Weisse, Christian Hermann,

Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christenthums

Bd.: 3

Leipzig 1862

Bamberg, Staatsbibliothek -- Ph.o.953
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11761336-5

H. XVII. 32.

Ph. o. 953

H. XVII. 32. Weiße philosoph. Dogmatik. 188

CH. H. WEISSE

PHILOSOPHISCHE DOGMATIK

DRITTER BAND

ODER

DIE HEILSLEHRE DES CHRISTENTHUMS.

LEIPZIG
VERLAG VON S. HIRZEL.
1862.

DIE

HEILSLEHRE DES CHRISTENTHUMS.

VON

CH. H. WEISSE.

Und solang du das nicht hast,
Dieses: Stirb und werde!
Bist du nur ein trüber Gast
Auf der dunklen Erde.

LEIPZIG
VERLAG VON S. HIRZEL.
1862.

PHILOSOPHISCHE DOGMATIK

ODER

PHILOSOPHIE DES CHRISTENTHUMS.

VON

CH. H. WEISSE.

DRITTER BAND

BIBLIOTHECA
CIVITATIS
BABENBERGENSIS.

LEIPZIG
VERLAG VON S. HIRZEL.
1862.

VORWORT.

Mit gegenwärtigem dritten Bande ist das Werk abgeschlossen, dessen erster Band bereits vor sieben Jahren an das Licht trat. Die Ausarbeitung des Ganzen hat, nebst den dazu gehörigen Vorarbeiten, einen nicht unbeträchtlichen Theil meines Lebens ausgefüllt. Das Werk ist ein gewordenes, nicht ein gemachtes; aber wiefern es doch nicht ohne Arbeit und Absicht zu Stande gekommen wäre, so darf ich mich dazu bekennen, dass die Absicht auf ein κτῆμα ἐς ἀεί, nicht auf ein ἀγώνισμα ἐς τὸ παραχρῆμα gerichtet war. Ob diese Absicht erreicht oder ob sie verfehlt ist: darüber wird nicht der erste flüchtige Eindruck im gegenwärtigen Publicum, dem theologischen sowohl, als auch dem philosophischen, an welche beide sich das Werk gleichmässig richtet, nur erst die Folge der Zeit wird darüber entscheiden können.

Das Werk trägt an seiner Stirn den Namen der Dogmatik, und dieser Name ist nicht ein willkührlich gewählter. Es war mir im vollen, reinen Ernst um die innerhalb ihrer bestimmten, feststehenden Grenzen abgeschlossene Ausarbeitung einer Wissenschaft zu thun, welche bereits ein zweitausendjähriges Bestehen hat. Eine Reihe von Jahrhunderten hindurch galt demjenigen Theile des menschlichen Geschlechts, auf welchen zugleich mit dem Christenthum auch die Erbschaft der Bildung des Alterthums übergegangen war, diese Wissenschaft für die Summe dessen, was in Kraft seiner eigenen Ver-

nunft und in Kraft der ihm zu Theil gewordenen göttlichen Offenbarung der menschliche Geist von den Dingen der übersinnlichen Welt, und auch der sinnlichen, sofern die sinnliche ihr Wesen von der übersinnlichen empfangen hat und sie in sich abbildet, zu erkennen vermag. Aus dieser Stellung ist die Dogmatik, die systematische Theologie des Christenthums in den neueren Jahrhunderten hinausgedrängt worden; sie fristet, kaum noch anerkannt als Wissenschaft, ja nur zu oft ausdrücklich verleugnet von den andern Wissenschaften, die in jener früheren Zeit nicht zu einer Geltung, der ihrigen ebenbürtig, hatten gelangen können, jetzt nur noch ein vereinsamtes Dasein, einem Zeitalter entfremdet, dem sich seitdem ganz andere, früher ungeahnete Quellen der Welterkenntniss geöffnet haben, und welches sich nur zu gern der Meinung überlässt, entweder dass die Welterkenntniss ohne Weiteres ihm die Gotteserkenntniss vertreten, oder dass sie, ohne die Hilfe einer ausdrücklichen Gottesoffenbarung, ohne das Material der specifisch religiösen Erfahrung des Christenthums, auch zur Erkenntniss der übersinnlichen Welt und der Gottheit ihm den Zugang eröffnen kann. Sogar ihre eigenen Vertreter, die Männer der theologischen Schule, haben sich, wenn auch in etwas anders motivirter Weise und nicht ohne einigen Vorbehalt, diese von der übrigen wissenschaftlichen Bildung der neuern Jahrhunderte ausgeschiedene Stellung ihrer Wissenschaft gefallen lassen. Sie gehen ihre Wege, im Allgemeinen unbekümmert um die Wege und die Ergebnisse weltlicher Wissenschaft und auf jeden directen Einfluss ihrerseits auf die letztere verzichtend, nur bemüht, dem Glaubensbedürfnisse zu genügen, welches, wie ihnen nicht entgangen ist, auch neben den Interessen weltlicher Bildung und Wissenschaft nicht in den Gemüthern erlischt. Zu diesem Behufe suchen sie wohl hie und da Einzelnes von den Früchten jener Bildung in ihren Kreis hereinzuziehen, im Grossen und Ganzen aber halten sie fortwährend einen Standpunct ein, zu welchem hin von den Voraussetzungen jener Bildung zur Zeit noch keine Brücke geschlagen ist. — Die Frage, ob denn wirklich eine Aussicht vorhanden ist, jenem Glaubensbedürfnisse genügen zu können, ihm in der Tiefe und dem Umfange, wie der Glaube, der seine Interessen recht versteht, es von der Theologie verlangt und verlangen muss, genügen zu können, ohne mit weltlicher Bildung und Wissenschaft das volle Einverständniss herzustellen, auf welches man fürerst von beiden Seiten verzichtet

zu haben scheint: — sie, diese Frage, ist in der ganzen neuern Zeit, in welcher sie überhaupt erst ihre Bedeutung gewonnen hat, vielleicht nur von Einem Theologen mit dem Ernst, mit dem gewichtigen Nachdruck, der auf ihr ruht, aufgeworfen worden. Aber dieser Eine selbst, wie bedeutend er auch durch seine mächtige Geisteskraft in die theologische Arbeit unserer Zeit eingegriffen, mit wie emsigem Eifer er zu ihrer Versöhnung mit den Wegen und den Ergebnissen weltlicher Bildung und Wissenschaft die Bahn gebrochen hat: gerade er hat, durch eine künstliche Scheidewand, die er nichts destoweniger aufzurichten trachtete zwischen den Gebieten geistlicher und weltlicher Wissenschaft, dem Streben nach wirklicher Einigung beider Gebiete die Spitze abgebrochen. Gerade von ihm datirt sich, neben dem stolzen Selbstgenügen, mit welchem ein Theil der gegenwärtigen Theologie, allen Forderungen moderner Geistesbildung Trotz bietend und Hohn sprechend, in die schon verlassenen Pfade der kirchlichen Satzungen früherer Jahrhunderte wiedereingeschritten ist, das unsichere Schwanken, in welchem ein anderer Theil diesen Forderungen ein halbes und unsicheres Gehör leiht, ohne den doch unerlässlichen Muth, selbstthätig in die eigene Arbeit dieser Geistesbildung einzugreifen, und so den Jüngern dieser letzteren den willkommenen Vorwand bietend, alle theologische Arbeit, und leider mit ihr auch die Bedürfnisse und Forderungen des Glaubens, welchen diese Arbeit ihren Ursprung dankt, gänzlich von sich abzuweisen.

Dass der auch in der Gegenwart noch immer bestehende, neuerdings wieder schroffer, als eine Zeit lang in der näheren Vergangenheit, hervorgetretene Gegensatz zwischen Glauben und Wissen, zwischen geistlicher und Weltbildung nicht in den tieferen Regionen der Natur des menschlichen Geistes unaustilgbar festwurzeln kann; dass es einen Punct geben muss, wo der Inhalt des wahren Glaubens mit dem Inhalte des wahren Wissens zusammentrifft: das ist von jeher die Ueberzeugung aller edleren, aller für das wahrhaft Göttliche im Menschengeiste nicht verschlossenen Geister gewesen. Sie ist auch gegenwärtig nicht verloren gegangen, diese Ueberzeugung; sie wird, trotz der bestehenden Spaltung, auf beiden Seiten der bis jetzt noch getrennten Bildungskreise von Allen getheilt, welche sich innerhalb eines jeden der beiden Kreise die volle Gesundheit des Geistes und des Herzens bewahrt haben. Und auch darüber darf im Allgemeinen wohl Einstimmung vorausgesetzt werden, in welcher Region des Geisteslebens

und der Geistesthätigkeit das Organ der Vermittelung zwischen diesen zwei Bildungskreisen zu suchen ist. Zwar, wenn in früheren Zeiten von einem Gegensatze zwischen Glauben und Wissen die Rede war, so pflegte man die Philosophie, die philosophische Speculation ganz nur auf die eine dieser beiden Seiten, auf die Seite des Wissens zu stellen; oder vielmehr, die Philosophie selbst wurde damals als die Summe, als der Inbegriff des Wissens angesehen, dessen Einigung mit dem Glauben in Frage stand. Aber auch damals wurde von Allen, die an die Möglichkeit, an die Nothwendigkeit einer wahrhaften, lebendigen Einigung glaubten, keineswegs der Philosophie eine blinde Unterwerfung angesonnen unter die Forderungen, unter die wirklichen oder eingebildeten Thatsachen des religiösen Glaubens. Man liess es willig gelten, dass, wenn allerdings nur eine solche Philosophie die rechte, die wahre sein könne, welche in Folge ihrer eigenen Principien die Forderungen des Glaubens anerkennt, den Thatsachen des Glaubens huldigt, so auch der wahre Glaube sich gegen das philosophische Denken nicht verschliessen, sich vielmehr seinen Inhalt durch philosophisches Denken formen und gestalten lassen werde. Und in der neueren Zeit nun, seitdem eine Wissenschaft, eine Weltbildung auch ausserhalb der Philosophie hervorgetreten und zu einer Macht über die Geister geworden ist, seitdem durch das Hervortreten dieser Macht der schon früher bestehende Gegensatz sich noch weiter verschärft, sich recht eigentlich auf seine Spitze hinaufgetrieben hat: da ist die Philosophie, die philosophische Speculation in jene durch ihre Natur ihr angewiesene Vermittlerrolle auch ausdrücklich eingetreten. Sie wird in dieser Rolle keineswegs von Allen anerkannt; die extremen Richtungen beider Seiten begegnen sich in ihrer Verschmähung, in ihrer Verwerfung. Sie wollen entweder von keiner Philosophie überhaupt etwas hören, oder nur von einer solchen, die von dem Inhalt beider Seiten fern bleibt und ihre Mission auf das rein formale Geschäft logischer Technik und Einschulung des Verstandes beschränkt. Von denen aber, die auf beiden Seiten die Extreme vermeiden, von diesen wird jetzt wohl allgemein, oder so gut wie allgemein, das Bedürfniss der Philosophie genau in dem Maasse anerkannt, in welchem sie das Bedürfniss der Einigung zwischen Glauben und Wissen empfinden und dem Streben nach Herstellung einer thatsächlichen Einheit Raum geben. Ueber die Wege jedoch, auf welchen man sich solche Einigung als durch Philosophie zu vollziehen denkt, hat

sich bis jetzt noch keine Uebereinstimmung finden wollen, und die Verwirrung ist hier um so grösser, je haltloser neuerdings auch über die allgemeinsten Grundwahrheiten und Grundvoraussetzungen der Philosophie die Meinungen und Ansichten auseinandergehen.

In mir hat sich durch langjährige Studien, philosophische zugleich und theologische, die Ueberzeugung entwickelt, dass in beiden bis jetzt getrennt gebliebenen und in Ansehung eines grossen Theiles eines weiten Inhaltsgebietes ihrer Gegenständlichkeit auch fernerhin noch eine getrennte Arbeit in Anspruch nehmenden Erkenntnissgebieten, dem philosophischen und dem theologischen, jeder weitere gedeihliche Fortschritt an einer Bedingung hängt, zu deren Erfüllung gegenwärtig die Zeit gekommen ist: an der Bedingung wirklich vollbrachter Einigung der beiderseitigen Erkenntnissarbeit innerhalb desjenigen Kreises ihrer Gegenständlichkeit, der wirklich ein ihnen beiden gemeinsamer ist. Solcher Kreis aber wird umschrieben eben durch die wissenschaftliche Disciplin, welche in der Theologie der neueren Jahrhunderte den Namen der Dogmatik trägt. Schon ihr geschichtlicher Ursprung bezeichnet dieselbe als eine von Haus aus zugleich philosophische und theologische. Ihre erste Wiege ist die der häretischen Gnosis gegenübertretende kirchlich rechtgläubige Gnosis der Alexandrinischen Katechetenschule, und jeder Kundige weiss, wie diese Gnosis hervorgegangen ist aus einer Anwendung der Philosophie des classischen Alterthums auf den Offenbarungsinhalt des Christenthums. Im Abendlande war es Augustinus, welcher, nicht ohne umfassende und tiefgreifende Bereicherungen, die auch ihrerseits bedingt sind durch die philosophische Bildung dieses Mannes, jene Gnosis in die Lehre der Kirche übertrug, und so der abendländischen Christenheit ihre systematische Theologie, ihre Dogmatik begründete. Den Charakter, welchen dieser im Irrthum wie in der Wahrheit mächtige Geist ihr aufgedrückt hatte, behauptete diese Wissenschaft durch länger als ein Jahrtausend. Sie hat in diesem gesammten Zeitraume die Philosophie, die an ihrer Wiege stand, nicht verleugnet; durch das ganze Mittelalter hindurch blieb alle eigentliche Arbeit an dem Inhalte der Glaubenslehre eine wesentlich philosophische. Aber freilich, wie die Philosophie, welche zu dieser Arbeit herangezogen ward, dem Inhalte göttlicher Offenbarung nicht gewachsen war: so war sie auch unvermögend, die harte Schaale des Buchstabens zu sprengen, in welcher der Kern dieses Inhalts überliefert ist. Darum

blieb, trotz alles in der That mächtigen Aufgebotes philosophischer Kraftmittel, der wirkliche, lebendige Offenbarungskern undurchdrungen von der speculativ-theologischen Arbeit der Scholastik. Das Gewahrwerden der Vergeblichkeit dieser Arbeit veranlasste im Zeitalter der Reformation, als das Vollgefühl die Bedeutung dieses Kernes wieder lebendig geworden war, zu vorläufiger, gänzlicher Verzichtung auf den philosophischen Gedankenapparat, zur Abschliessung der Glaubenswissenschaft innerhalb eines satzungsmässig ein- für allemal festgestellten, mit dem Kerne der Offenbarung auch die Schaale des Buchstabens in Kauf nehmenden Lehrbegriffs. Dass damit jene Wissenschaft aufgehört hat, der That und Wahrheit nach Wissenschaft zu sein: das ist das offenbare Geheimniss, über welches sich heutzutage nur diejenigen verblenden können, deren Geist unter demselben Banne des Buchstabens gefangen liegt, wie in der Lehre, zu der sie sich bekennen, der Offenbarungsinhalt selbst. Sie kann wieder zur Wissenschaft werden, sie kann es in einem Sinne, in einer Tiefe der Bedeutung werden, wie sie es zu keiner frühern Zeit gewesen ist, wenn sie zur Philosophie zurückkehrt, wenn sie innerhalb ihres eigenen Gebietes einer Philosophie das Wort verstattet, welcher, mit der Geistesmacht ächter Speculation, wodurch sie befähigt wird, sich des lebendigen Offenbarungskernes denkend und erkennend zu bemächtigen, zugleich, von der allgemeinen Weltbildung her, aus deren Mitte sie entsprungen ist, die Mittel gegeben sind, ohne Versehrung des mit seiner Hülle, wie sich nicht in Abrede stellen lässt, auf das Engste verwachsenen Kernes, die Hülle des Buchstabens zu durchbrechen, welche sich in allem bisherigen Offenbarungslauben über diesen Kern hinweggelagert hat.

Hier kann nun freilich die Frage nicht umgangen werden, ob es denn eine solche Philosophie wirklich schon giebt, eine Philosophie, an welche die Theologie, die Dogmatik der kirchlichen Schule, mit gutem Gewissen ihre Arbeit abtreten, mit fröhlichem Vertrauen ihr den Offenbarungsinhalt, der ihr zur Bewahrung anvertraut ist, zu weiterer, wissenschaftlicher Verarbeitung überliefern kann. Ich fühle wohl, welch ein kühner Muth dazu gehört, diese Frage zu bejahen, in einem Augenblicke zu bejahen, wo das Vertrauen zur Philosophie in aller Welt, nicht der theologischen allein, so tief gesunken ist, wo der äussere Anblick der nach allen ersinnlichen Richtungen auseinanderfahrenden, in nicht wenigen dieser Richtungen

sich selbst aufgebenden, ihrer selbst spottenden oder an sich selbst verzweifelnden philosophischen Literatur nur allzu sehr solches allgemeine Misstrauen zu rechtfertigen scheint. Dennoch würde ich von vorn herein über mein eigenes Unternehmen den Stab brechen, wenn ich aus meiner Ueberzeugung, dass es allerdings eine solche Philosophie giebt, ein Hehl machen wollte. Nicht irgend ein einzelnes der jetzt um Geltung ringenden „Systeme" meine ich damit; auch nehme ich nicht für mich selbst den Besitz eines eigenthümlichen, vor der theologischen Arbeit fertigen und für sie als Werkzeug zu benutzenden „Systemes" in Anspruch. Vielmehr, was ich von der Philosophie der Neuzeit, von der Anwendung, die von ihr auf die Theologie zu machen ist, zu behaupten wage, das steht in Analogie mit dem Ausspruche des alexandrinischen Clemens über die theologische Bedeutung und Anwendung der Philosophie des Alterthums (vgl. Bd. I, S. 176 meines Werkes); nur dass, der vorgeschrittenen Einsicht unsers Zeitalters gemäss, der jenem früheren Zeitalter annoch fremde Begriff eines organischen Verhältnisses dabei zum Grunde liegt. Ich halte mich nämlich überzeugt, dass die Philosophie der neuern deutschen Schule, in der idealistischen Richtung, wie sie durch Kant, Fichte, Schleiermacher, Hegel, den ältern und den neuern Schelling hindurchgeht, jetzt an einer Stelle angelangt ist, wo ihr, ohne die Voraussetzung eines auf andern Forschungsgebieten bereits gewonnenen Abschlusses ihrer Gedankenarbeit, eine theologische Arbeit der Art, wie mein Werk sie unternimmt, nicht nur ermöglicht, sondern im eigenen Interesse ihres weiteren Fortschritts als gerade im gegenwärtigen Augenblick unerlässliche Bedingung solches Fortschritts, geboten ist. Die Philosophie, dies betrachte ich als den Nettogewinn der Stadien, die sie seit Kant durchgangen ist, die Philosophie hat sich im Laufe dieser jüngsten, noch keineswegs abgeschlossenen Entwickelung das Organ zugebildet, oder vielmehr, sie hat sich selbst zu dem Organe ausgebildet, dessen der Inhalt der göttlichen Offenbarung, der religiösen Gesammterfahrung des Menschengeschlechts bedarf, um sich, befreit von dem Joche des Buchstabens, welches bisher auf ihm gelastet hat, zu ächter, anderen Wissenschaften ebenbürtiger Wissenschaftlichkeit zu gestalten. Die Vollziehung der hieraus für sie erwachsenden Aufgabe ist fortan für sie selbst eine Lebensbedingung. Sie ist für sie eine Lebensbedingung aus dem Grunde, weil für das Gelingen des ihr eigenthümlichen Werkes so viel, so

nahezu Alles ankommt auf die Gesichtspuncte, welche der aus sich heraus selbstthätigen philosophischen Gedankenproduction durch die ihr vorangehende Erfahrung gegeben sind. — Durch die, nicht allein ihrem stofflichen Inhalte nach unermesslich bereicherte, sondern auch, auf den im Alterthum noch so wenig betretenen Wegen exacter mathematischer Forschung und historisch-philologischer Kritik gereinigte, erst jetzt zum Charakter empirischer Wissenschaftlichkeit erhobene Welterfahrung hat die neuere philosophische Speculation einen nicht hoch genug anzuschlagenden Vortheil gewonnen vor der des Alterthums und Mittelalters; durch sie sind alle neueren Entwickelungen und Fortbildungen der Philosophie seit der Cartesischen Periode erst ermöglicht worden. Aber noch fehlte bis jetzt die eigentliche Spitze dieser Welterfahrung, die auf entsprechende Weise, wenn auch durch andere Mittel und auf anderen Wegen zu thatsächlicher Wissenschaftlichkeit geläuterte und hinaufgehobene religiöse Erfahrung. Wie jene Breite der Welterfahrung für ein vorläufiges, so ist diese Höhe für ein letztes und eigentliches Gelingen des Werkes der philosophischen Speculation unentbehrlich. Nun aber bringt es die Natur dieser Erfahrung, bringt es der auf jedem anderen Wege, als auf dem der philosophischen Speculation, unlösliche Zusammenhang derselben mit den Processen und den Erzeugnissen productiver Imagination so mit sich, dass der auch für sie unerlässliche Läuterungsprocess nicht in gleicher Weise, wie bei anderer Welterfahrung, auf den Wegen und durch die Mittel sei es der mathematischen, oder auch der historisch-kritischen Forschung für sich allein vollzogen werden kann; in viel ausgedehnterem Maasse, als anderwärts, bedarf es hier der eigenen Mitwirkung der Philosophie. Daher die grosse Schwierigkeit, daher das verhältnissmässig im Gebiete theologischer Wissenschaft so späte Eintreten solches Scheidungsprocesses. Erst einer schon bis zu einem gewissen Puncte herangereiften, mit dem Inhalte der Welterfahrung bis zu einem gewissen Grade durchdrungenen und gesättigten Speculation kann dieses Werk, kann die Herstellung einer zugleich den Forderungen ächter empirischer Wissenschaftlichkeit entsprechenden philosophischen Glaubenslehre gelingen. Falsch aber wäre, aus dem bereits erwähnten Grunde, der ein solches Unternehmen *ad calendas Graecas* verweisende Schluss, dass nur von dem Standpuncte einer schon vor ihm und unabhängig von ihm zum System vollendeten und in sich

abgeschlossenen Philosophie dasselbe werde gelingen können. Dass es schon jetzt ihr gelingen kann, dass durch den in jüngster Zeit von ihr zurückgelegten Entwickelungsprocess die Philosophie zur Lösung dieser Aufgabe die Kraft und den Beruf gewonnen hat: davon eben versucht mein Werk den Beweis zu führen. Ich wage zu hoffen, dass wenigstens diese Absicht nicht gänzlich fehlgeschlagen ist, wenn auch die Ausführung des Werkes, dessen Ausführbarkeit auf den von mir eingeschrittenen Wegen das meinige zu erweisen unternommen hat, durch dasselbe nur erst begonnen, keineswegs schon zu ihrem Abschlusse gediehen ist.

Von einer Arbeit, welche sich das hier bezeichnete Ziel stellt, versteht es sich von selbst, dass, wenn sie rechter Art ist, sie nicht eine aus philosophischen und theologischen Bestandtheilen zusammengesetzte, dass sie vielmehr ganz eine philosophische und ganz eine theologische wird sein müssen. Aus diesem Gesichtspuncte will denn auch die meinige beurtheilt sein. Sie gehört ihrem Inhalte nach der theologischen Literatur an; sie verlangt einen Standpunct der Beurtheilung, wie er durch die *διδακτὰ πνεύματος*, durch das *πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνειν* (1 Kor. 2, 13) bezeichnet ist. Sie selbst enthält, als theologische Arbeit, einen durch alle ihre Theile sich hindurchziehenden Process theologischer Kritik ausdrücklich im Sinne der hier angeführten apostolischen Worte. Diesem Processe in allen seinen Momenten auf das Sorgfältigste nachzugehen, alle seine Ergebnisse durch einen gleichartigen Process historisch-theologischer Kritik zu controlliren, das wird die Pflicht und wird das Geschäft des theologischen Beurtheilers sein. Die Beschaffenheit des gegenwärtigen Standpunctes theologischer Forschung ermöglichte es, dass in Bezug auf das Alte Testament ich die bereits gewonnenen Gesammtergebnisse des kritischen Processes im Grossen und Ganzen meinem Werke voraussetzen konnte und nur an einigen einzelnen Puncten eine selbstthätige Mit- und Nacharbeit zu vollziehen fand. Anders verhält es sich in Bezug auf das Neue Testament. Hier konnte ich das, was bisher in solcher Kritik geleistet worden ist, auch im Grossen und Ganzen für mein Unternehmen nicht ausreichend erachten, aus dem Grunde nicht, weil es derjenigen Schule, welche in den Kreisen, die sich überhaupt mit neutestamentlicher Kritik befassen, dermalen die tonangebende ist, an den religiösen, den specifisch theologischen Grundanschauungen gebricht, welche, wie ich zu ur-

theilen nicht umhin kann, einer im Sinne und Geiste jenes apostolischen Wortes zu übenden Kritik unerlässlich sind. Es blieb mir also, wenn ich meinem Werke den Charakter, welchen es anstrebt, einigermaassen sichern wollte, nichts Anderes übrig, als, dem Geschäfte solcher Kritik in seinem ganzen Umfange mich selbstthätig von vorn herein zu unterziehen. Dies ist zum Theil in umfassenden Vorarbeiten über die evangelische Geschichte, zum Theil in dem Werke selbst geschehen; ein dritter nicht unbeträchtlicher Theil der von mir zum Behufe meines Werkes unternommenen kritischen Vorarbeiten, namentlich die apostolischen Briefe betreffend, hat nur hie und da in seinen Ergebnissen angedeutet werden können, unter Vorbehalt etwaiger späterer, ausführlicher Mittheilungen. — Ich bin mir nur zu wohl bewusst, wie sehr ich durch diese, fast auf jedem einzelnen Puncte endlosen Einreden Raum gebende kritische Arbeit meinem Werke den rascheren Eingang in's theologische Publicum erschwert habe; dennoch durfte ich, ohne Verletzung der wissenschaftlichen Gewissenhaftigkeit, die meiner Arbeit, wenn sie überhaupt einen Werth soll gewinnen können, allein einen solchen zu geben vermag, kein Jota dieser Kritik zurückhalten. Wie übrigens die specifisch theologische, historisch-kritische Arbeit meines Werkes auch über die Behandlung der Kirchenlehre in ihren grossen allgemeinen und in vielfältigen Detailzügen, über die Beleuchtung des geschichtlichen Ganges ihrer Entwickelung sich erstreckt, und wie ich zur Ergänzung und Erläuterung auch dieses Theiles meiner Arbeit auf so manche dem Publicum nicht unzugängliche Vorstudien und Voruntersuchungen mich berufen darf (vor allen auf die „Reden über die Zukunft der evangelischen Kirche“ und auf die Schrift über die „Christologie Luthers“): auch daran möge hier nur mit einem kurzen Worte erinnert sein.

Nicht minder aber, wie eine Stelle in der theologischen Literatur, nicht minder nimmt, — um hierauf noch einmal zurückzukommen, — meine Arbeit auch eine Stelle in der philosophischen Literatur in Anspruch. Sie enthält zwar nicht ein in allen seinen Theilen, auch nicht in demjenigen Theile, der für die philosophische Wissenschaft als solche stets als der eigentlich grundlegende gegolten hat und auch fernerhin als solcher gelten muss, ausgeführtes philosophisches System. Wohl aber enthält sie eine eigenthümliche, aus Einem Gusse geformte, nach allen Seiten und Richtungen vollständig in sich

abgerundete philosophische Weltanschauung, die, wie ich dafür halte, die Keime eines solchen Systemes, schon bis zu einem gewissen Grade der Reife ausgebildet, in sich trägt. Auch hier darf ich mich, den allgemeinen Inhalt solcher Weltanschauung betreffend, auf eine Reihe von Arbeiten über verschiedene Theile der Philosophie berufen, welche für die gegenwärtige als Vorarbeiten gelten können; zumeist freilich solche, die einer früheren jugendlichen Periode meines wissenschaftlichen Strebens angehören, deren Inhalt ich daher nicht ganz in demselben Umfange, wie den Inhalt jener theologischen Vorarbeiten, jetzt noch vertreten kann. In wie weit es mir vergönnt sein wird, an die systematische Ausführung der in meinem Werke niedergelegten allgemein philosophischen Weltanschauung auch nach andern Seiten hin von dem jetzt gewonnenen Standpuncte aus noch selbst Hand anzulegen, muss der Zukunft überlassen bleiben. Dem gegenwärtigen Werke aber darf ich, wie schon bemerkt, den Charakter eines philosophischen nicht etwa nur in den allgemeinen grundlegenden Partien, ich muss ihm denselben vielmehr in seinem ganzen Umfange bis in alle Einzelheiten vindiciren. Ich darf und ich muss es, nicht trotz seines theologischen Inhaltes, sondern ausdrücklich um solches Inhalts willen und in Kraft desselben. Denn so gewiss eine Behandlung der Glaubenslehre überall nur in soweit eine wissenschaftlich theologische sein kann, als sie eine philosophische ist: eben so gewiss darf der ächten Philosophie kein der systematischen Theologie, der Glaubenslehre angehörender Inhalt fremd bleiben, wenn sie den grossen Aufgaben, die ihr heutzutage für die theologische und für ihre eigene Erkenntniss gestellt sind, genügen will. — Auch hier kann ich mir nicht verleugnen, wie sehr es in den Augen eines nicht geringen Theiles der Philosophirenden, der an philosophischer Forschung Interesse Nehmenden, meinem Werke Nachtheil bringen wird, wenn dasselbe Miene macht, die philosophische, bald in den luftigen Höhen des „reinen Gedankens" kühn und stolz sich ergehende, bald auf dem sicheren Boden äusserer, sinnlicher Welterfahrung mit gemessenem Schritte behaglich einherwandelnde Speculation auf's Neue mit dem Ballast einer Wissenschaft beschweren zu wollen, deren Inhalt weder dem reinen Gedanken als solchem, noch der äusseren Welterfahrung als solcher angehört; einer Wissenschaft, welche, zur Vergeltung der früher von ihr über die Philosophie und über alle liberale Bildung ausgeübten Tyrannei, man endlich aus der Reihe der Wissenschaften

ganz ausgewiesen zu haben schon im Begriffe war sich Glück zu wünschen. Aber auch hier habe ich lieber die Ungunst eines solchen Verfahrens auf mich nehmen, als meiner Ueberzeugung von den wahren Interessen, von den dringendsten Bedürfnissen einer wissenschaftlichen Philosophie etwas vergeben wollen. Wie sehr es der Philosophie, wenn sie fernerhin ihren Rang unter den Wissenschaften behaupten oder neu ihn gewinnen will, zum Bedürfnisse geworden ist, auf den Inhalt, auf die Ergebnisse der empirischen und historischen Wissenschaften tiefer und gründlicher einzugehen, ihn, diesen Inhalt, sie, diese Ergebnisse, in weiterem Umfange sich anzueignen, als bisher dies zu geschehen pflegte: das wird heutzutage immer allgemeiner anerkannt. Insbesondere ist für einen nicht geringen Theil der in jüngster Zeit zu Tage tretenden philosophischen Arbeiten die Befreundung mit dem Inhalte der Naturwissenschaft, das Eingehen in die Methoden empirisch-physikalischer und physiologischer Forschung recht eigentlich zu einem Schiboleth geworden, welches man aus dem Munde der verschiedensten philosophischen Schulen und Richtungen gleichsam um die Wette vernehmen kann. Ich glaube durch mein Werk den Beweis geliefert zu haben, wie wenig ich gesonnen bin, in dem, was ich an diesem Streben für wahr erkenne, hinter Anderen zurückzubleiben. Ich habe, namentlich am Schlusse des ersten, und dann im Verlaufe des zweiten Theiles meiner Arbeit, bei aller Enthaltung von empirischem Detail, doch den grossen Grundthatsachen, auf welche sich das stolze Gebäude der modernen Naturwissenschaft begründet, ich habe diesen Thatsachen dort mit einer Genauigkeit Rechnung getragen, wie ich solche, so weit meine Kenntniss reicht, bis jetzt noch bei keinem der philosophischen Schriftsteller angetroffen habe, welche das vorhin bezeichnete Schiboleth am lautesten im Munde führen. Ausdrücklich die Genauigkeit und Schärfe, deren ich mich hier beflissen habe, ermächtigte mich zum Widerspruch gegen so manche halbphilosophische Voraussetzungen der physikalischen Empirie, welche fälschlich für Erfahrungsthatsachen ihrerseits ausgegeben und als solche, bei der herrschenden Unsicherheit des Urtheils über die Grenzen des Empirischen, von nicht Wenigen der gegenwärtig Philosophirenden übereilt in Kauf genommen werden. — Ganz dieselbe Beachtung aber, wie für die Thatsachen der physikalischen, fordere ich von der Philosophie auch für die Thatsachen der religiösen Empirie, dieses Wort in dem vollen Umfange der

Bedeutung genommen, wie die Einleitung meines Werkes sie festgestellt, das Werk selbst sie in seiner wissenschaftlichen Behandlung dieser Thatsachen bethätigt hat. So wenig, wie es in dem wahren Berufe der Philosophie liegt, in der Weise, wie es das ganze Alterthum und Mittelalter hindurch und nur zu oft auch in neuerer Zeit geschehen ist, ihre Gedankengebilde in die Stelle von Inhaltsbestimmungen physikalischer Erfahrung einzuschmuggeln; so sehr man Recht hat, gegen ein derartig aprioristisches Verfahren Protest einzulegen und der Philosophie, bevor sie es unternimmt, vom Standpuncte idealistischer Speculation auf die Erklärung empirischer Thatsachen einzugehen, eine unbefangene Hingebung an die Zeugnisse der Erfahrung anzuempfehlen: so vollständig und in alle Wege gilt das Nämliche auch von dem Verhältnisse der Philosophie zur religiösen Erfahrung in jenem realen und objectiven Wortsinne; zur Totalität der Thatsachen geschichtlicher Gottesoffenbarung. Und zwar muss auf der Dringlichkeit dieser Forderung um so entschiedener und in um so weiterem Umfange bestanden werden, je mehr in diesem Gebiete, wie vorhin bemerkt, schon zur Ermittelung des Thatbestandes, zur Unterscheidung solches Thatbestandes vom Buchstaben der Ueberlieferung, die Mitwirkung der Philosophie unentbehrlich ist; je unmittelbarer das Geschäft solcher Ermittelung hier, ungleich mehr, als im physikalischen Gebiete, mit dem Geschäfte philosophischer Erklärung des als wirkliche Thatsache des Erfahrungsbewusstseins Ermittelten zusammentrifft. Gerade in der Vollziehung dieses Doppelgeschäftes gewinnt, um es noch einmal zu sagen, die Philosophie recht eigentlich erst sich selbst, recht eigentlich erst den Begriff und das Bewusstsein der ihr eigenthümlich zugehörenden, nur durch sie in Bezug auf alle denkbare Gegenstände menschlicher Erkenntniss in's Werk zu setzenden Wissenschaftlichkeit. Sie vermag nur hier die ein- für allemal in Bezug auf alle Erkenntnissgegenstände feststehende Grenze aufzufinden zwischen dem Gebiete reiner, hinter aller und jeder Erfahrung als deren absolutes Prius zurückliegenden Denknothwendigkeit, jenem transscendentalen Gebiete, innerhalb dessen, neben der reinen Mathematik, deren Erkenntniss ganz in demselben beschlossen ist, nur sie und keine andere Wissenschaft das Wort zu führen, den Inhalt für das Bewusstsein herauszuarbeiten hat, und den Gebieten realen, thatsächlichen Wissens, in welchen sie den Inhalt von der Erfahrung zu entnehmen hat. Für die Arbeit

aber, welche sie in diesen letzteren, in sämmtlichen Gebieten realer empirischer Erkenntniss zu vollziehen hat, für diese Arbeit eröffnen sich der Philosophie nur hier, auf dem obersten Gipfel des empirischen zugleich und des philosophischen Bewusstseins, in der Theologie, in der philosophischen Dogmatik, die einheitlichen Gesichtspuncte, von welchen sie fernerhin sich auch in jenen anderen Erkenntnissgebieten wird müssen leiten lassen.

INHALTS-ÜBERSICHT.

Seite

III. Theil. Soteriologie §. 765—972 1

I. Abschnitt. *Die geschichtliche Genesis des neutestamentlichen Heilsbegriffs* §. 765—794 3

Biblischer Gebrauch des Wortes Heil §. 765. 766. Darin eingeschlossen der Begriff des ewigen Lebens §. 767. 768. Verhältniss beider zum Begriffe der Sohnschaft oder Kindschaft Gottes §. 769. Zum Begriffe des Menschensohnes oder Sohnmenschen §. 770—772. Anthropologische Voraussetzungen aller dieser Begriffe §. 773. Erinnerung an die Paradiesessage §. 774. Die Idee des Sohnmenschen und der geschichtliche Christus §. 775. 776. Verhältniss zum alttestamentlichen Messiasbegriffe §. 777. 778. Idee des Gottes- oder Himmelreiches §. 779. 780. Beglaubigung der Heilslehre durch Christus Tod §. 781. Durch die Erscheinungen des Auferstandenen §. 782. 783. Bundesglaube §. 784. Heiliger Geist §. 785—787. Verhältniss des Heilsbegriffs zur trinitarischen Formel des christlichen Gottesglaubens §. 788. 789. Zum Begriffe der Erbsünde §. 790. Neutestamentlicher Gebrauch des Wortes Gnade §. 791. Gebrauch dieses Wortes in der Kirchenlehre §. 792—794.

II. Abschnitt. *Der ideale Sohnmensch und der historische Christus* §. 795—885 . 87

A) Allgemeines über die Menschwerdung des göttlichen Sohnes §. 795—819 . 87

Idee des Sohnmenschen §. 795. Ihre Bedeutung im Munde des evangelischen Christus §. 796. Problem, welches darin für die theologische Forschung liegt §. 797. Der Sohnmensch als göttliches Charakterbild §. 798. Der Sohnmensch im Glauben der Apostel als zweites Glied der

Seite

Offenbarungsdreiheit §. 799. 800. Lehre des Buches der Weisheit §. 801. 802. Ineinssetzung des idealen Sohnmenschen mit dem historischen Christus in der Kirchenlehre §. 803—805. Dogmatischer Begriff der *unio naturarum* und der *communicatio idiomatum* §. 806. Speculative Bedeutung des Begriffs von der Einigung der Naturen §. 807—809. Verherrlichung der Menschennatur in der Persönlichkeit des Sohnmenschen §. 810. Verhältniss zur Leiblichkeit §. 811. 812. Beginn des Processes der Menschwerdung mit einem leiblichen Niederschlage des Keimes der Herrlichkeit §. 813. Damit im Zusammenhange das Phänomen der Rassenunterschiede des Menschengeschlechts §. 814—816. Verhältniss zum biblischen Begriffe des Gnadenbundes §. 817. Universalgeschichtliche Bedeutung des Begriffs der Menschwerdung §. 818. Process der Menschwerdung = dem Begriffe weltgeschichtlicher Religionsentwickelung §. 819.

B) Das Heidenthum. Der mythologische Process §. 820—834 . . 178

Ausgangspunct der geschichtlichen Religionsentwickelung im Menschengeschlecht §. 820. 821. Geschichtliche Priorität des Polytheismus vor dem Monotheismus, theologisch motivirt durch die trinitarischen Momente des Gottesbegriffs §. 822. Simultaner und successiver Polytheismus §. 823. Begründung dieses Unterschiedes durch den Unterschied des ästhetischen und des ethischen Momentes der Religion §. 824. Zusammenhang des mythologischen Processes mit dem weltgeschichtlichen Processe der Völkerbildung §. 825. Stadien des mythologischen Processes §. 826. Inwohnender Zielpunct desselben, bezeichnet durch die griechische Mythologie, deren Vorstufen die vorangehenden Stadien des Processes §. 827. 828. Die polytheistischen Religionen als Naturreligionen; im weiteren Sinne sie alle, im engeren nur die vorgriechischen §. 829. 830. Mythologischer Persönlichkeitstypus §. 831. Vollendung dieses Typus in der griechischen Mythologie §. 832. Steigerung des Inhalts der Mythologien parallel mit der Verklärung ihrer Form §. 833. 834.

C) Die Anfänge monotheistischer Gottesoffenbarung §. 835—847 . 244

Anfänge innerhalb des Polytheismus selbst §. 835. Die Mysterien des Heidenthums §. 836. 837. Religiöse Bedeutung der griechischen Kunstbildung und philosophischen Speculation §. 838—840. Monotheismus der alttestamentlichen Offenbarungsreligion §. 841. Monotheismus als geschichtliches Princip einer Volksbildung §. 842. 843. Weltgeschichtliche Bedeutung des alttestamentlichen Bundes- und Gesetzesbegriffs §. 844. 845. Prophetie und messianische Weissagung §. 846. 847.

D) Der geschichtliche Christus §. 848—885 289

Auftreten des geschichtlichen Christus im Zeitmomente der Erfüllung. Sein eigenes Bewusstsein über die Bedeutung dieses Zeitmomentes. §. 848—852. Die mythischen Erzählungen von Christus Empfängniss, Geburt und Kindheit §. 853. 854. Geschichtlicher Kern der Erzählungen von der Johannestaufe §. 855. 856. und von der Versuchung §. 857.

Seite

Genialität und Wundergabe §. 858. Das eigenthümliche Gottesbewusstsein des historischen Christus §. 859. Verhältniss dieses Bewusstseins zum religiösen Inhalte des A. T. §. 860. 861. Evangelischer Redestil §. 862. Symbolische Wunder §. 863. Kein Wechsel von Entwickelungsphasen in der öffentlichen Lehrthätigkeit §. 864. Moment der Katastrophe §. 865. Gehorsam bis zum Tode §. 866. Ideale Nothwendigkeit der Leidensthat §. 867. Der Ausspruch Marc. 10, 45 über die Erlösungsthat §. 868 und seine Deutung in der Kirchenlehre §. 869. Der Ausspruch Marc. 14, 24 über das Blut des Bundesopfers §. 870. Versöhnungstheorie der Apostel §. 871. 872. Anselmische Genugthuungslehre §. 873. 874. Ideale Bedeutung des Begriffs der Versöhnung durch stellvertretendes Leiden und Tod des Sohnmenschen §. 875—877. Realer Zweck der Leidensthat des historischen Christus §. 878—881. Bedingtheit dieses Zweckes durch die Erbsünde §. 882. Die Glaubensanschauung von der Auferstehung und Erhöhung; die kirchliche Lehre von den Ständen und Aemtern des Heilandes §. 883. 884. Uebergang zum dritten Abschnitt §. 885.

III. Abschnitt. *Die Gemeinschaft des Glaubens. Die christliche Kirche* §. 886—951 . 410

Begriff der Heilsordnung im specifischen Sinne des Christenthums §. 886. Heilsgemeinschaft, Reich Gottes im Elemente des durch Christus eröffneten Heilsbewusstseins §. 887. 888. Das Werk des historischen Christus, die Kirche §. 889. Sichtbare Kirche und unsichtbare Heilsgemeinschaft §. 890. 891. Methodologische Bemerkungen über die wissenschaftliche Ausführung des Begriffs der Heilsordnung §. 892. 893.

A) Der heilige Geist und der Glaube §. 894—904 432

Oekonomische Bedeutung des Terminus: heiliger Geist §. 894. Ausgiessung des Geistes über die Jünger §. 895. Gnadenwirkungen des Geistes in der Kirche — *gratia applicatrix* §. 896. Allgemeine dogmatische Motivirung des Glaubensbegriffs §. 897. Der Terminus Glaube im Alten und im Neuen Testament §. 898. Verhältniss dieses Begriffs zum Begriffe der religiösen Erfahrung §. 899. Nähere philosophisch-dogmatische Erörterung über den Begriff des Glaubens als wesentliches Heilselement §. 900—902. Das Verhältniss des Glaubens zu seinem gegenständlichen Inhalte und seinen geschichtlichen Voraussetzungen §. 903. 904.

B) Die kirchliche Heilsordnung und die Gnadenmittel §. 905—940 482

Allgemeine Erörterung über den Terminus Gnadenmittel §. 905.

a) Das Wort Gottes in Schrift und heiliger Ueberlieferung §. 906—912 . 484

Der kirchliche Terminus: Wort Gottes §. 906. Die zuvorkommende, vorbereitende Gnade und die Berufung §. 907. Die heil. Schrift und deren Eingebung durch den heil. Geist §. 908. 909. Kirchliche Termini

Seite

von den Eigenschaften der heil. Schrift §. 910. Zeugniss des heil. Geistes §. 911. Schriftkanon und Lehrüberlieferung §. 912.

b) Das innere Kirchenleben. Die kirchlichen Heiligthümer §. 913 —940 . 507

Bedeutung der Wörter: *μυστήριον, sacramentum*, Heiligthum §. 913. Kirchliche Mehrheit der Sacramente §. 914. 915.

α) Das Sacrament der Wiedergeburt. Die Taufe §. 916—924 517

Erinnerung an den Begriff der Wiedergeburt im heil. Geiste §. 916. Die Rechtfertigung als declaratorischer Act des göttlichen Gnadenwillens §. 917. Die Rechtfertigung als Sündenvergebung §. 918. 919. Erleuchtung und Bekehrung §. 920. Einsetzung des Taufsacraments durch den historischen Christus §. 921. Idealer Zweck dieses Sacraments §. 922. Begriff der Reinigung, zurückzuführen auf den Begriff der geistigen Wiedergeburt §. 923. Die Kindertaufe als Surrogat eines vollkräftigern, erst von der Zukunft der Kirche zu erwartenden Taufgebrauchs §. 924.

β) Das Sacrament der Heiligung. Das Abendmahl §. 925—940 560

Kirchlicher Begriff der Heiligung im Unterschiede von Rechtfertigung §. 925. Philosophische Begründung desselben auf die ethische Nothwendigkeit des Fortschritts in's Unendliche §. 926. Sündenreue und Busse §. 927. Stockung des Heiligungsprocesses in einem Theile der Sünder auch trotz erfolgter Wiedergeburt §. 928. Gebet als geistiges Element des Heiligungsprocesses §. 929. 930. Verdienst der Werke. Mystische Vereinigung der Seele mit Gott §. 931. Uebergang zum Begriffe des Altarsacramentes §. 932. Einsetzung durch Christus §. 933. Zusammenhang mit dem vorchristlichen Gebrauche der Opfermahle §. 934. Ideal-reale Bedeutung der Ausdrücke: Leib und Blut des Herrn. Erinnerung an das paulinische *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* §. 935—937. Urchristliche Abendmahlssitte und ihre Verkümmerung im kirchlichen Cultus §. 938. Aussicht auf eine dereinstige Wiederbelebung §. 939. Busse und Kirchenzucht in ihrem Verhältnisse zum Altarsacrament §. 940.

C) Die Gemeinde und das Kirchenregiment §. 941—951 617

Die Bande äusserer Lebensgemeinschaft, überall angeknüpft durch die vorchristlichen Religionen §. 941. 942. An die Stelle dieser Bande tritt im Christenthum die kirchliche Gemeinde §. 943. 944. Functionen, Stände und Aemter dieser Gemeinde, gegenüber dem allgemeinen Priesterthum ihrer Glieder §. 945. Rechtsverhältnisse innerhalb der Gemeinde und dadurch begründetes Verhältniss zum Staat §. 946. 947. Die Gemeinden als Rechtssubjecte, während die Kirche im Grossen nicht als Rechtssubject auftreten kann §. 948. Kirchlicher Rechtsverkehr und Kirchenregiment §. 949. Geschichtliche Entwickelung dieser beiden nebst Aussichten in die Zukunft §. 950. 951.

Seite

IV. Abschnitt. *Die letzten Dinge* §. 952—972 655

In der christlichen Idee des Gottesreiches von vorn herein enthalten der Begriff ihrer Vollendung in einem nach- und ausserirdischen Jenseits §. 952. Naturgemässe Stellung des eschatologischen Lehrstücks am Schlusse der Glaubenslehre §. 953. Eschatologischer Grundgedanke des Christenthums unmittelbar zurückzuführen auf dessen göttlichen Urheber §. 954. Worin dieser Grundgedanke besteht? §. 955. Das Weltgericht und seine Vollziehung durch den Sohnmenschen §. 956. Dreifache Bedeutung dieser sinnbildlichen Anschauung im Munde des evangelischen Christus §. 957. 958. Kosmologische und anthropologische Voraussetzungen der Idee des Weltgerichts §. 959. Scheol- oder Hadesvorstellung als eschatologischer Niederschlag dieser Voraussetzungen in vorchristlicher Zeit §. 960. Philosophische Entwickelung des allgemeinen Wahrheitsgehalts dieser Vorstellung §. 961—963. Fortbildung der Hadesvorstellung schon im vorchristlichen Alterthum und Aufdämmern eines weiter motivirten Glaubens an Seelenfortdauer §. 964. In diesem Glauben der Anknüpfpunct für den eschatologischen Grundgedanken des Christenthums §. 965. Auch für den Begriff einer dereinstigen Auferstehung der Gotteskinder in verklärter Leiblichkeit §. 966. Mythologische Gestalt dieses Glaubens in der christlichen Urgemeinde §. 967. Keime des Auferstehungsleibes im Zwischenzustande §. 968. Dereinstige Endkatastrophe der irdischen Welt §. 969. Geschick der Nichtwiedergeborenen §. 970. Geistleibliche Identität der auferstandenen Persönlichkeit mit der irdischen §. 971. Vollkommenheit und Seligkeit der ersteren in unendlichem Fortschritt §. 972.

DRITTER THEIL.

SOTERIOLOGIE.

ERSTER ABSCHNITT.

Die geschichtliche Genesis des neutestamentlichen Heilsbegriffs.

765. Die erste Grundwahrheit, welche durch den weltgeschichtlichen Process göttlicher Offenbarung (§. 104 f.) dem menschlichen Geschlecht zum Bewusstsein gebracht wird, ist das Dasein Gottes, eines einigen, lebendigen und persönlichen Gottes als alleinigen Weltschöpfers und obersten Herrn über alle Creatur; — das Dasein dieses Gottes in der Fülle nicht nur der metaphysischen Eigenschaften, welche den reinen Vernunftbegriff der Gottheit, sondern auch der ästhetischen und ethischen, welche, übertragen auf den Begriff eines einigen, lebendigen und persönlichen Urwesens, den Inhalt der religiösen Erfahrung des Menschengeschlechts bezeichnen (§. 481 ff.). Durch das Bewusstsein dieser Grundwahrheit wird das erste weltgeschichtliche Stadium des Offenbarungsprocesses bezeichnet; das zweite aber, das Stadium der Erfüllung dessen, was in jenem ersten Stadium nur erst noch als Weissagung enthalten ist (§. 128 ff.), wird bezeichnet durch den Begriff, welchen, auf den Vorgang des Neuen Testaments und im Sinne desselben, die Glaubenslehre der christlichen Kirche durch das Wort Heil (*σωτηρία, salus*) auszudrücken pflegt.

766. Der prägnante Gebrauch des Wortes Heil hat seine biblische Begründung zunächst und vor Allem in derselben evangelischen Wechselrede (Marc. 10, 17—27 u. Parall.), an welche sich, so viel seine biblische Begründung anlangt (§. 523), auch der ähnlich prägnante Gebrauch des Wortes gut, als Bezeichnung des ersten und allgemeinsten unter den ethischen Attributen der Gottheit, knüpft. In demselben Zusammenhange, in welchem aus dem Munde des Herrn Jesus Christus dort der Ausspruch kommt: „Niemand ist

gut, als nur der einige Gott", in demselben Zusammenhange vernehmen wir aus demselbigen Munde auch den Ausspruch: dass „Heil" nicht von Menschen, nur von Gott kommen kann. Damit ist der Begriff des Heils in ganz entsprechender Weise und in ganz entsprechender Absicht, wie der Begriff des Guten, aus der weitschichtigen Sphäre seiner relativen Bedeutung in die absolute erhoben; und eben diese Anwendung ist es, welche von da ab, vorbereitet dazu schon durch allerlei Redewendungen des Alten Testaments, von diesem Begriffe bereits der Wortgebrauch des Neuen Testaments, und in dessen Nachfolge der übereinstimmende Wortgebrauch der Kirchenlehre durch alle Zeitalter ihrer Entwickelung hindurch, gemacht hat.

Dem griechischen *σώζειν* und seinen Derivativen entsprechen im A. T. vornehmlich die von der Wurzel ישע sich ableitenden Wortgebilde; weniger die von der Wurzel שלם, denn in letzteren tritt nicht in gleichem Maasse die gegensätzliche und transitive Bedeutung hervor, wie in der ersteren. Doch werden in den griechischen Uebersetzungen des A. T. die Wörter *σώζειν*, *σωτήρ*, *σωτηρία* u. s. w. noch für mancherlei Begriffe von verwandter Bedeutung gebraucht: so z. B., was für die im N. T. zur Reife kommende Bedeutung besonders charakteristisch ist, in der Uebersetzung der Siebzig Jer. 31, 22 für חֲדָשָׁה. Zu einer so einheitlich festgestellten Bedeutung aber, wie im N. T. die genannten Wörter, gelangt im A. T. keines der von nahe oder fern entsprechenden; aus dem einfachen Grunde nicht, weil der Begriff, die grosse einheitlich ideale Gesammtanschauung, die sich allmählich aus den durch jene Wörter ausgedrückten Vorstellungen und Erlebnissen hervorbilden sollte, noch nicht vorhanden, noch nicht fertig war. Allerdings kennt bereits das A. T. einen specifisch religiösen Heilsbegriff. Es kennt einen solchen in viel schärferer Unterschiedenheit von allen Wohl- oder Lustgefühlen, welche nicht aus religiösem Grunde hervorgehen, als je sei es das religiöse oder das philosophische Bewusstsein unter den Heiden von etwas Derartigem eine Kunde besessen hat. Ja es ist, wenn man will, solcher Heilsbegriff das alleinige, überall wiederkehrende Thema aller religiösen Poesie und Contemplation im A. T.; seine Verwirklichung inmitten des menschlichen Geschlechts, inmitten des Volkes Israel der alleinige Zweck aller der gesetzgeberischen und prophetischen Thätigkeit, deren stetiger Verlauf den geschichtlichen Grundinhalt dieses grossen, volksthümlichen Urkundenbuches ausmacht. Denn das Wesen solches Heiles hängt nach alttestamentlicher Grundanschauung in alle Wege an dem B u n d e, den Jehova mit dem Volke Israel geschlossen hat (§. 758 f.); Heil ist überall nur innerhalb des geschichtlichen Lebenskreises, welcher durch den Begriff des Bundes bezeichnet ist, und auch innerhalb dieses Lebenskreises nur, wiefern

der Bund von den Gliedern des Bundesvolkes gehalten wird. Ueber das Vorhandensein eines solchen Heilsbegriffs, eines solchen Heilsbewusstseins kann einem Kenner des A. T. kein Zweifel sein, so wenig auch der Inhalt desselben bereits in eine dogmatische Lehrformel gefasst ist. Aber der Begriff selbst ist dort noch ein flüssiger, ein schwebender; eben so flüssig, so schwebend, wie die unübersehbar mannichfaltigen Worte und Wendungen des Ausdrucks, wodurch er bezeichnet wird. Er hat zu seinem Hintergrunde noch überall das leibliche Wohl, das irdische Lebensglück der Glieder des Bundesvolkes. Sein Inhalt ist, oder als sein Inhalt erscheint zunächst eben nur die Sicherung, die Befestigung dieses Wohles, dieses Lebensglücks. Dass aus dieser Sicherung und Befestigung ein neues, qualitativ und specifisch von dem so gesicherten und befestigten unterschiedenes Wohl und Lebensglück hervorgeht, oder dass umgekehrt jene Sicherung, jene Befestigung überhaupt nur erfolgen kann in Kraft des Erwerbs, in Kraft des Besitzes von Gütern höherer Art, als die so gesicherten und befestigten: das macht sich zwar dem durch die höhere Stufe des Offenbarungsbewusstseins, welche erst mit dem Christenthum eingetreten ist, aufgeklärten Leser so zu sagen auf jedem Blatte auch der alttestamentlichen Offenbarungsurkunden bemerklich; aber es wird der Unterschied dieser höhern Güter von jenen niederen, durch sie gesicherten und befestigten, doch nicht im A. T. selbst zum ausdrücklichen Bewusstsein gebracht. Immerhin zwar fehlt es nicht an Ausdrücken für diese höhern Güter, und der Gebrauch, der von diesen Ausdrücken gemacht wird, ist ein hinlänglich energischer, dass auch das Neue Testament fast durchgehends sie, oder die ihnen äquivalenten der griechischen Sprache, zum Behufe der nähern Bezeichnung s e i n e s Begriffs von der Beschaffenheit der wahren Heilsgüter hat beibehalten können. Aber durch keinen dieser Ausdrücke wird doch die Vorstellung des Heiles selbst in der Weise von jenem ihrem Hintergrunde, von der Vorstellung des sinnlichen Wohles, des Lebensglücks, in der Weise abgelöst, wie der wahre Heilsbegriff dies verlangt. Solche Ablösung nun, eben sie konnte, auch dem alttestamentlichen Offenbarungsbewusstsein gegenüber, nur durch eine neue Offenbarungsthat erfolgen, und jenes grosse, urkundlich bezeugte Wort des evangelischen Christus, auf das wir uns im Obigen beriefen, ist ohne Zweifel eine der prägnantesten, charakteristischsten Erweisungen der in der Person dessen, der es gesprochen hat, vollzogenen Offenbarungsthat. Wir hatten schon zu wiederholten Malen Veranlassung, auf die Bedeutsamkeit des Umstandes hinzuweisen, dass Begriffe von einer in gleicher Weise, wie wir dies hier von dem alttestamentlichen Begriffe des Heils bemerklich machten, unsicheren, flüssigen oder schwebenden Bedeutung mit Einem Schlage durch ein mächtiges, von Jesus Christus persönlich gesprochenes Wort zu einer festen, gleichsam krystallischen Gestalt und Bedeutung zusammengeronnen sind. So z. B. der Begriff des „Guten“ (§. 523); so nicht minder der Begriff

des „heiligen Geistes“ (§. 390. §. 701); und auch was in Bezug auf die Feststellung des Vaternamens für die Gottheit als solche, des Sohnesnamens für die einheitliche Offenbarung und Bethätigung der Gottheit des Vaters in der creatürlichen Welt, des Namens „Himmelreich“ für die, selbst göttliche, Gemeinschaft der „Kinder“ oder „Söhne“ Gottes, durch Christus geschehen ist (§. 283 ff. §. 380 ff.): auch das Alles kann mit gutem Recht hieher gezogen werden. Sie, die in solcher Weise festgestellten und gestalteten, in ihrer so befestigten Gestalt dem religiösen Gesammtbewusstsein der Menschheit für alle Zeiten einverleibten Begriffe, sie alle, sammt den urkräftigen und gewaltigen Worten, durch welche ihre Feststellung und Gestaltung bewirkt worden ist, sind Momente, wesentliche, organische Lebensmomente der in sich einigen und untheilbaren, durch Jesus Christus vollzogenen Offenbarungsthat. Sie selbst, diese Offenbarungsthat, kann als das, was sie ist, in ihrer Wahrheit und Wirklichkeit, in ihrem unendlich reichen Gehalt, nicht wissenschaftlich erkannt und gewürdigt werden, ohne dass diese so wesentlich in ihr enthaltenen, so unabtrennbar ihr zugehörigen Momente in der vollen Integrität ihrer Bedeutung zum Bewusstsein gebracht werden. Der historische Christus und die in seiner Person vollzogene Offenbarungsthat ist zum nicht geringen Theil eben deshalb in aller bisherigen Theologie eine so unklare, nebelhafte Gestalt geblieben, weil alle bisherige Theologie es unterlassen hat, sich und ihren Jüngern diese Momente mit der Bestimmtheit, wie ihre Aufgabe es erfordert, zum Bewusstsein zu bringen; weil sie es vorgezogen hat, die Begriffe, von denen hier die Rede ist, als fertige Kategorien hinzunehmen, ohne sich um ihren Ursprung zu kümmern, da doch, wie Gott nur aus seinen Werken, so Christus nur aus den Worten, die er gesprochen, nur aus den Gedanken und Begriffen, die von allen Menschen Er zuerst für das menschliche Bewusstsein gewonnen hat, erkannt zu werden vermag.

In die Reihe dieser Gedanken und Begriffe gehört also auch der Begriff des „Heiles“; in die Reihe der epochemachenden Lebensworte, welche in der hier bezeichneten Weise das Wesen der in seiner Person vollbrachten Offenbarungsthat aufzuklären dienen, der Ausspruch, dass Heil „bei Menschen“ unmöglich ist, möglich nur „bei dem Gott, bei welchem Nichts unmöglich“. Wie änigmatisch auch, seiner buchstäblichen Fassung nach, dieser Ausspruch, gleich allen ähnlichen Aussprüchen des Göttlichen gehalten ist: über seinen Sinn, über seine Absicht kann kein Zweifel sein. Was dem alttestamentlichen Religions-Bewusstsein sich als noch unklares, nebelumhülltes Ziel einer Heilsverheissung vorgestellt hatte, die Jehova in Folge des mit seinem Volke geschlossenen Bundes demselben zu Theil werden liess: das wird durch dieses grosse Wort zur Klarheit eines Begriffs erhoben, über dessen wahren Inhalt fortan keine Irrung möglich ist. Es wird dazu erhoben; freilich nicht unmittelbar, nicht durch das gesprochene Wort für sich allein, ausserhalb seines Zusammenhangs mit den übrigen

Worten und Thaten des Göttlichen. Das Wort für sich allein ist, um es noch einmal zu sagen, wie alle Worte seines gleichen, ein Räthselwort; aber die Auflösung des Räthsels ist gegeben in dem grossen Ganzen der Offenbarungsworte und Offenbarungsthaten, dem es als lebendiges Glied sich einverleibt. An dieses Ganze wird es direct angeknüpft durch den Zusammenhang des Gesprächs, dessen Schluss es bildet. Derselbe Gott, welcher hier als alleiniger Quell des „Heiles" bezeichnet wird: er ist gleich im Eingange des Gespräches als der „allein Gute" bezeichnet worden. (Ueber die abweichende Lesart des Matthäustextes verweise ich auf die Bemerkung in meiner Schrift über die Evangelienfrage, S. 165 f.) Damit ist ein Wink gegeben, die einheitliche, ideale Gestaltung des Heilsbegriffs in Zusammenhang zu bringen mit der ebenso einheitlichen Gestaltung der Idee des Guten als ethischen Grundattributes der Gottheit und eben damit zugleich oberster Grundbestimmung für Inhalt und Beschaffenheit des Zweckes der Weltschöpfung. Der weitere Verlauf des Gespräches aber hat zu seinem Hauptthema den Begriff des „ewigen Lebens" und des „Gottesreiches". Es fehlt nicht an einer ausdrücklichen Verknüpfung dieses Begriffs mit seinen alttestamentlichen Voraussetzungen. Nur die Erfüllung der „Gebote" eröffnet das Thor zum ewigen Leben, zum Himmelreiche. Aber durch diese Vorbedingung ist eben nur die Pforte aufgethan; die Kraft, die Fähigkeit zum wirklichen Eintritt hängt noch an ganz anderen Bedingungen. Nur eine reine und vollständige Entsagung, eine vorbehaltlose Entäusserung jedwedes Anspruchs auf Genuss und Besitz jener irdischen Güter, welche im alttestamentlichen Heilsbegriff noch als Voraussetzung inbegriffen waren, kann solche Kraft, solche Fähigkeit verleihen. Sie selbst nun, diese Kraft der Entsagung, der Verzichtleistung auf alles im irdischen Dasein Werthgeschätzte: sie ist das für den Menschen, für den natürlichen Menschen als solchen Unmögliche, nur durch ausdrückliche Schöpferthätigkeit, durch ausdrücklichen Gnadenwillen der Gottheit zu Ermöglichende, wodurch dann auch der Erwerb, der Besitz des wahren Heiles für den Entsagenden nicht blos als ein Mögliches, sondern sogleich als ein Wirkliches gesetzt wird. — Solchergestalt wird man es gerechtfertigt finden, wenn wir behaupten, dass durch jenes unscheinbare, aber in seiner Unscheinbarkeit über allen Ausdruck erhabene und gewaltige Wort dem Heilsbegriffe die Stelle angewiesen ist, welche er in dem grossen organischen Lehrganzen der in Christus vollendeten Gottesoffenbarung einzunehmen hat; und mit dieser Stelle zugleich seine wahre Bedeutung, sein Vollgehalt.

767. In dem Begriffe des Heils, so wie derselbe sich, bezeugt durch den eben angedeuteten Wortgebrauch, zuerst im neutestamentlichen Offenbarungsbewusstsein, und sodann auch in der Lehre der christlichen Kirche festgestellt hat, — des ausdrücklich dem menschlichen Geschlechte von seinem Schöpfer zugedachten und durch die

Offenbarungsthaten dieses Schöpfers angebahnten Heiles, — in diesem Begriffe ist als durchgehende Voraussetzung enthalten die Bestimmung der Glieder dieses Geschlechtes zu persönlicher Unsterblichkeit. Die Offenbarungsthat, die in der Person des Herrn Jesus Christus erfolgt ist, die Offenbarung des Neuen Testamentes hat nach dieser Seite zu einem ihrer wesentlichen Momente eben dies, dass sie diese Voraussetzung zum Bewusstsein bringt. Durch sie, durch diese Offenbarung, sind die vorbereitenden Elemente eines ächt religiösen, dem Vollgehalte religiöser Gesammterfahrung des menschlichen Geschlechts entsprechenden Unsterblichkeitsglaubens, wie solche in vielfältigster Gestaltung und Lebensregung über die Religionen des vorchristlichen Alterthums, nicht des alttestamentlichen nur, sondern auch des heidnischen, ausgestreut waren, in ein einheitliches Bewusstsein zusammengefasst und zu dem fortan als unverlierbarer Bestandtheil in jedes christliche Glaubensbewusstsein eingehenden Begriffe des „ewigen Lebens“ (*ζωὴ αἰώνιος*) ausgeprägt.

In dem vorhin angeführten evangelischen Gespräche bildete die Anknüpfung des neu im religiösen Bewusstsein festzustellenden Heilsbegriffs an den sittlichen Lehrgehalt der alttestamentlichen Offenbarung ein zwar keineswegs unwesentliches, aber doch, für das Ganze der dort ausgesprochenen Gedankenverbindung, immer nur untergeordnetes Moment. Dem gegenüber haben wir für den in eben dieser Gedankenverbindung als nothwendige Voraussetzung liegenden Begriff persönlicher Fortdauer und Unsterblichkeit des zum „Heile“ berufenen Menschengeistes einen andern Ausspruch, dessen nicht minder prägnanter, inhaltschwerer Sinn ganz aufgeht in die, auch hier wieder in ein einfaches, aber eben durch diese seine Einfachheit wahrhaft erhabenes Wort zusammengedrängte Anknüpfung des von Jesus Christus neu verkündigten Unsterblichkeits- und Auferstehungsglaubens an die religiösen Grundanschauungen des Alten Testaments. Als einen solchen nämlich erkenne ich den Ausspruch Marc. 12, 26 f. und Parall. — Ich halte es nach allen Prämissen meiner Darstellung nicht für nöthig, in eine umständliche Polemik einzugehen gegen die trübselige Auffassungsweise, welche, die „vorzügliche Aechtheit“ dieses Ausspruchs nur aus dem Grunde anerkennend, „weil er so ganz im Geist und Ton damaliger rabbinischer Dialektik gehalten ist,“ in demselben nichts, als eben nur einen Fechterstreich dieser Dialektik erblicken will. Nur Folgendes möge nach dieser Seite hin hier in der Kürze bemerkt sein. Es ist wahr, dass in den Schriften des Talmud Stellen in nicht geringer Anzahl vorkommen, welche von der Selbstbezeichnung des Jehova gegen Moses als „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“ einen ähnlichen Gebrauch machen, wie hier Christus. Aber wer die leichte

Mühe nicht scheut, diese talmudischen Sentenzen zu vergleichen z. B. etwa mit dem Gedankengange des Philon in der Schrift *de Profugis*, welcher so vielfach an die alttestamentlichen Zielpunkte des evangelischen Ausspruchs anstreift und nichtsdestoweniger, bei aller Hinneigung zu einer speculativen Unsterblichkeitslehre, um ganze Weltweiten von der so gewaltig eindringenden Pointe desselben entfernt bleibt, oder mit andern sinnesverwandten Partien der philonischen Schriften: der wird schwerlich noch daran zweifeln können, dass die Rabbinen des Talmud ihre Deutung oder Benutzung der Stelle Exod. 3, 6 von keinem Andern, als eben von dem evangelischen Christus entlehnt haben können. Oder will man uns im Ernst glauben machen, dass ein solches Wort, wie: „er ist ein Gott der Lebendigen, und nicht der Todten!" auch könne eine Ausgeburt rabbinischer Klügelei und Sophistik sein? Ich hoffe vielmehr, dass jeder nicht ganz gegen den Geist, der im Evangelium weht, Verblendete mir beistimmen wird, wenn ich behaupte, dass ein solches Wort eben so wenig von Einem gesprochen werden konnte, der in der unbefangenen Meinung stand, die Unsterblichkeit der menschlichen Seele sei wirklich schon als Dogma im A. T. enthalten, wie von Einem, der mit pharisäischer Absichtlichkeit darauf ausgegangen wäre, ein solches Dogma in die heiligen Schriften einzuschmuggeln. Es ist eben das Wort eines überlegenen Geistes, der das volle, klare Bewusstsein hat, wie der Begriff dieser Unsterblichkeit im A. T. sowohl enthalten, als auch nicht enthalten ist, enthalten als nothwendige Consequenz aus den Prämissen des alttestamentlichen Glaubens, nicht enthalten, wiefern solche Consequenz doch nicht ausdrücklich dort bereits gezogen ist. In diesem Bewusstsein, welches dem Herrn Christus zuzuschreiben nach den vorliegenden authentischen Zeugnissen die vollste historische Berechtigung vorhanden ist, liegt allerdings als wesentliches organisches Moment seiner Genesis der zu der Zeit, da Christus auftrat, in der theologischen Bildung des jüdischen Volkes geschichtlich vorhandene, nur von den archaistischen Vorurtheilen der sadducäischen Secte noch bekämpfte Lehrbegriff, welchen wir nach der Seite seiner philosophischen Elemente in der Theologie der jüdisch-alexandrinischen Schule, nach der Seite seiner Verknüpfung mit den Elementen des volksthümlichen Offenbarungsglaubens in der Doctrin der pharisäischen Secte am Vollständigsten entwickelt antreffen. Es liegt daher auch mittelbar darin, als geschichtliche Voraussetzung, obwohl nicht als thatsächliche Inhaltsbestimmung oder als gegenständliches Moment dieses Bewusstseins selbst, der gesammte Process der Entstehung und allmählichen Ausbildung eines philosophischen Unsterblichkeitsglaubens, dessen geschichtlicher Träger das religiöse Bewusstsein nicht des israelitischen Volkes, sondern der heidnischen Völker war; denn mit den Ergebnissen dieses Processes hatte in dem geistigen Wechselverkehr und Bildungsaustausch der letzten vorchristlichen Jahrhunderte das jüdische Religionsbewusstsein sich bereichert. In diesem Sinne sind wir nicht allein berechtigt, wir sind auch wissen-

schaftlich genöthigt, das Bewusstsein, welches sich in den Lebensworten des evangelischen Christus ausspricht, als die reife Frucht jenes weltgeschichtlichen Bildungsprocesses anzusehen, dessen Verlauf nur theilweise mit dem Verlaufe des geschichtlichen Processes der göttlichen Offenbarung im engern Wortsinne zusammenfällt. Wir haben bereits in einem frühern Zusammenhange (§. 700) die Bemerkung gemacht, dass es in der Natur des alttestamentlichen Offenbarungsprocesses lag, jene Keime und Anfänge des Unsterblichkeitsglaubens, die allerdings auch dort nicht ganz fehlen, zurückzudrängen vielmehr, als ihre Entwickelung zu begünstigen, und dass nach dieser Seite der religiöse Entwickelungsgang einiger heidnischen Völker einen unleugbaren Vorsprung vor dem „Volke des Jehova" gewonnen hat. Es ist nicht blos das allgemeine Wesen der philosophischen Speculation als solcher, nicht blos die im Elemente dieser Speculation erhöhte Intensität der reinen Denk- oder Vernunftthätigkeit, was unter dem hellenischen Volke die Ausbildung einer verhältnissmässig schon weit vorgeschrittenen philosophischen Unsterblichkeitslehre ermöglichte, zu einer Zeit, als unter den Israeliten der Unsterblichkeitsglaube nur höchstens noch als Ahnung, als dunkler Gemüthsdrang vorhanden war. Es sind ausdrücklich auch Momente der in die Bilderwelt mythologischer Imagination hineingelegten Erfahrung und Anschauung, theils den Hellenen mit sämmtlichen Völkern arischen Stammes, und auch mit Aegyptern und Phöniciern gemeinsame, theils aber ihnen eigenthümliche; die einen sowohl als die andern zu Tage gefördert und liebevoll gepflegt durch das allen mythologischen Religionen gemeinschaftliche Streben nach Ineinsbildung des Göttlichen mit dem Creatürlichen und Menschlichen, mehr, als in den ersten Stadien des monotheistischen Offenbarungsglaubens die dort vorwaltende Unterscheidung und Abtrennung des Göttlichen von dem Creatürlichen und Menschlichen dies zuliess. Es sind, sage ich, solche Momente thatsächlicher, lebendiger Religionserfahrung und Religionsanschauung, von welchen die unter den Hellenen neu aufkeimende und fröhlich emporstrebende Speculation Besitz ergriffen und sie zu einem wissenschaftlich motivirten, fortschreitender Durchbildung fähigen Lehrbegriffe von der Bestimmung des menschlichen Seelenwesens zu persönlicher Fortdauer auch über den irdischen Tod hinaus entwickelt hatte. Wenn in den späteren Jahrhunderten des nachexilischen Zeitalters die hellenische Speculation mit ihren, dem altisraelitischen Monotheismus fremden eschatologischen Lehren, und wenn gleichzeitig oder schon früher die bis dahin noch nicht speculativ verarbeiteten eschatologischen Anschauungen der Zendreligion und vielleicht noch anderer asiatischer, in dem jetzt mehr und mehr der allgemeinen Weltbildung sich öffnenden Judenthum eine Stätte fanden, eine solche Stätte, welche mehr als irgend eine andere, dem geschichtlichen Ursprunge dieser Lehren näher liegende, ihnen eine Macht über die Gemüther des Volkes sicherte: so ist dies sicherlich nicht als ein Werk des Zufalls anzusehen. Wir erkennen darin den Drang des

durch die monotheistische Offenbarung in dem israelitischen Volke geweckten und befestigten Religionsbewusstseins, sich seinen gegenständlichen Inhalt zu ergänzen und zu vervollständigen, ausdrücklich nach der Seite jener eschatologischen Bestimmungen hin. Wir erkennen denselben, nicht auf die eschatologische Erkenntniss allein, sondern mit ihr zugleich auch auf andere Erkenntnissbestimmungen, die gleich dieser in wirklich entscheidender und durchgreifender Weise nur durch eine neue Offenbarungsthat, für das Gesammtbewusstsein des menschlichen Geschlechts gewonnen werden konnten, gerichteten Drang, welcher auch nach Entstehung des Christenthums sich durch alle seitdem abgelaufenen Jahrhunderte hindurch fortwährend in dem Judenthume, trotz seines Widerstrebens gegen die aus seiner eigenen Mitte heraus erfolgte Offenbarungsthat in tausendfältigen Symptomen kundgegeben hat und noch immer kund giebt; den Drang, in welchem Erscheinungen der Art, wie z. B. die in ihrer welthistorischen Bedeutung noch gar nicht hinreichend gewürdigte der Kabbala, allein ihre Erklärung finden. — Also, um es noch einmal zu sagen, die aus dem Zusammenwirken jener sämmtlichen von Aussen hinzugetretenen Elemente in der Atmosphäre alttestamentlicher Offenbarungsreligion hervorgehende Bewusstseinsgestaltung, der eschatologische Lehrbegriff des gleichzeitigen, durch die Einflüsse hellenischer Speculation und orientalischer Theosophie neu und eigenthümlich ausgeprägten, obgleich der Unmittelbarkeit und Naturfrische urisraelitischer Religionsanschauung weit entfremdeten jüdisch-theologischen Bildung: diese Bewusstseinsgestaltung und dieser Lehrbegriff sind allerdings für jenes von Christus gesprochene Wort die factische Voraussetzung. Ohne sie, ohne diese Voraussetzung würden wir auf ein geschichtliches Verständniss der anthropologisch-eschatologischen Grundanschauung des Christenthums verzichten müssen. Aber dieses geschichtliche Verständniss ist und bleibt darum nicht minder eben nur die eine Seite des ganzen und vollen Verständnisses der Offenbarungsthat, die in jenem erhabenen Worte enthalten ist, und es ist ein verhängnissvoller Irrthum der neueren naturalistischen Kritik, wenn sie in der Erkenntniss nur des historischen Zusammenhangs das ganze, das volle Verständniss zu haben meint. Die eschatologische Wahrheit, welche sich in den Lebensworten des evangelischen Christus ausspricht, ist über die Eschatologie der Pharisäer und der jüdischen Alexandriner genau eben so weit erhaben, wie dieser Christus selbst über die Juden seiner und aller nachfolgenden Zeiten erhaben ist.

768. Dass Gott, der Gott des Volkes Israel, der „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs," ein Gott der Lebendigen ist und nicht der Todten: mit diesem grossen Worte, welches zugleich den Begriff dieses Gottes über jedwede Beschränkung eines nur volksthümlichen Religionsbewusstseins emporhebt, ist, nicht in der Weise philosophischer Speculation, sondern religiöser Intuition, in der Weise

ächter, leibhaftiger Gottesoffenbarung, der metaphysische Hintergrund des Heilsbegriffs in ganz entsprechendem Sinne zu Tage gebracht, wie durch das ähnlich grosse Wort, welches in der Erzählung des alten Geschichtschreibers Gott zu Mose spricht (Exod. 3, 14), der metaphysische Hintergrund des Gottesbegriffs (§. 374): Es ist der Begriff des Lebens, des ewigen Lebens (*ζωὴ αἰώνιος*), dessen Inhalt wir hier unmittelbar aus dem Munde des Göttlichen als den Endzweck der Schöpfung, als das ausdrücklich in den Gliedern des menschlichen Geschlechts als „Kindern Gottes", als „Söhnen des himmlischen Vaters" zu verwirklichende Schöpfungsziel verkündigen hören. Es ist derselbe Begriff, welcher in Folge dessen auch von den Jüngern des Herrn als ein Grundbestandtheil der ihnen übertragenen Heilsverkündigung erfasst und verkündigt worden ist.

Auch im Alten Testament bereits haben mehrere Derivativa des Wurzelwortes חיה (dessen ursprüngliche Identität mit היה wohl kaum dürfte in Abrede gestellt werden können) eine vielfältig variirte prägnante Bedeutung. Aber die ausdrückliche Bedeutung von ewigem, unsterblichem Leben der Creatur, unmittelbar entsprechend dem neutestamentlichen *ζωή*, *ζωὴ αἰώνιος*, so wie auch der Bedeutung des Wortes *ζῆν* in dem berühmten Fragmente des Sophokles, welches von den Segnungen der eleusinischen Mysterien handelt, hat nur das Wort חיים als Prädicat jenes mythologischen Paradiesesbaumes, dessen Andenken uns nach seiner ersten Erwähnung Gen. 2, 3 in allen übrigen Urkunden des A. T. nicht wieder begegnet. Auch in der Urkunde selbst, die uns dieses Bild erhalten hat, ist die Anwendung des Wortes „Leben" in den Stellen Gen. 2, 7 und 3, 20 zwar eine nicht minder prägnante, aber keineswegs eine auf denselben Sinn direct abzielende. Vorbereitet aber und angebahnt ist dieser Sinn vor Allem in der Stellung, welche das A. T. dem Begriffe des Lebens als Prädicat der Gottheit giebt, in ausdrücklicherer und energischerer Weise, als irgend ein heidnisches Religionsbewusstsein dies gethan hat in Bezug auf seine Götter (vergl. §. 377). Hier gestaltet sich der Begriff des Lebens ganz von selbst zum Begriffe des ewigen Lebens; doch eben nur des ewigen Lebens der Gottheit als solcher. Die Anschauung des Inhalts, der in diesen Begriff hineingelegt ist, erhält eine Tragweite, wodurch für das weiter vordringende Religions- und Offenbarungsbewusstsein die Fähigkeit gewonnen wird, auch den Gegensatz zu überwinden, welcher eben durch das ihm inwohnende Moment der Ewigkeit zwischen den in der Gottheit vorausgesetzten und den in der Creatur erfahrungsmässig beobachteten Lebenserscheinungen fürerst noch bestehen bleibt. — Von anderer Seite ist eben dieser Ueberwindung vorgearbeitet durch die Verbindung, in welche auch schon das A. T. den Begriff des Lebens mit dem ihm eigenthümlichen, auch seinerseits in

dem Processe seiner Ausbildung noch nicht bei dem Ziele, welches er erst im Neuen Testament erreicht, angekommenen Heilsbegriffe setzt. So unter andern in den prägnanten Stellen des Deuteronomium: 4, 4. 30, 15. 19. 20. In der letzten (mehrfach, und auch von Luther, unrichtig übersetzten) Stelle heisst es von Jahve: er ist dein (des Volkes Israel) Leben (כִּי הוּא חַיֶּיךָ). Allerdings wird Gott damit als Heilsquell für das Volk nur noch im alttestamentlichen, nicht im neutestamentlichen Sinne, nicht als Quell eines ewigen Heiles, bezeichnet; aber wie nahe war damit der Schritt auch zu dieser Bezeichnung gelegt, sobald dafür nur die annoch erforderlichen Prämissen gewonnen waren! Das A. T. kennt einen „Weg des Lebens" (אֹרַח חַיִּים Ps. 16, 11. Sprüchw. 2, 19. 5, 6. — *ὁδὸς πρόσφατος καὶ ζῶσα* Hebr. 10, 20). Solcher Weg, obgleich er für das eigene Bewusstsein der Dichter, die sich dieses Ausdrucks bedienen, noch ganz innerhalb des irdischen Lebenskreises liegt, ist doch in Wahrheit schon, wiefern in jenem Ausdruck sich das Bewusstsein des absoluten Gegensatzes zwischen Gut und Bös spiegelt, der Weg des ewigen Lebens, er, den Alle wandeln, welche in diesem Bewusstsein wandeln. So konnte denn, sobald einmal durch den Weltverkehr mit andern Culturvölkern der Unsterblichkeitsgedanke in die israelitischen Bildungskreise übertragen war, die ausdrückliche Deutung des Gebrauchs, welchen das A. T. so vielfach von dem Begriffe des „Lebens" macht, auf ein ewiges Leben nicht ausbleiben. Wir begegnen derartigen Deutungen auf das Vielfältigste in den Schriften des Philon, dessen gesammte, nicht von ihm zuerst eingeschlagene Behandlungsweise der heiligen Schriften seines Volkes ihn nothwendig auf dieselben hinführen musste. Wie gross aber nichtsdestoweniger der Abstand zwischen dem Sinne dieser Deutungen und dem erhabenen Sinne des neutestamentlichen Begriffs der *ζωὴ αἰώνιος* bleibt: darüber kann uns eine sehr bemerkenswerthe Stelle des eben genannten Schriftstellers einen Wink geben. In der Schrift, welche die Frage zu beantworten unternimmt, wer als Erbe göttlicher Dinge zu betrachten sei, unterscheidet Philon (*Opp. ed. Mang. I, pag.* 479) drei Arten des Lebens: ein göttliches, ein creatürliches, und ein aus diesen beiden gemischtes (*ζωῆς τριττὸν γένος, τὸ μὲν πρὸς θεὸν, τὸ δὲ πρὸς γένεσιν, τὸ δὲ μεθόριον, μικτὸν ἀμφοῖν*). Von dem göttlichen sagt er ausdrücklich, dass es nicht zu uns herabsteigt, noch mit den Nothwendigkeiten der körperlichen Natur sich verwickelt (*τὸ μὲν οὖν πρὸς θεὸν, οὐ κατέβη πρὸς ἡμᾶς, οὐδὲ ἦλθεν εἰς τὰς σώματος ἀνάγκας*. Wer, der einen offenen Sinn hat für das Wesen des von Christus verkündigten Heiles, kann diese Worte lesen, und nicht sogleich die unermessliche Kluft gewahr werden, welche ihren Sinn abtrennt von Sinn und Inhalt dieses Heilsbegriffs? Auch Christus, indem er den lebendigen Gott der alttestamentlichen Offenbarung zugleich als einen Gott der Lebendigen erfassen lehrte, ging auf den Begriff der *ζωὴ πρὸς θεόν* zurück, welche als Grundanschauung jenes Offenbarungsbewusstseins auch

dem Jünger der alexandrinischen Philosophenschule nicht entgangen war. Aber wie ganz anders gestaltet sich in seinem von dem Licht einer neuen Offenbarung durchklärten Selbstbewusstsein der Inhalt dieses Begriffs! — In wieweit bereits durch ihn selbst das Wort „Leben" zum typischen Ausdruck für diesen Inhalt, für den Begriff eines allerdings „zu uns herabgestiegenen und mit den Nothwendigkeiten der körperlichen Natur verwickelten," aber auch in dieser Verwicklung die ungeschwächte Integrität seiner Abkunft von dem Ewigen und seiner Bestimmung zur Ewigkeit behauptenden Lebens ausgeprägt worden ist: darüber werden allerdings nur diejenigen eine vollständig ausreichende Rechenschaft zu geben sich getrauen, welche sich einer unmittelbaren Identität der johanneischen Ausdrucksweise mit der eigenen Ausdrucksweise des Herrn versichert halten. In der Redeweise des Herrn bei den Synoptikern ist nur der Ausdruck „Himmelreich" oder „Gottesreich" der eigentlich typische für die Fülle des Inhalts, welchen Evangelium und Brief des Johannes in das Wort *ζωή*, *ζωὴ αἰώνιος* hineinlegen. Dieses Wort selbst kommt, ebenso wie *σώζεσθαι*, *σωτηρία*, nur gelegentlich, zwar in prägnantem Zusammenhange, aber doch nicht als ein typisches, in dem Munde des synoptischen Christus vor; ein typisches ist es nur bei Johannes. Indess, so wenig wir auch unserseits die johanneischen Christusreden in wörtlicher Authentie den synoptischen gleichzustellen uns im Stande finden (§. 177): dessen halten auch wir uns versichert, dass unmittelbar und ohne Zwischenglieder ein Strahl jener Offenbarung, die in dem Selbstbewusstsein des Göttlichen jene Umgestaltung des Lebensbegriffs bewirkte, in die Typen der johanneischen Redeweise eingedrungen ist. Schon die Worte Joh. 1, 4: „in ihm war Leben, und das Leben war das Licht der Menschen," schon diese Worte sind nicht nur im Sinne dieser Offenbarung gesprochen, sondern unmittelbar vom Geiste und von der Kraft derselben eingegeben. Wie, nach einer früher von uns gemachten Bemerkung (Band II, S. 365), der Anlass zu dem neutestamentlich-typischen Gebrauch des Wortes „Geist" in dem alttestamentlichen Ausspruche Gen. 2, 7 gegeben war: so war in eben diesem Ausspruche auch der Anlass gegeben zu einem ähnlich typischen Gebrauche des Wortes „Leben", und die Bedingungen, diesem Anlass Folge zu geben nach der einen wie nach der andern Seite, liegen gleicherweise in der Einen neuen Offenbarungsthat des historischen Christus, gesetzt auch dass in Bezug auf das eine jener Worte der nächste Urheber dieses Gebrauchs nicht der Meister selbst, sondern erst de Jünger sollte gewesen sein.

769. Die zwei durch eine doppelte Gemeinsamkeit des Inhalt und der Wortbezeichnung einander so nahe gerückten Begriffe, de Begriff des ewigen Lebens in Gott und der Begriff des ewigen Lebens im persönlichen Menschengeiste, sind durch die Lehraussprüch

des evangelischen Christus noch in eine näher bestimmte, ausdrücklichere Beziehung zu einander gesetzt. Sie sind es durch die zunächst bildlichen, aber einen scharf ausgeprägten begrifflichen Sinn im Hintergrunde zeigenden Ausdrücke einer Zeugung oder Geburt aus Gott, einer Sohnschaft oder Kindschaft Gottes, welche von dem persönlichen Menschengeiste in sofern, aber ausdrücklich nur in sofern prädicirt wird, als Gott, welcher seinerseits ausdrücklich um dieser Beziehung willen im Munde eben dieses Christus den Namen des Vaters, des himmlischen Vaters trägt, durch eine von Ewigkeit her vorbereitete, aber zu bestimmter Zeit in Wirklichkeit tretende Schöpferthat das Leben, das von Ewigkeit zu Ewigkeit in seiner Persönlichkeit umschlossen ist, zum Gegenstand einer Mittheilung an die persönliche Menschencreatur macht. Ausdrücklich an den Begriff solcher Mittheilung, an die Voraussetzung solcher Schöpferthat finden wir in dem grossen Zusammenhange des Offenbarungsbewusstseins, dessen erster, von Gott selbst dazu ersehener und durch eben jene Schöpfungsthat ausgerüsteter Träger in der Geschichte des irdischen Menschengeschlechtes der Herr Jesus Christus ist, den Begriff des inmitten dieses Geschlechts zu verwirklichenden Heiles anknüpft.

Weder das Prädicat eines „Vaters" ist allerdings dem A. T. schlechthin unbekannt für den „Gott der Väter" (§. 381), noch ist solches der Ausdruck „Sohn Gottes", „Söhne" oder „Kinder Gottes" für Wesen, die auf der einen Seite von Gott in Abhängigkeit, auf der andern zu seinem Wesen in einer gewissen Verwandtschaft stehen. Und so findet sich denn auch, dem entsprechend, von einem heiligen Dichter mit einer Emphase, die auf die Gestaltung des specifischen Ausdrucks christlicher Gedankenbildung nicht ohne Einfluss bleiben sollte, dem Jehova selbst an eines der so von ihm bevorzugten Geschöpfe der Zuruf in den Mund gelegt: „mein Sohn bist du, ich selbst habe an diesem Tage dich gezeugt" (Ps. 2, 7). Aber das Wort „Vater" dient mit nichten dort schon als Name für die Gottheit. Erst für die Zukunft wird von einem der grossen Propheten Israels die Anrufung Gottes unter dem Vaternamen, und mit ihr die unvergängliche Dauer des so befestigten Gottesbewusstseins geweissagt אָבִי תִּקְרְאִי־לִי וּמֵאַחֲרַי לֹא תָשׁוּבִי Jer. 3, 19). Desgleichen ist auch der Ausdruck בְּנֵי אֱלֹהִים ein typischer nur für die noch nicht als selbstständige persönliche Creatur aus dem Gemüthe der Gottheit heraustretende Heerschaar des Himmels (§. 520; auch Gen. 6, 2 begründet hievon keine Ausnahme: §. 671). Auch in dem Begriffe dieser Heerschaar weist jener typische Ausdruck allerdings auf ein darin eingeschlossenes Analogon der Begriffe von Zeugung und Geburt; doch ist es der Process nur einer

idealen, nur einer Gedankenerzeugung, was, wie wir an seinem Orte ausführlicher nachgewiesen haben, hier in Frage kommen kann. Die Berechtigung, den Begriff solches idealen, im Innern der Gottheit vorgehenden Zeugungsprocesses, des Processes, wie wir uns nach der dort von uns festgestellten Bedeutung dieses Wortes ebenso einfach als unzweideutig ausdrücken können, der innergöttlichen Natur, als einen wirklich in der Schrift enthaltenen, zur Vollständigkeit ihres Anschauungskreises wesentlich gehörigen und also keineswegs etwa nur aus einem andern Anschauungskreise in den ihrigen hineingetragenen zu betrachten: diese Berechtigung liegt eben in dem beharrlichen Gebrauche jenes Ausdrucks „Gottessöhne" selbst. Die Gewissheit einer Entstehung desselben aus jenem Begriffe stellt sich wenigstens für solche Bibelkenner heraus, denen der Gehalt nicht unbemerkt geblieben ist, welchen Sage und Dichtung des A. T. in so reicher Fülle in die Anschauung der Heerschaar des Himmels hineingelegt hat. Und so dürfen wir denn auch mit gleicher Zuversicht einen Zusammenhang annehmen zwischen dem Gehalt jener Anschauung und derartigen Formen und Wendungen des Ausdrucks, wie die eben angeführte des zweiten Psalmen, auch wenn letztere nur vereinzelt, nur in Gestalt eines zufällig gewählten Bildes auftreten. Denn eben schon die Wahl eines solchen Bildes, in einem Zusammenhange, welcher keineswegs etwa eine Zurückführung desselben auf den allgemeinen Inhalt des Schöpfungsbegriffes zulässt, setzt einen Gedankenhintergrund voraus, welcher dieser Vorstellung einer Zeugung, einer Geburt aus Gott eine auch in den Schöpfungsbegriff zwar eingehende, aber keineswegs mit der Bedeutung des Schöpfungsbegriffs unmittelbar in Eins zusammenfallende Bedeutung giebt. — In diesem Sinne also können wir nicht umhin, der altdogmatischen Voraussetzung eine gewisse Wahrheit zuzuerkennen, dass der Begriff einer Zeugung des ewigen Sohnes durch den ewigen Vater, diese grosse Grundanschauung des kirchlichen Christenthums, auch dem Alten Testamente nicht in aller Weise fremd ist. Freilich in der Weise zum Dogma ausgebildet, wie eben erst die Glaubenslehre der Kirche sie dazu ausgebildet hat, findet sie sich nicht nur im Alten Testamente, sondern auch im Neuen nicht. Aber der Inhalt religiöser Anschauung, aus welchem sich das Dogma hervorgebildet hat, ist, wir dürfen zwar nicht ohne Weiteres sagen, dem Alten Testament mit dem Neuen gemeinsam, wohl aber, soviel seine allgemeinen Grundbestandtheile betrifft, schon im Alten Testament vorhanden. Die Veränderung, welche im N. T. mit ihm vorangegangen ist, die Bereicherung, welche er daselbst gewonnen hat: diese eben wird bezeichnet durch die Feststellung des Vaternamens für Gott und durch die damit verbundene Uebertragung des Namens von Gottessöhnen oder Gotteskindern von der Heerschaar des Himmels auf die im Geiste, dem heiligen, wiedergeborene Menschencreatur. Dass mit solcher Feststellung, mit solcher Uebertragung der Zusammenhang mit den alttestamentlichen Anschauungen nicht soll abgebrochen wer-

den: das besiegelt sich in dem dem „Vater“, so wie dem „Reiche“ des Vaters beigelegten Prädicate des „Himmlischen“, welches deutlich hinweist auf die Immanenz jener Vorstellung, welcher das צְבָא הַשָּׁמַיִם ein so wesentliches Moment in dem Begriffe der Gottheit ist, auch in dem so umgestalteten Begriffe von Gott und von der gotterfüllten, aus Gott erzeugten Menschencreatur. Zwischen jener ursprünglichen, alttestamentlichen, und der umgestalteten, in sich vertieften und bereicherten Anschauung des Neuen Testaments, als deren Urheber mit voller historischer Sicherheit Jesus Christus bezeichnet werden darf, bilden dann eben jene bildlichen Ausdrucksweisen des A. T. das Mittelglied; wie denn bekanntlich Ps. 2. mehrfach auch ausdrücklich als Anknüpfpunkt benutzt wird für den so gesteigerten Begriff des Verhältnisses der Gottheit zu der Creatur, welche die Spitze ihres Schöpfungswerkes bilden soll.

770. Für das Verständniss des Begriffs jener Zeugung durch Gott, jener Geburt aus Gott, welche allenthalben in den Lehraussprüchen des evangelischen Christus als nothwendige Bedingung des ewigen Lebens, des Heiles vorausgesetzt wird in allen Creaturen, welche durch den schöpferischen Liebewillen der Gottheit zum ewigen Leben, zum Heile berufen sind, — für solches Verständniss ist von entscheidender Wichtigkeit die durch eben diesen Christus erfolgte Zusammenfassung aller Momente innermenschlicher Bethätigung jener Zeugung eines Göttlichen durch Gott, jener Geburt eines Göttlichen aus Gott in den Collectivbegriff des Menschensohnes, oder, wie der Ausdruck υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου vielleicht richtiger übersetzt wird, des Sohnmenschen. So nämlich, als den Begriff einer idealen Persönlichkeit, in welcher die Menschennatur, die natürliche Menschheit zum Prädicate eines in ihrer Mitte durch eine göttliche Schöpferthätigkeit, die auf diesem Gipfel der Schöpfung die Bedeutung vorweltlicher, innergöttlicher Zeugungsthätigkeit wiedergewinnt, neu sich ausgebärenden Subjectes wird: so haben wir, wie schon früher bemerkt (§. 384), die ursprüngliche Bedeutung jenes grossen Wortes zu fassen, welches auf Grund derselben im Munde des evangelischen Christus und im Bewusstsein seiner Jünger zugleich die Bedeutung einer Selbstbezeichnung der geschichtlichen Persönlichkeit dieses Christus gewonnen hat.

Die Ansicht, welche ich schon zu wiederholten Malen in dem gegenwärtigen Werke und an andern Orten ausgesprochen habe: dass das in den synoptischen Evangelien allerorten mit dem Vollgewicht eines typischen Ausdrucks, eines *terminus solennis* auftretende und auch im johanneischen Evangelium diesen seinen typischen Charakter

noch immer deutlich genug im Hintergrunde erscheinen lassende Wort *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* nicht ausschliesslich als Selbstbezeichnung des historischen Christus zu nehmen ist, dass vielmehr dieser seiner solchergestalt individualisirten Bedeutung eine allgemeinere, ideale Bedeutung zum Grunde liegt, und dass solche ideale Bedeutung so zu sagen den Aufzug gebildet hat zu dem Einschlag dieser Selbstbezeichnung, in einem Bewusstsein, welches den Stoff zur Bildung jenes Begriffs nur aus der Anschauung des eigenen Selbst entnehmen konnte: diese Ansicht hat sich mir, seit ich im ersten Bande dieses Werkes dieselbe, mit Beziehung auf frühere Verhandlungen, dem dortigen, für die gesammte weitere Ausführung des Wortes grundlegenden Zusammenhange einverleibte, noch in anderer Weise bestätigt, noch in schärferer Bestimmtheit motivirt. Und dies zwar zunächst durch eine sprachliche Erwägung, welche, obgleich bisher meines Wissens noch von keinem Ausleger gemacht und darum dem Scheine einer starken Paradoxie allerdings ausgesetzt, doch durch die Bildung jenes Wortes in der That dem Sachkundigen nahe genug gelegt ist. Es ist mir nämlich zur Wahrscheinlichkeit geworden, dass in dem hebräischen oder aramäischen Originale der Formel *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* der Begriff des Menschen, des Menschlichen, adjectivische, nicht genitivische Bedeutung hat, dass also der Ausdruck wesentlich das Nämliche, nur in schärferer Bestimmtheit sagt, wie der (bekanntlich zuerst von Origenes in den kirchlichen Wortgebrauch eingeführte) Ausdruck: „Gottmensch". (Auf ähnliche Weise deutet Luther die Zusammenstellungen: *ἀπαύγασμα τῆς δόξης* und *χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ θεοῦ* Hebr. 1, 3, — ob mit Recht, ob mit Unrecht, lasse ich dahingestellt. „Es lautet klar genug, dass er sagt: ein Bild seines Wesens, ein Schein seiner Ehre, so der Mund danach hier stillschweigt und das Herz darauf denken lässt, und ist die hebräische Weise, also zu reden. *Pauperes sanctorum i. e. pauperes sancti, Virtus Dei i. e. virtus Deus. Sic: Character substantiae, i. e. Character substantia, subsistens et ipsemet Deus. Sic: Splendor gloriae, i. e. splendor gloria ipsa.* Wie die Lateinischen das wohl fassen mögen, aber den Deutschen und Einfältigen sei genug, dass wir sie ein Bild des Goldes nennen, darum dass es aus Gold gemacht ist, also sollen sie auch Christum ein Bild Gottes des Vaters nennen, darum dass er ganz von Gott und aus Gott gemacht, und ausser ihm kein Gott ist." WW. Leipz. Ausg. XIII, S. 135.) Dies hatte sich mir als das Ergebniss einer erneuten Untersuchung über Ursprung und Bedeutung jener Formel bei Gelegenheit meiner Schrift über die Evangelienfrage herausgestellt (a. a. O. S. 210—231); indess wagte ich auch dort solches Ergebniss nicht als ein vollkommen sicheres, nur als ein wahrscheinliches auszusprechen. Dabei nun muss es fürerst auch im Gegenwärtigen sein Bewenden haben, und die letzte Entscheidung kann um so unbedenklicher dahingestellt bleiben, als an dem Thatbestande des Sinnes durch jene Annahme nichts eigentlich Wesentliches geändert, sondern nur ein Zuwachs an Schärfe und Klarheit ge-

wonnen wird; dafern man nämlich die von mir selbst (§. 384 nebst den dort angeführten Stellen früherer Schriften) vorgetragene Deutung gelten lässt. Denn auch wenn man, wie bis jetzt allgemein geschieht, die genitivische Bedeutung des Prädicatbegriffs der Menschheit voraussetzt: auch dann schon liegt alles Schwergewicht der Formel auf dem Begriffe der Menschheit, als des Lebenselementes, in welchem jene göttliche Wesenheit, jenes zweite, in einem perennirenden innergöttlichen Selbstzeugungsprocesse von Ewigkeit zu Ewigkeit geborene Selbst der Gottheit, welches die Formel mit dem Namen des „Sohnes" bezeichnet, zum creatürlichen Dasein, zur Erscheinung und Offenbaruug innerhalb der geschaffenen Welt gelangt. Auf die prägnante Bedeutung dieses Begriffs, und damit in Verbindung allerdings auch auf den Hintergrund der Gottheit in dem Begriffe der Sohnschaft, für den durch diese neue Deutung freilich ein bequemerer Platz gewonnen wird, während sie in jene frühere, bei welcher ihr bisher gar nicht Rechnung getragen war, nicht ohne einigen Schein von Gewaltsamkeit hineingetragen werden konnte: auf dieses beides kommt es an, wenn der Formel ihr allgemeiner idealer Sinn gewahrt werden soll, ohne welchen auch der in ihr vorausgesetzte Sinn als Name für den „Messias" ein schiefer und schielender bleibt. Nur sie also, diese Doppelbedeutung der beiden Begriffe, aus welchen die Formel zusammengesetzt ist, ist mit aller Kraft zu behaupten und zu vertreten. Sie ist es, insbesondere gegen die den Sinn verflachenden, ja in gröblicher Weise verunstaltenden Deutungen, welche auf der ebenso sprach- als geschichtswidrigen Verwechslung des evangelischen *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* mit dem בַּר אֱנָשׁ des Buches Daniel berufen; aber allerdings daneben auch gegen solche, wie die noch in einer seiner letzten Abhandlungen von F. Chr. Baur aufgestellte, welche dem gewichtigen Inhalte des grossen Wortes doch immer nur in sehr unvollständiger Weise sein Recht werden lässt. Dass dies gelingen kann auch ohne die Annahme adjectivischer Bedeutung des *τοῦ ἀνθρώπου*, das wenigstens glaube ich in jenen frühern Auseinandersetzungen, denen solche Annahme noch ganz fremd war, gezeigt zu haben.

771. Der Prädicatbegriff der „Menschheit", dem Subjectbegriffe der „Sohnschaft" beigesellt, bei welchem die Beziehung auf den Begriff des „Vaters im Himmel" überall stillschweigende Voraussetzung ist, bezeichnet die Menschheit, die irdische Menschennatur als ein durch einen schöpferischen Rathschluss dem Sohne angewiesenes Daseinselement. Er bezeichnet sie als solches Daseinselement, ganz in entsprechender Weise, wie der Prädicatbegriff des Himmels, dem Subjectbegriffe des Vaters beigesellt, als das Daseinselement des ewigen Vaters die himmlische Natur und Herrlichkeit bezeichnet, den „ewigen Mutterschooss einer unendlichen Reihe von Zeugungen, welche fort

und fort aus dem einheitlichen Wesen, aus dem die Tiefe unendlicher Daseinsmöglichkeit in sich bergenden reinen Selbst und Selbstbewusstsein der Gottheit hervorgehen und eine Zeit- und Raumerfüllung in Gott noch vor der Weltschöpfung begründen" (§. 449). Er bezeichnet im höchsten geistigen Sinne die Menschheit als eine Geburtsstätte des göttlichen Sohnes, als eine zur Vaterschaft Gottes, auch dies nach innerer, in dem Urgedanken der Schöpfung liegender Nothwendigkeit, hinzutretende creatürliche Potenz der Erzeugung dieses Sohnes, sofern nämlich im Begriffe des Sohnes die Bedeutung selbstständiger persönlicher Existenz, auch dem Vater gegenüber, eingeschlossen ist.

772. Unbeschadet der allgemeinen idealen Bedeutung, welche ich als Grundlage alles Weiteren in ihm nachgewiesen habe, liegt daher in dem Begriffe des Sohnmenschen oder Menschensohnes allerdings auch die Ausprägung dieser idealen, typischen Persönlichkeit zur vollen, so leiblichen, wie seelischen und geistigen Wirklichkeit persönlicher Menschennatur. Es liegt darin nach der einen Seite der Begriff eines in stetiger, ununterbrochener Folge durch die Geschichte des menschlichen Geschlechtes sich hindurchziehenden Processes der Ausgebärung des lebendigen, realen Ebenbildes der Gottheit in der mit dem Stempel formaler Ebenbildlichkeit (§. 691) bezeichneten Vernunftcreatur zu persönlichen Söhnen oder Kindern der Gottheit. Nach der andern Seite aber liegt darin die Manifestation des unmittelbaren Selbstbewusstseins solcher Gottessohnschaft oder Gotteskindschaft in der Persönlichkeit des Einen, welcher vor allen Andern dazu ersehen war, das Wesen des lebendigen, realen Ebenbildes der Gottheit, und damit das lebendige, reale Wesen der Gottheit selbst dem menschlichen Geschlecht nicht nur durch eine That der Intelligenz zum Bewusstsein, sondern auch durch die Fülle der Eigenschaften dieses Wesens in der Ausprägung seines eigenen Selbst, zur realen lebendigen Anschauung zu bringen.

Die Voraussetzung, von welcher ich bei den schon mehrfach wiederholten Erörterungen über die Bedeutung des Wortes *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* im gegenwärtigen Werke und in andern, frühern Schriften ausgegangen bin, dass dasselbe nicht ein vor Christus bereits vorgefundener gestempelter Ausdruck bereits des vorchristlichen Judenthums für den „Messias", sondern dass es eines jener Räthselworte ist, in welche der Göttliche die Fülle eines mächtigen und tiefgeschöpften Inhaltes hineinzulegen liebte, — diese Voraussetzung hat und behält,

ich verkenne es nicht, etwas Befremdliches ausdrücklich auch für solche Leser der Evangelien, denen sie sich, weil auch sie sich nicht verschliessen gegen die hohe Wichtigkeit dieses Begriffs, an welchen sein erhabener Urheber nichts Geringeres geknüpft hat, als den ganzen gegenständlichen Zusammenhang seiner Lehre, zugleich mit seiner persönlichen Stellung zu dem Inhalte dieser Lehre, — sonst mehr als andern Lesern empfehlen müsste. Es liegt nämlich gerade solchen Lesern nahe, ihr die Bemerkung Tertullians entgegenzuhalten: *verisimile non est, ut ea species sacramenti, in quam fides tota committitur, in quam disciplina tota connititur, ambigue enunciata et obscure posita videatur.* Dem jedoch wird es verstattet sein zu begegnen mit einem schon früher in Bezug auf die Redeweise des Herrn im Allgemeinen gesprochenen Worte (Evangelienfrage S. 256): „das eben ist das Grosse und Gewaltige in dieser Rede, dass sie, auch unverstanden, die mächtige Wirkung auf die Hörer übt; dass sie durch ihre scharfen Pointen, durch ihre frappanten Bilder sich ihrem Gedächtnisse einprägt und auf Jahrhunderte, auf Jahrtausende hinaus einen Wirkungskreis sichert, ihrer selbst gewiss, dass ihr eigentliches und volles Verständniss nicht zu spät kommt, und wenn es auch erst nach Jahrhunderten, nach Jahrtausenden kommt.“ — Es ist wahr und unleugbar, dass in der Fülle der Bedeutung, welche wir jetzt darin erkennen, das Wort „Sohnmensch“, — es sei mir verstattet, fortan durch dieses Wort, welches seine gute Bedeutung behält, wäre es auch nur durch seine Beziehung auf die paulinische *υἱοθεσία* und auf das johanneische *γεννηθῆναι ἐκ θεοῦ*, gesetzt selbst, dass es als Uebersetzung nicht sollte statthaft befunden werden, den Ausdruck *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* wiederzugeben, — sogar von den Aposteln des Herrn nicht verstanden worden ist. Aber es wäre falsch, daraus den Schluss ziehen zu wollen, dass solche Bedeutung gar nicht darin gelegen haben könne. Vielmehr, für die Thatsache selbst, dass das Wort auch schon als W o r t ihnen unverstanden geblieben ist, liegt ein entscheidender Beweis in dem Umstande, dass dasselbe so gut wie verschwunden ist aus der Redeweise bereits der Apostel im N. T., und dass es nur in der historischen Ueberlieferung der Evangelien sich erhalten hat; was sicherlich nicht der Fall gewesen sein würde, wenn das Wort schon ein gestempelter, Jedermann verständlicher, von dem Herrn aber durch den Gebrauch, den Er davon machte, ausdrücklich bekräftigter und beglaubigter Ausdruck war. Uebrigens sind es nicht sowohl die in dem Ausdrucke verbundenen Begriffe oder Ideen an und für sich selbst, als vielmehr nur die nähere Modalität ihrer Verbindung ist es, was den Aposteln fremd blieb. Dass unter dem mit dem Prädicate der Menschheit überkleideten „Sohne“ ein Gottessohn gemeint war, das ist ihnen keineswegs entgangen. Dies nämlich zeigt klärlich die im johanneischen Evangelium dem Herrn in den Mund gelegte Ausdrucksweise. Es würde daselbst der Begriff des „Sohnes“, — auch dort durchgehends in dem Doppelsinne gehalten einer nur idealen Bedeutung

und einer zugleich realen, historischen, einer Selbstbezeichnung des historischen Christus, — es würde dieser Begriff nicht haben die Stellung als stets wiederkehrendes Thema der Reden des Herrn einnehmen und behaupten können, wenn der Evangelist nicht den gleichen Sinn in dem Ausdrucke erkannt hätte, von welchem wir aus den andern Quellen unserer Geschichtskenntniss unterrichtet sind, dass er, als solches Thema, der eigentlich authentische war. Und so konnte denn auch der Begriff der Menschwerdung dieses Sohnes, seines Kommens in die „Welt", seines Eintritts in das „Fleisch", an sich den Jüngern ausdrücklich in Kraft jenes typischen Wortes ihres Meisters nicht verborgen bleiben. Nur, wie gesagt, was die der evangelischen Formel eigenthümliche Verbindung von Menschheit und Gottessohnschaft als Prädicat und Subject in einem so aus beiden zusammengesetzten Begriffe eigentlich sagen wollte: nur dies scheint ihrem Verständnisse sich nicht ganz offenbart zu haben. Und so ist denn schon von den ersten Jüngern, schon von dem Apostel Johannes, der für den Sinn des Wortes „Sohn" ein so glückliches Feingefühl bethätigt hat, die prägnante Betonung überhört worden, die in der Formel auf dem Worte „Mensch" oder „Menschheit" ruht; ganz ebenso, wie die Betonung, welche auf dem nicht minder prägnanten, von ihrem Meister dem „Vater" und dem „Reiche" beigelegten Prädicate des „himmlischen" ruht, auch ihrerseits von dem Jünger überhört worden ist. Das Verhängniss, welches über der weltgeschichtlichen Entwickelung der Erkenntnisskeime, die durch die Lehraussprüche des Meisters in den Seelen der Jünger geweckt worden waren, gewaltet, welches diese Entwicklung genöthigt hat, den weiten Umweg zu nehmen durch den Dogmatismus der kirchlichen Theologie: dieses selbige Verhängniss hat es so gefügt, dass im Puncte der Menschwerdung des göttlichen Sohnes, ebenso wie im Puncte jener göttlichen Attribute, welche in so vielsagender und zugleich so anschaulicher Weise das Lebenselement des vorcreatürlichen Schöpfergottes bezeichnen, eine Kluft bestehen blieb zwischen der Einsicht des Meisters und der Einsicht der Jünger, — eine Kluft, welche auszufüllen kaum einer zweitausendjährigen Arbeit des mit der Verständigung über den eigentlichen Sinn der Lehre des Göttlichen beschäftigten Menschengeistes gelungen ist. — Daher also, um es noch einmal zu sagen, daher das Verschwinden des grossen Wortes Menschensohn oder Sohnmensch aus der Redeweise der apostolischen Gemeinde. Daher die Umschreibung desselben durch die unzureichenden, zum Theil selbst schon auf positivem Missverständniss beruhenden Wendungen des zweiten Artikels der kirchlichen Glaubensformel, während das Wort selbst, so mächtig es auch für uns durch die evangelische Ueberlieferung hindurchklingt, unverstanden und fast ungehört blieb. Daher endlich, bei völlig unzulänglichen, die Weisheit seines erhabenen Erfinders blossstellenden Deutungen dieses Wortes, der übel verhehlte Doketismus der kirchlichen Doctrin in allen ihren christologischen Lehrstücken. Die von dem Herrn der Kirche auch der ächtens

philosophischen Glaubenswissenschaft vorgezeichnete Aufgabe ist hier ebenso, wie sie es beim ersten Artikel der Glaubensregel war, eine solche, die nicht minder einen freien Ueberblick in Anspruch nimmt über die Irrgänge, durch welche die geschichtliche Dogmenentwickelung hindurchgeführt hat, wie einen Vollbesitz zugleich der historischen und der philosophischen Mittel zum Verständnisse des von dem Herrn Jesus Christus in schlichtester Einfalt und doch zugleich mit grossartigster Ueberlegenheit ausgesprochenen Grundgedankens.

773. Was Jesus Christus mit dem Worte Menschensohn oder Sohnmensch hat aussagen wollen: das kann richtig verstanden und gewürdigt werden nur von Dem, der von dem Wesen der Menschennatur eine Anschauung mitbringt, entsprechend der ihren Grundzügen nach bereits in der alttestamentlichen Religionsanschauung enthaltenen, welche wir in unserm zweiten Theile entwickelt und dargelegt haben. Denn eben sie, diese Anschauung, der lebendige anschauliche Begriff des Menschen in der ungetheilten Einheit seiner leiblichen und seelischen, seiner fleischlichen und geistigen Natur, und in dem bestimmten dabei vorausgesetzten Verhältnisse zur Gesammtheit der irdischen, der kosmischen Natur: diese Anschauung, dieser Begriff, wie sie, als erfahrungsmässig im volksthümlichen Bewusstsein erlebte, den Hintergrund bilden für die göttliche Offenbarung des Alten Bundes, so bilden sie in ganz entsprechendem Sinne einen solchen Hintergrund auch für die höhere, in der Verkündigung des „Sohnmenschen" erfolgte Offenbarung des Neuen Bundes. Es ist nicht möglich, weder diesen Hintergrund mit irgendwelchen anderen anthropologischen Voraussetzungen zu vertauschen, noch, ohne allen Hintergrund eines Begriffs vom Wesen und von den Eigenschaften der Menschennatur, die Gestalt des Sohnmenschen in der Hoheit, in der lebendigen Frische, wie sie dem Bewusstsein des Göttlichen, der sich selbst mit diesem Namen bezeichnen durfte, vor Augen stand, dem Bewusstsein sei es seiner einfach gläubigen, oder seiner wissenschaftlichen Jünger zum Verständniss zu bringen.

Dass der Gottesbegriff des Neuen Testaments, der Begriff einer Gottheit, welche sich als Vater einen Sohn erzeugt und die Wesenheit dieses Sohnes, das lebendige, aus seinem eigenen innern Lebensprocess herausgeborene Ebenbild des unsichtbaren Vaters (εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, Kol. 1, 15), in Gestalt der intelligenten Creatur, in Menschengestalt seiner Schöpfung einverleibt, — dass dieser so gesteigerte, so mit neuen Wesensbestimmungen bereicherte

Gottesbegriff den Gottesbegriff des Alten Testaments zu seiner Voraussetzung hat: das wird von Allen zugestanden. Ist auch solches Zugeständniss keineswegs bei Allen die Frucht einer deutlichen Einsicht in den wirklichen Inhalt des alttestamentlichen Gottesbegriffs: so dürfen wir doch sagen, dass durch sie, durch diese Einsicht, durch die nähere Erkenntniss der Momente, welche bereits im A. T. den vor- und ausserweltlichen Gott in eine lebendige immanente Beziehung setzen zu den Elementen der creatürlichen Welt, die Möglichkeit jenes Uebergangs vom Alten zum Neuen Testament, die Möglichkeit einer Ausprägung des aus dem A. T. überkommenen Gottesbegriffs zu dem Doppelbegriffe eines göttlichen Vaters und eines göttlichen Sohnes, erst in Wahrheit begreiflich wird. Denn für jeden schärfer Denkenden bleibt solche Möglichkeit so lange unbegreiflich, so lange nicht in dem Daseinselemente der vorcreatürlichen Gottheit, — in demselben Daseinselemente, auf welches uns das von dem evangelischen Christus dem „Vater" beigelegte Prädicat des „Himmlischen" hinweist, — eine dem Daseinselemente der irdischen Creatur, zu welcher die Gottheit des „Sohnes" herabsteigt, irgendwie entsprechende Beschaffenheit erkannt ist. — Der neutestamentliche Begriff des „Sohnmenschen" aber hängt ausserdem noch durch anderweite ihm inwohnende Voraussetzungen mit den Anschauungen des Alten Testaments zusammen, und nicht des A. T. nur, sondern zugleich mit den Anschauungen des vorchristlichen Alterthums überhaupt, so weit nämlich dieselben den Charakter jener naturfrischen Ursprünglichkeit behauptet haben, welche sie nicht allein der Unvermengtheit ihrer sinnlichen Elemente mit dem Elemente einer in's Abstruse gehenden Verstandesreflexion, sondern mehr noch der Durchdringung dieses Sinnlichen mit den Inhaltsbestimmungen ächt religiöser Erlebniss danken. Es kann nichts Irrthümlicheres, nichts Gedankenloseres geben, als die Meinung, dass der Glaube an eine Menschwerdung des Göttlichen, der Begriff einer göttlichen Wesenheit, welche sich im Daseinselemente des Erdenlebens zur Offenbarung bringt, von Haus aus nichts zu schaffen habe mit den Vorstellungen über die Beschaffenheit dieses Daseinselementes; dass er bestehen und im gläubigen Bewusstsein lebendig Wurzel schlagen könne bei jeder zufällig aufgegriffenen oder künstlich ausgebildeten Vorstellung über das Wesen der irdischen Creatur. Man giebt sich unbedacht solcher Irrung hin, weil man die Erfahrung gemacht hat, dass ein solcher Glaube, einmal zum Dogma fixirt, allerdings auch zur Noth (doch nie ohne Nachtheil seines lebendigen Inhalts) einer ursprünglich fremden Vorstellungsweise sich anbequemt, nach dem Worte des Dichters: „Habt ihr vom Holze das Kreuz nur einmal tüchtig gezimmert, passt ein lebendiger Leib auch wohl zur Strafe daran." Aber man vergisst, dass, was von solchem Dogmenglauben, das Nämliche darum nicht von der Offenbarung gilt, aus welcher, vor aller Dogmatik, der lebendige Glaube an den Mensch gewordenen Gottessohn, an den zur Gottheit emporgehobenen Menschensohn sich erzeugt, und auch, nach Beseitigung jener Dog-

matik, das ebenso lebendige philosophische Wissen von dem Inhalte dieser Offenbarung. Beide, jener Glaube und dieses Wissen, beide verhalten sich mit nichten gleichgiltig gegen den Inhalt, der in den Begriff der Menschheit hineingelegt oder in ihm vorausgesetzt ist. Sie dulden es nicht, dass eine ideenlose, vom Gehalt religiöser Erlebniss entblösste Empirie ihre dürftigen Vorstellungen von Menschenleib und Menschenseele unterschiebt statt eines solchen Begriffs der Menschheit, welcher, wenn auch nicht an sich selbst schon, wie der von Christus verkündigte Begriff des Sohnmenschen, mit dem Begriffe der Gottheit in Eins gesetzt, doch die Bedingungen der Möglichkeit solcher Ineinssetzung in sich schliesst. Sie können sich, wenn sie im Selbstbewusstsein des menschlichen Geschlechts für ihren Inhalt eine Stätte suchen, nicht an ein zur Aufnahme solches Inhalts unvorbereitetes, sie können sich nur an ein solches Bewusstsein wenden, welches zu seinem Inhalte einen Begriff der Menschennatur hat, welcher dieselbe als offen zeigt für die Durchdringung mit den Elementen göttlicher Natur und Wesenheit.

In diesem Sinne also ist der Begriff des „Sohnmenschen", auch in der Gestalt energisch in sich selbst zusammengefasster Unmittelbarkeit, wie der Stifter des Christenthums ihn verkündet und an seiner eigenen Persönlichkeit anschaulich dargestellt hat, mit nichten ein voraussetzungsloser. Er beruht auf der Voraussetzung eines im lebendigen Bewusstsein der Menschheit bis zu einem gewissen Puncte ausgebildeten, jedenfalls wenigstens in klarem, unzweideutigem Umrisse vorhandenen Begriffs ihrer eigenen Natur und Wesenheit. Er kann auch uns nur verständlich werden, wenn wir uns das Wort des evangelischen Christus als gesprochen denken im Rückblick auf die Anthropologie des A. T., im Zusammenhange mit allen Haupt- und Grundzügen, mit allen Lebenselementen dieser Anthropologie. Sie selbst aber, diese Anthropologie, sie ist in diesen ihren Haupt- und Grundzügen, in diesen ihren Lebenselementen, eine und dieselbe mit den anthropologischen Anschauungen aller Culturvölker des Alterthums. Sie ist es zunächst in sofern, als diese Anschauungen nicht, wie zum nicht geringen Theil die der späteren Griechen und Römer und auch wohl der Indier, schon aus wissenschaftlicher Reflexion hervorgegangen oder im Elemente solcher Reflexion umgestaltet, sondern auch ihrerseits dem mit der biblischen Gottesoffenbarung ihnen gemeinsamen Grundstamme einer Uroffenbarung entsprossen sind, der auch bis in die entferntesten Zweige noch seine Lebenssäfte hineintreibt. Aber auch selbst von der philosophischen Bildung des classischen Alterthums gilt das Entsprechende, sofern dieselbe als ein Moment, wodurch sich die Empfänglichkeit der gebildeten Kreise sowohl der jüdischen, als auch der griechisch-römischen Welt für die Grundgedanken des Christenthums und deren Ausdruck bedingte, bei dem Geschäft der Ausmittelung und Beurtheilung des Gehaltes, der gleich von vorn herein in diese Gedanken und in diesen Ausdruck hineingelegt war, in Betracht kommt.

Denn auch von dieser Bildung ist zu sagen, dass sie sich in allen den innerhalb der Kreise, in welchen das Christenthum zuerst Boden gewann, tonangebenden Systemen im Ganzen und Grossen stets auf der Linie solcher anthropologischen Anschauungen gehalten hat, welche mit den Grundideen des Christenthums nicht nur nicht in Widerspruch standen, sondern auch in positiver Weise ihr Verständniss ermöglichten. Die platonische, die aristotelische, die stoische Philosophie, sie alle haben zu ihrem gemeinsamen Hintergrunde einen Naturbegriff, welcher, indem er die körperliche Substanz geöffnet zeigt für das Leben des Geistes, eben damit auch in der Daseinssphäre des Menschlichen überall offenen Raum lässt für den Zugang des Göttlichen. Sie alle bilden ausdrücklich in dieser Beziehung einen gemeinsamen Gegensatz gegen den starr realistischen Substanzbegriff eines Theiles insbesondere der neuern philosophischen Bildung. Dieser letztere Begriff würde innerhalb des Bereiches seiner Herrschaft nimmermehr es zu dem Gedanken einer Ausprägung des Göttlichen in Menschengestalt haben kommen lassen, hätte solcher Gedanke nicht längst zuvor eine Macht über die Gemüther gewonnen, welche auch ihn zu einer Anbequemung, so gut es eben gehen wollte, genöthigt hat. Allerdings, wenn, im Verein mit der Natur- und Gottesanschauung des Alten Testaments, die von dem classischen Alterthum überkommene philosophische Bildung hinreichte, zur ersten Ausprägung der Grundidee des Christenthums im Bewusstsein der Zeitgenossen, der Generationen, in welchen dieselbe ihre ersten Wurzeln schlagen sollte: so hat sie nicht auf gleiche Weise ausgereicht auch zu der weiteren wissenschaftlichen Durcharbeitung, zu jener innigern und allseitigern Wechseldurchdringung des Gottesbewusstseins und des Weltbewusstseins, wie sie von einer eigentlichen Theologie des Christenthums gefordert ist. Sie hat es nicht verhindern können, ja sie hat, namentlich in derjenigen ihrer Richtungen, welche um der reicheren Mittel willen, die sie zur Reinhaltung und zur weiteren Ausbildung des Gottesbegriffs darbot, bald vor den andern einen entschiedenen Vorsprung gewann, der platonischen, selbst in verhängnissvoller Weise dazu mitgewirkt, dass innerhalb der theologischen Bildungsweise des Christenthums jener Dogmatismus überhand nahm, welcher seinerseits auf eine abstracte Trennung des Geistigen von dem Natürlichen, des Göttlichen von dem Menschlichen hinauskommt, und für den grossen Begriff der Menschwerdung des Göttlichen nur einer doketischen Auffassung Raum giebt. Es ist auch in dieser Beziehung, wie ohnehin schon in andern Beziehungen (§. 210), ein richtiger Instinct darin anzuerkennen, wenn die theologische Bildung des Mittelalters sich eine neue Grundlage in dem zu diesem Behufe wiederaufgenommenen aristotelischen System zu geben suchte. Aber freilich, zur Herstellung eines wirklich in sich selbst harmonischen, wirklich der erhabenen Idee der Menschwerdung des Göttlichen in allen seinen Theilen entsprechenden Ganzen der in Eins gebildeten Gottes- und Welterkenntniss konnte auch dieses nicht genügen. Ein

solches Ganze kann nur erst, nachdem durch einen neu von vorn beginnenden Bildungsprocess weltlicher Wissenschaft die Materialien dazu in einer Fülle und Vollständigkeit herbeigeschafft sind, zu der es einer erneuten Arbeit mehrerer Jahrhunderte bedurft hat, aus der Idee selbst herausgeboren werden. Zu solcher Neugeburt selbst aber bedarf es auch jetzt wieder eines erneuten Rückgangs auf die anthropologischen Grundanschauungen, wie sie, noch ohne ausdrückliche Mitwirkung wissenschaftlicher Reflexion und philosophischer Speculation, unter den Völkern des Alterthums im Elemente religiöser Erfahrung und Erlebniss gewonnen, und in der Offenbarung des Alten und des Neuen Testaments, von den phantastischen Zuthaten des mythologischen Polytheismus gereinigt, zu deutlicherem Bewusstsein erhoben sind.

774. So im Zusammenhange betrachtet mit der ihr immanenten Voraussetzung, der anthropologischen Gesammtanschauung des Alten Testamentes, stellt sich uns die Idee des Sohnmenschen geschichtlich dar, nach der Seite ihrer allgemeinen idealen Bedeutung (§. 770) als die Wiederaufnahme und Erneuerung jenes in der heiligen Sage des Volkes Israel mythologisch eingeführten, im religiösen Gesammtbewusstsein des Alten Testamentes nicht zur Reife gebrachten, sondern in den Hintergrund zurückgetretenen Begriffs von dem in das urweltliche Paradies, dessen er durch seine Schuld verlustig ging, hineingeschaffenen Adam Kadmon, dem lebendigen, mit der Fülle der ethischen und der ästhetischen Attribute des Göttlichen ausgestatteten Ebenbilde der Gottheit (§. 664 ff.). Sie stellt sich uns dar als eine Wiederaufnahme und Erneuerung dieses Begriffs, mit der ausdrücklich hinzutretenden Bestimmung, dass Wesenheit und Gestalt dieses Urmenschen, dessen vollständige Verwirklichung in der Urzeit der Schöpfung dem schöpferischen Liebewillen nicht gelungen ist, unter veränderter Modalität des Schöpfungsplanes von ihm, diesem Liebewillen, zum Gegenstand einer fort und fort erneuten Schöpferthätigkeit inmitten jenes irdischen Geschlechts, an welchem durch die gelungene Ausprägung des formalen Ebenbildes der Gottheit (§. 691) die Bedingungen dazu in die Wirklichkeit eingetreten sind, gemacht worden ist und immer neu gemacht wird.

Dass in den Lehraussprüchen des evangelischen Christus eine directe Rücksichtnahme auf den Inhalt der jehovistischen Urweltsage nicht zu finden ist: das ist von uns bereits in einem frühern Zusammenhange bemerkt worden (§. 674). Es fragt sich, wie wir diese Unterlassung, falls es eine solche ist, — denn immerhin bleibt ja doch die Möglichkeit, Aussprüche solches Inhalts als nicht in die schriftliche evangelische Ueberlieferung aufgenommen vorauszusetzen, — zu deuten

haben. Unkunde des urkundlichen Thatbestandes kann es nicht gewesen sein: eine solche ist bei Christus, der sich allerorten so gründlich bewandert im A. T. zeigt, allerorten so ausdrücklich an dessen Lehren und Anschauungen anzuknüpfen liebt, sicherlich nicht vorauszusetzen. Dass aber Christus das, was wir als den wahren Inhalt und Sinn jener Sagen erkannt haben, nicht hat können verleugnen wollen: das zeigt eben der von ihm eingeführte Begriff des Sohnmenschen selbst, das zeigt die Ausführung, welche er nach so vielfältigen Richtungen hin, wenn auch überall nur in änigmatischen Aussprüchen, ihm, diesem Begriffe gegeben hat. Es bleibt daher nur die Annahme, entweder, dass ihm selbst der hinter dem Bilde verborgene Sinn der Sage verborgen geblieben ist, dass er in dem Bilde eben nur das Bild erblickte und für dasselbe in seinem Lehrzusammenhange keine Stelle fand, oder dass er, obgleich die Bedeutung des Bildes durchschauend, es doch nicht angemessen, dem Geist und der Haltung seiner Lehre nicht entsprechend fand, sich auf eine ausdrückliche Erklärung desselben einzulassen. Ich stehe nicht an, der Ueberzeugung entsprechend, welche von der Geistesgrösse des göttlichen Meisters, von der Ueberlegenheit seiner Einsicht und namentlich auch von seiner klaren Durchschauung aller, auch der verborgensten Beziehungen der alttestamentlichen Offenbarung in mir feststeht, mich zu der letztern Annahme als der bei Weitem wahrscheinlichern zu bekennen. Christus konnte, ohne ausdrückliche Deutung, auf den Thatbestand der Sage, wie er vorliegt, nicht, gleichviel in welcher Verbindung oder in Folge welcher etwa gegebenen Veranlassung, ausdrücklich hinweisen, ohne den Schein zu geben, als erkenne er den Buchstaben und äussern Thatbestand der Ueberlieferung als geschichtlich an; und dass dies nicht in seinem Sinne gelegen haben kann, dies anzunehmen sind fürwahr hinreichend gewichtige Gründe vorhanden. Eine ausdrückliche Deutung aber, eine Deutung der Art, wie sie erforderlich gewesen wäre, um solches Missverständniss zu entfernen, lag eben nicht in seinem Berufe: diese durfte er nicht nur, sondern er musste sie der allmählig wachsenden Einsicht im Kreise seiner Jünger überlassen, — freilich nicht der unmittelbar ihn umgebenden allein. Von ihm selbst hineingeworfen in den weltgeschichtlichen Gährungsprocess der Elemente, aus welchem erst im Verlaufe von Jahrhunderten, von Jahrtausenden solche Einsicht sich erzeugen sollte, würde das Wort der Lösung jenes Räthsels, welches durch den jehovistischen Urweltsmythus dem Menschengeiste aufgegeben war, die der christlichen mit der vorchristlichen Offenbarung gemeinsame monotheistische Grundanschauung in Frage gestellt haben. Wie nahe in der That noch dem durch das Ferment des Christenthums in Gährung gebrachten religiösen Bewusstsein der damaligen Geschlechter die Gefahr lag, dieser Anschauung verlustig zu gehen: das wird klärlich bewiesen durch die gnostische Bewegung in der Kirche der ersten christlichen Jahrhunderte, welche unzweifelhaft aus einem Geistesblicke solcher Art, der über den Inhalt jenes Räthsels den Auf-

schluss zu geben versprach, hervorgegangen ist (§. 193 f.). Es ist erlaubt, dem Zweifel Raum zu geben, ob die Gegenwirkung gegen diese Bewegung siegreich würde durchgedrungen sein, wenn der Gnosticismus in einem ausdrücklichen Worte des Meisters, einem solchen, welches, wie alle seine andern Worte, indem es ein Räthsel löste, doch nur selbst wieder ein Räthselwort hätte sein können, seine Stütze gefunden hätte. So aber, da ein solches Wort fehlte, da es von dem Meister, wir dürfen annehmen, aus wohlbedachter Absicht zurückgehalten worden ist, so hat sich in der kirchlichen Lehrentwickelung des Christenthums nach weltgeschichtlicher Nothwendigkeit Analoges ergeben, wie zuvor in der alttestamentlichen. Wie dort der jehovistische Mythus sammt dem in ihm verhüllten Anschauungen über die durch Sünde der Urmenschheit gestörte Bestimmung des Menschengeschlechts zur Unsterblichkeit und Paradiesesherrlichkeit (§. 673): so ist hier die in dem Urgedanken des Christenthums zwar vorhandene, aber unausgesprochene Einsicht in den realen Hintergrund des idealen Begriffs der „Sohnmenschheit" zur Seite gestellt geblieben. Selbst die Apostel, ein Johannes, ein Paulus, obgleich sie dem Verständnisse dieses Begriffs ungleich näher standen, als die nachfolgende Theologie der Kirche, und von diesem Verständnisse die unzweideutigsten Spuren ihren Schriften eingedrückt haben: selbst sie haben, geleitet durch einen richtigen Instinct für die geistige Tragweite des Bewusstseins ihrer Zeit und der nachfolgenden Jahrhunderte, es nicht gewagt, das Wort Sohnmensch in ähnlicher Weise, wie der Meister, zu betonen und die dadurch ausgedrückte Anschauung einer ursprünglichen Bestimmung des Menschengeschlechts zur Gottessohnschaft in den Vordergrund ihrer Lehre zu stellen. — Solchergestalt können wir den in der bisherigen kirchlichen Theologie durchgehenden Charakterzug des Supernaturalismus allerdings nach der einen Seite auf jenes Schweigen des Herrn der Kirche über jene grosse, bereits im A. T. änigmatisch ausgesprochene Offenbarungslehre zurückdatiren, während nach der andern Seite gerade eben dieses Schweigen ein beredtes Zeugniss ablegt g e g e n den Supernaturalismus.

775. Dass Christus, auch wenn er den Ausdruck Sohnmensch in einem Zusammenhang anwandte, welcher die Jünger dazu berechtigte, ihn auf die eigene Persönlichkeit des Sprechenden zu beziehen, doch nicht in irgendwie ausschliesslichem Sinne das Prädicat göttlicher Sohnschaft, welches er allerdings (§. 384) in diesen Ausdruck eingeschlossen hat, für sich hat wollen in Anspruch nehmen: das wird deutlich bewiesen durch die öfters in seinem Munde wiederholte Anwendung des Prädicates von „Söhnen" oder „Kindern" des himmlischen Vaters auf alle des Heiles, zu dessen Verkündigung sich Christus von dem Vater abgesandt erklärt, theilhaftige Menschenkinder. Es steht solche Anwendung in ganz unverkennbarem Zu-

sammenhange mit dem nach dem Berichte des johanneischen Evangeliums von Christus im Gespräche mit Nikodemus gebrauchten Ausdrucke: „Wiedergeburt aus dem Geiste, dem heiligen“ (§. 674), und ihr Sinn in dem Munde des Göttlichen ist nicht minder, wie der Sinn dieses letzteren, nicht ein bildlicher, sondern ein eigentlicher. Es wird durch sie wirklich und in vollem, reinem Ernste der Begriff, welchen das Wort „Sohnmensch“ in idealer Abgezogenheit und Allgemeinheit ausdrückt, als inwohnendes Attribut der realen, lebendigen Persönlichkeit aller solcher Geschöpfe bezeichnet, in welche, durch die unmittelbar von der Gottheit ausgehende Schöpfungsthat geistiger Zeugung oder Wiedergeburt, die lebendige, persönliche Auswirkung des Ebenbildes und Gleichnisses der Gottheit gelungen ist.

776. Wenn also die Möglichkeit, die Forderung geistiger Wiedergeburt, und mittelst solcher Wiedergeburt einer Verwirklichung des Begriffs göttlicher Sohnschaft in allen Menschen eine inwohnende Voraussetzung des Begriffs der Sohnmenschheit bildet, so kann die Bevorzugung, welche wir durch die persönliche Aneignung dieses Attributes den evangelischen Christus allerdings für sich in Anspruch nehmen sehen, nur eine relative sein, nicht eine absolute. Er kann damit nur dies haben sagen oder zu verstehen geben wollen, dass die Idee des Sohnmenschen in ihm zu einer so vollständigen Ausprägung und Verwirklichung gediehen ist, wie bis auf ihn in keinem andern Menschen. Durch sie, durch diese Ausprägung und Verwirklichung, ist sie, ist diese Idee auf solche Weise in seiner Person zum Gegenstande der Anschauung, zur anschaulichen Gestalt für das Bewusstsein des menschlichen Geschlechtes geworden, dass fortan dies beides, die Anschauung der Idee, und die Anschauung seiner geschichtlichen Persönlichkeit, sich unter einander deckt. Wer die lebendige Gestalt des Herrn schaut, der schaut eben damit auch den leibhaftigen Sohnmenschen. Er schaut ihn in der Fülle der göttlichen Attribute, welche durch die Idee der Sohnmenschheit aus Attributen der Gottheit zu möglichen Attributen der Menschheit, und jedes einzelnen, aus dem Geiste, dem heiligen, wiedergeborenen Menschenkinde geworden sind.

Wer die epochemachende That der Uebertragung des Vaternamens auf die Gottheit in der ganzen Inhaltschwere ihrer Bedeutung sich zum Bewusstsein gebracht hat, auf welche wir in einem frühern Zusammenhange (§. 379 f.) aufmerksam machten: der wird, der kann

von vorn herein nicht zweifeln, dass das ganze Schwergewicht dieser Bedeutung auch in das Prädicat von „Söhnen des himmlischen Vaters" hineingelegt sein wird. Dasselbe ist von Christus, — von Ihm zuerst und von Keinem vor ihm in einer Weise, deren Sinn nur irgendwie mit dem Sinne, welchen dieses Prädicat in Christus Munde hat, in Parallele zu stellen wäre, — nicht etwa den lebendigen Creaturen überhaupt, insofern sie durch Gott geschaffen sind, nicht etwa auch nur den Menschenkindern überhaupt, wiefern sie durch ihre Vernunftnatur den formalen Stempel göttlicher Ebenbildlichkeit tragen, sondern überall nur den Menschenkindern, in welchen sich der Process der Ausprägung auch des realen Ebenbildes, des „Gleichnisses" der Gottheit vollzogen hat, beigelegt worden. Könnte man bei vereinzelter Betrachtung der evangelischen Lehraussprüche, in welchen dieses Prädicat vorkommt, allenfalls noch ein Bedenken hegen, solche Ausschliesslichkeit und mit ihr das durch sie bedingte Vollgewicht in demselben anzuerkennen: so würde solches Bedenken vollständig gehoben werden, wenn wir auf die Lehrtypen der Apostel Johannes und Paulus hinblicken. Diese nämlich weisen schon durch ihre wechselseitige Uebereinstimmung bei doch so durchaus eigenthümlicher Ausprägung eines jeden der beiderseitigen Typen, unverkennbar zurück auf den gemeinschaftlichen Ursprung beider aus dem eben so eigenthümlich ausgeprägten Lehrtypus des Meisters, wie derselbe namentlich in den Aussprüchen der synoptischen Evangelien so deutlich vorliegt. Dass hiebei die gelegentliche Vertauschung des Wortes *υἱοὶ* mit *τέκνα τοῦ θεοῦ* bei Johannes nicht die Absicht haben kann, irgendwie einen Unterschied in der Bedeutung beider Ausdrücke anzudeuten (wie der durchgehende, unstreitig aus einem dogmatischen Bedenken hervorgegangene Gebrauch des Wortes „Kinder" für „Söhne" z. B. in Luthers Bibelübersetzung): das liegt für jeden unbefangenen Bibelleser klärlich zu Tage. Man wird es doch nicht als in den Wind gesprochen angesehen wissen wollen, wenn ausdrücklich Johannes eben von diesen „Kindern" dieselbe Modalität ihrer „Zeugung" prädicirt (Joh. 1, 13), welche später die Kirchenlehre in dem veränderten Sinne, wozu in der sagenhaften Erzählung Matth. 1, 18 ff. die Veranlassung lag, in ausschliesslicher Weise auf die Zeugung des „eingeborenen Sohnes" übertragen hat? Der Ausdruck, dessen sich eben dieser Johannes in dem nämlichen Zusammenhange (V. 11. 12) von den „Kindern" bedient, dass sie den göttlichen Logos „aufgenommen" haben (*ἔλαβον, παρέλαβον αὐτόν*): dieser Ausdruck ist ein glücklich bezeichnender für das Verhältniss, wie wir es nach allem Obigen zu denken nicht umhin können werden zwischen diesen Kindern oder Söhnen des himmlischen Vaters und — nicht dem historischen Christus als solchem, sondern jenem idealen Sohnmenschen, dessen Begriff zur Persönlichkeit auch des historischen Christus nur erst durch den Process einer *ἐνσάρκωσις* wird, deren Begriff auch dort, bei Johannes, nicht, wie das kirchliche Dogma dies fälschlich so verstanden hat, die Voraussetzung bildet, son-

dern (V. 14) als ein erst nachfolgendes, oder vielmehr als ein damit parallelgehendes Geschehen eingeführt wird, als ein besonderer, allerdings vor allen andern bevorzugter Fall jenes λαμβάνειν oder παραλαμβάνειν. Und so dürfen wir uns denn nach dem Allen für vollberechtigt achten, auch den Begriff jenes γεννηθῆναι ἄνωθεν, γεννηθῆναι ἐκ πνεύματος (Joh. 3, 3 ff.), γεννηθῆναι ἐκ τοῦ θεοῦ (1 Joh. 2, 29. 3, 9. 4, 7. 5, 1. 4. 18), welcher offenbar mit dem Begriffe des γεννηθῆναι οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς, ἀλλ' ἐκ θεοῦ (Joh. 1, 13) einer und derselbe ist, im authentischen Sinne des Apostels nicht als abhängig zu denken von dem: „das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns," sondern letzteres als die vollständige Erfüllung des ersteren in einer eigens dazu ersehenen weltgeschichtlichen Persönlichkeit. Was aber solchergestalt urkundlich vorliegt als unzweideutiger, klar ausgesprochener Sinn der Lehre des Jüngers: das, nicht mehr als das, aber auch vollständig das, ohne irgend einen Abzug, der etwa eine Zuthat des Jüngers nöthig machte, ist auch der Sinn des Meisters, wenn der Ausdruck υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου zur Selbstbezeichnung in seinem Munde wird. Auch der Meister hat sich nicht ausgenommen wissen wollen von dem durch ihn in voller Allgemeinheit ausgesprochenen Satze, dass, wer nicht neu aus dem Geiste geboren ist, das Reich Gottes nicht erblicken, nicht eintreten kann in das Reich Gottes. Er selbst hat das, was er in der Unterredung mit Nikodemus als eine allgemeine Wahrheit und Nothwendigkeit ausspricht, anderwärts seinen Jüngern als ein in ihm persönlich vorgegangenes Ereigniss mitzutheilen gewürdigt (Marc. 1, 10 f.); in einer andern, näher bestimmten Modalität allerdings, weil in Ihm dieses Ereigniss nicht einfach so, wie in Andern auch, sondern in einer für die ganze Menschheit erfolgreichen typischen Weise sich zugetragen hatte und ihm zum Bewusstsein gekommen war, aber doch so, dass das allgemeine Wesen der geistigen Wiedergeburt auch in diesem so vor allen andern ausgezeichneten Falle unverkennbar das nämliche bleibt. Er hat durch die Worte dieser Mittheilung seinen Begriff des Sohnmenschen ausdrücklich angeknüpft an jene Aussprüche alttestamentlicher Poesie und Prophetie (Ps. 2, 7. Jes. 42, 1), welche dem Gedanken der Einsetzung eines Menschenkindes zu göttlicher Sohnschaft, seiner Erwählung durch Gott, und des Wohlgefallens, welches Gott an ihm nimmt, zuerst in ausdrückliche Worte fassten. Aber wie wenig auch durch diese Anknüpfung das Prädicat göttlicher Sohnschaft als ein ausschliessliches für sich in Anspruch zu nehmen in seinem Sinne lag: dafür zeugt eine andere ähnliche Anknüpfung, welche durch Verallgemeinerung des dem „Sohne" beigelegten Prädicates der Göttlichkeit das Gleichgewicht wieder herzustellen die Bestimmung hat (Joh. 10, 34). Worin aber die in der Erzählung von dem Taufwunder, so wie in der persönlichen Anwendung des Prädicates Sohnmensch allerdings vorausgesetzte Bevorzugung des Eingeborenen liegt: das ist klärlich angedeutet in dem, wie die Vergleichung mit Matth. 9, 36 f. erkennen

lässt, auch seinerseits dem Munde des Herrn entnommenen Worte Joh. 11, 52, worin gleichfalls das Vorhandensein von „Kindern Gottes“ schon vor der Erscheinung des „Menschensohnes“ so unzweideutig als irgend möglich vorausgesetzt wird. Wir verweilen bei diesem Ausspruche hier nur aus dem Grunde nicht länger, weil aus dem gesammten nachfolgenden Verlaufe unserer Entwickelung ganz von selbst die Berechtigung sich ergeben wird, in ihm das von Christus in den Begriff des geschichtlichen, persönlichen Menschensohnes oder Sohnmenschen mit klarem Bewusstsein hineingelegte Grundthema der wahren wissenschaftlichen Christologie zu erblicken.

777. Das so aus ureigenem Erlebniss einer inneren Gottesoffenbarung entstammende Bewusstsein seines göttlichen Berufes zu einer für die gesammte Menschenwelt mustergiltigen und für den gesammten weiteren Verlauf ihrer Geschichte entscheidenden Verwirklichung des Begriffs der Sohnmenschheit in seiner Person musste für den Träger dieses Bewusstseins eine Begegnung herbeiführen mit jener idealen Gestalt, in welche sich dem religiösen Bewusstsein des israelitischen Volkes im Laufe seiner geschichtlichen Entwickelung mehr und mehr die Ergebnisse der in der Gottesoffenbarung des Alten Testaments von vorn herein als wesentliches, als Lebensmoment inbegriffenen *Weissagung* (§. 125 f.) zusammengedrängt hatten: mit der Gestalt des diesem Volk durch seine Propheten verkündigten, gottgesandten *Heilbringers*, des „*vom Herrn Gesalbten*“ (מְשִׁיחַ יְיָ, χριστός). So völlig undenkbar nach Allem, was von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, wie in der Schöpfung überhaupt, so im Menschengeiste und in der Menschengeschichte insbesondere, uns als wissenschaftlich erkannte Wahrheit feststeht, so unbegründet zugleich nach den Ergebnissen unbefangener kritischer Forschung in aller vorliegenden urkundlichen Ueberlieferung sich uns die Annahme darstellt, dass an irgendwelchen äussern Merkmalen Jesus von Nazareth sich als diesen seinem Volk verheissenen Messias erkannt haben sollte*): so ganz unentbehrlich zum geschichtlichen Verständnisse seines Thuns und seiner Lehre vom ersten Augenblicke seines öffentlichen Auftretens an ist und bleibt dagegen die Voraussetzung, dass *vor* diesem Auftreten, *vor* dem ersten Lautwerden des grossen Wortes aus seinem Munde (Marc. 1, 15): „Erfüllt ist die Zeit, und das Reich Gottes naht“, der Göttliche sich in stiller Geistesarbeit den Sinn jener erhabenen Verheissung nach allen Seiten zum Verständnisse gebracht und ihre Erfüllung erkannt haben

musste in der seinem von göttlicher Offenbarung erleuchteten Selbstbewusstsein aufgegangenen Idee des „Sohnmenschen".

*) Auch nicht an dem Merkmal einer leiblichen Abstammung vom Könige David, oder einer Geburt im Flecken Bethlehem. Das sind Züge, welche durchaus nur der Sage, nicht der wirklichen Geschichte angehören, wie eine unbefangene historische Kritik dies längst erwiesen hat. Nur judaistischer Aberglaube kann jetzt noch den „Schlüssel zum Hause Davids" (Apokal. 3, 7, nach Jes. 22, 22) als ein Erbtheil, auf welches nur die leibliche Abstammung vom Könige David den Anspruch habe begründen können, betrachten wollen.

778. Wir sind so glücklich, eine urkundliche Ueberlieferung zu besitzen von den Umständen, unter welchen zuerst das Wort ausgesprochen ward, dass Er, dieser Jesus von Nazareth, der Gesalbte des Herrn, der den Vätern des Volkes, welches der Herr sich zum Eigenthum erkoren, von seinen Propheten Verheissene sei. Nicht Er hat es gesprochen, dieses Wort, aber er hat durch sein vorgängiges Thun und Lehren mit Absicht und mit klarem Bewusstsein über seine inhaltschwere Bedeutung dasselbe aus dem Munde seiner Jünger hervorgelockt. Er hat auf den Gruss des Petrus: „Du, du bist der Christ", zwar fürerst, nach der beglaubigtsten Darstellung dieses Vorfalls, nur mit Schweigen geantwortet, und sogar ausdrücklich solches Schweigen seinen Jüngern zur Pflicht gemacht. Aber er hat, durch die Eröffnung, welche er daran knüpfte über die irdischen Geschicke des „Sohnmenschen", die Bekräftigung des gesprochenen Wortes ausdrücklich in den Begriff dieses Sohnmenschen hineingelegt; er hat in seinen Jüngern die Erkenntniss geweckt, wie die Wahrheit dieses Begriffs und seine Verwirklichung in den Thaten und den Geschicken Dessen, der ihn zuerst in seinem Selbstbewusstsein aufgefunden, die Erfüllung des Prophetenwortes vom Messias ist.

Als eine durch ein ächtes Geisteszeugniss — nicht gerade specifisch durch ein Zeugniss des heiligen Geistes, sondern ganz einfach nur des Geistes, dem bei jeder kritischen Frage im Gebiete der Profangeschichte ganz ebenso die Entscheidung zusteht, wie in diesem Falle der biblischen — beglaubigte Thatsache sind wir, wenn irgend einen andern Theil der evangelischen Ueberlieferung, vollberechtigt, das Gespräch zwischen Jesus und seinen Jüngern (Marc. 8, 27 f. u. Parall.) anzusehen. Nur mit unbefangenem Auge braucht man dasselbe zu betrachten, um aus ihm, unter Zuziehung einer verhältnissmässig geringen Anzahl ähnlich beglaubigter Thatsachen, wie z. B. der über das Verhalten der Mutter und der Geschwister, so wie auch (Matth. 11, 2 f.) des Täufers Johannes, zu Jesus berichteten, die volle hi-

storische Gewissheit zu entnehmen, dass es mit dem Verhältniss, in welches Jesus sich kraft seines göttlichen Berufes stellen durfte und wirklich gestellt hat zu der von ihm unter seinem Volke vorgefundenen Messiasidee, ganz eine andere Bewandtniss haben muss, als die nach Maassgabe des Buchstabens anderer Aussagen der Evangelien bisher von der kirchlichen Dogmatik angenommene. Unverträglich, wie dieser Vorfall es ist mit der Voraussetzung, dass Jesus durch übernatürliche Wunderereignisse bei seiner Empfängniss und Geburt, bei seiner Taufe durch Johannes und dann wiederholt in dem bereits damals zurückgelegten Theile seiner öffentlichen Laufbahn ihm selbst und seiner Umgebung als der Gegenstand und Zielpunct der alttestamentlichen Heilsverheissung vorlängst bezeichnet gewesen sei und sich selbst durch Annahme des vermeintlich schon vor ihm zum Messiasnamen ausgeprägten Namens „Menschensohn" vor seinen Jüngern und vor allem Volk als solchen bezeichnet habe, verschliesst derselbe dennoch nicht, sondern ganz im Gegentheil, er eröffnet erst den Weg der Erkenntniss des durch die Gottheit selbst geknüpften Zusammenhangs zwischen Weissagung und Erfüllung. Er stellt es zu einer so vollständigen Evidenz heraus, wie eine solche in geschichtlichen Dingen nur überhaupt möglich ist, dass der Knotenpunct dieses Zusammenhangs nirgends anderwärts liegen kann, als in dem Selbstbewusstsein Dessen, der uns, wenn wir auf das Wort seines Apostels hören wollen (1 Kor. 13, 12. Gal. 4, 9), eben nur darum und eben nur in sofern als der zur Erfüllung der Weissagungen Ersehene zu gelten hat, sofern Er Selbst sich zu solcher Erfüllung ersehen hat. — In der Frage, mit welcher das Gespräch eröffnet wird: für Wen Jesus von den Menschen gehalten wird, in dieser Frage gehört der Zusatz: „er, der Menschensohn" (Matth. 16, 13) nicht der ursprünglichen Ueberlieferung an. Er ist das Werk einer nachfolgenden Paraphrase, welche zwar von der richtigen Voraussetzung ausging, dass Jesus bis dahin sich keines andern Ausdrucks, als eben nur des Wortes *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, zu seiner Selbstbezeichnung bedient hatte, welche dabei aber doch eben diesem Worte eine Färbung giebt, die es in seinem Munde unstreitig nicht gehabt hat, indem sie, den idealen Hintergrund und Doppelsinn desselben verkennend, ihn nur als stereotypen Namen für die historische Persönlichkeit als solche handhabt. In ungleich charakteristischerer Weise wird von der älteren Urkunde (Marc. 8, 31) jenes Wort in diesen Zusammenhang eingeführt; in einer solchen, welche den wahren geschichtlichen Hergang mit unverkennbarer Deutlichkeit wenigstens hindurchscheinen lässt. Was sagt uns die Notiz, dass „von da an Jesus begann seine Jünger darüber zu belehren, wie der Sohnmensch Vieles leiden müsse, verurtheilt durch die Machthaber des Volkes, eines gewaltsamen Todes sterben, und am dritten Tage auferstehen?" Was sonst, als dass ausdrücklich an den ausgesprochenen Gedanken, dass Er der Messias sei, er weitere Belehrungen knüpfte über die unvermeidlichen Geschicke des „Sohnmenschen" inmitten der

irdischen Welt und über seine gerade durch diese Geschicke herbeizuführende Verherrlichung; änigmatische, damals (vergl. Marc. 9, 10) unverstanden gebliebene Andeutungen auch wohl über seine persönliche Betheiligung an diesen, die ideale Sohnmenschheit als solche betreffenden Geschicken? Sehen wir ab von dem nicht in der ursprünglichen Ueberlieferung, sondern nur in deren Paraphrase (Matth. 16, 17 f.) erzählten Zwischenvorfall: so liegt in diesen Worten nichts, was uns berechtigte, in ihnen eine unmittelbare Bestätigung des Messiasgrusses zu erblicken. Es liegt vielmehr in ihnen, ähnlich wie in dem aus den jerusalemischen Tempelreden des Herrn berichteten Apophthegma (Marc. 12, 35 f.) eine geflissentliche Ablenkung von der volksthümlichen Messiasvorstellung, eine beginnende Hinüberdeutung derselben zu der höheren Idealität, zu dem inhaltschwereren Ernste des Begriffs der Sohnmenschheit. — Ueberhaupt, wenn irgend Etwas als sichergestelltes Ergebniss einer besonnenen kritischen Durchforschung der evangelischen Geschichtsurkunden betrachtet werden darf, so ist es dies, dass Jesus nie vor dem Volke, und auch vor dem engern Kreise seiner Jünger nicht, in planer und directer Rede sich als den Messias im buchstäblichen Sinne der alttestamentlichen Prophetie bekannt oder verkündigt hat. Selbst das johanneische Evangelium lässt, genauer betrachtet, nie und nirgends ein solches Wort über seine Lippen gehen. Es lässt ihn eben nur von dem „Sohne" sprechen; dies allerdings in einem Tone, der vielfach die Spuren des Lehrtypus trägt, wie er erst nach dem Abscheiden des Meisters sich im Kreise der Jünger festgestellt haben kann. Was aber die im letzten Verhöre angeblich gesprochenen Worte betrifft, welche von den Evangelisten nur aus unsicherer Ueberlieferung geschöpft sein können, da keiner der Jünger als Ohrenzeuge dabei gegenwärtig war: so dienen auch diese bei genauerer Untersuchung nur zur Bestätigung unserer Annahme. Zwar ist es auffallend, dass auf die Frage des Hohenpriesters, ob Er der Christ, der Sohn des Gebenedeiten sei, gerade von dem ersten Berichterstatter (Marc. 14, 62) Jesus die unumwundenste Bejahung (ἐγώ εἰμι) in den Mund gelegt wird. Allein auch dieser Berichterstatter lässt hierauf Worte folgen, deren Sinn, wie man sie auch näher deuten möge, im Wesentlichen nur dieser sein kann, die Entscheidung der Frage der Zukunft anheimzugeben. Und in dieser Voraussetzung, dass Jesus auf jene Frage nur ausweichend, zwar in seinem Sinne bejahend, aber nicht im Sinne des Volksglaubens das Messiasprädicat ohne Weiteres sich zueignend, geantwortet haben wird, bestärken uns dann auch die Umschreibungen und Zusätze der übrigen Evangelien. Schon das an der Stelle des „Ich bin es" von dem Verfasser des ersten Evangeliums (Matth. 26, 64) dem Herrn auch hier, wie bereits von Marcus (15, 2) dem Pilatus gegenüber, in den Mund gelegte „Du sagst es" giebt in diesem Falle die wahre Modalität der Antwort wohl richtiger wieder; noch mehr gilt dies von der aus ächter Ueberlieferung, wenn auch eines vielleicht bei anderer Veranlassung gefallenen

Wortes geschöpften, jedenfalls merkwürdigen Aeusserung bei Lukas (22 67 f.): „Was ich euch auch sage, ihr werdet mir nicht glauben was ich euch auch frage, ihr werdet mir nicht antworten.“ Eben damit stimmen auch alle die Worte zusammen, welche die Erzählung des johanneischen Evangeliums theils zu Annas (18, 20 f.), theils zu Pilatus (18, 34 ff. 19, 11) von Jesus gesprochen werden lässt.

Das Verhalten des evangelischen Christus zu der volksthümlichen Messiaserwartung erscheint uns nach dem Allen als ein ganz analoges, wie sein Verhalten zu dem Inhalte der jehovistischen Urweltssage (§. 774). Wie dort, so finden wir auch hier die unzweideutigsten Spuren des Eindringens in alle Tiefen des Sinnes und Gehaltes jener Kerngedanken alttestamentlicher Dichtung und Weissagung (§. 158 f.). Auch haben wir, so hier, wie dort, allen Grund zu der Voraussetzung, dass das Studium der Urkunden dieser Dichtung und dieser Weissagung von vorn herein nicht ohne wesentlich mitbestimmenden Einfluss geblieben ist auf die Durchbildung des im Innern seiner gotterleuchteten Persönlichkeit ihm aufgegangenen Ideengehaltes zu jener durchgängigen Klarheit des Bewusstseins, welche ohne allen Zweifel gleich beim ersten Anfange der Laufbahn des Herrn ganz eben so, wie bei deren Abschluss, vorhanden war. Denn nur aus dieser Annahme erklärt sich uns vollständig die wunderbare Stetigkeit des weltgeschichtlichen, organischen Zusammenhangs, in welchem wir allenthalben den Ideengehalt der alttestamentlichen Offenbarung mit dem der neutestamentlichen begriffen sehen. Ausdrücklich aber diese seine überlegene Einsicht, und ausdrücklich sein göttlicher Beruf, für Erhaltung und Belebung der Stetigkeit dieses Zusammenhangs seinerseits Sorge zu tragen, machte Jesus weise Zurückhaltung zur Pflicht in Bezug auf eine directe Aneignung sowohl der Lehre, als auch der Verheissungen des Alten Testaments in ihrer buchstäblichen Gestalt. Und so musste denn die directe Ausprägung des Zusammenhangs zwischen Weissagung und Erfüllung, zwischen alttestamentlicher und neutestamentlicher Lehre zu einem Systeme von Vorstellungen, wie sie der Tragweite jenes Zeitalters und der nachfolgenden Jahrhunderte die einzig gemässen waren, den Jüngern des erhabenen Meisters überlassen werden, in deren Bewusstsein dasselbe freilich nicht so rein abgelöst bleiben konnte von der symbolischen Hülle, wie es in Seinem Geiste dies unstreitig gewesen ist. Nur auf diesem Wege ist nachweislich auch die Meinung von der Herkunft des Herrn aus dem Stamme des Königs David, von seiner Geburt in dem Flecken Bethlehem entstanden. Es ist eine Beleidigung seiner geistigen Grösse, wenn man das Bewusstsein seines messianischen Berufes auch nur irgendwie als abhängig denkt von dergleichen Zufälligkeiten seiner Geburt und Abstammung. Die Genealogien des ersten und des dritten Evangeliums zeugen geschichtlich nicht für, sondern, durch ihre Widersprüche untereinander, gegen den unmittelbar historischen Charakter jener in ihrem Ursprunge (aus Jes. 11. Ps. 132, 11. Mich. 5, 1) durchaus nur typischen Vor-

stellungen, über deren wahre Beschaffenheit sich Niemand einer Täuschung hingeben wird, welcher die Analogien des Gebrauches hinlänglich beachtet, den der Galater- und der Römerbrief von der Vorstellung eines „Samen Abrahams", der erste Petrusbrief und die Apokalypse von den dort im „pneumatischen" Sinne ausgesprochenen Städte- und Ländernamen Babylon, Sodom, Aegyptus machen, und für welchen die Andeutungen des Hebräerbriefes über die Ahnenlosigkeit des Heilands nicht verloren sind.

779. Wie die volksthümlich transscendente Vorstellung eines zukünftigen, gottverheissenen Heilbringers, eines Messias, in den durchaus immanenten, zugleich idealen und persönlichen Begriff des Sohnmenschen: auf ganz entsprechende Weise ist in dem von göttlicher Offenbarung erfüllten Bewusstsein des Heilandes die Vorstellung jener Heilsgemeinschaft, welche, zuerst begründet durch den Bund des Jehova mit den Vätern des Volkes Israel, bereits in der Geschichte dieses Volkes eine wenn auch noch unvollständige Verwirklichung gefunden hat, eine vollständige eben erst von der Zukunft jenes gottgesandten Heilbringers erwartet, aufgegangen in die erhabene Idee eines Reiches der Gottheit, eines „Himmelreiches" (§. 283. 389). Mag immerhin dieser Ausdruck, er, den wir nach allen vorliegenden Materialien des Urtheils gleichfalls als einen frei von dem evangelischen Christus erfundenen zu betrachten alle Ursache haben, mag er immerhin den Ausdrücken nachgebildet sein, mit welchen die messianische Hoffnung der Juden das durch den Gesalbten des Herrn wiederherzustellende, im Elemente einer noch nie gesehenen Herrlichkeit neu zu begründende Reich des Königs David zu bezeichnen liebte: der Gedanke, welchen der Göttliche in ihn hineingelegt hat, ist jedenfalls ein vor ihm noch in keines Menschen Seele und Bewusstsein eingetretener. Es ist der Gedanke einer unmittelbar von Gott gestifteten, nicht die Menschen nur, die im Geiste, dem heiligen, wiedergeborenen, des Wesens der in eben diesem Geiste verklärten und verherrlichten Sohnmenschheit theilhaftigen, sondern in allen den unendlichen Welten, die von Gott geschaffen sind, alle „Kinder Gottes" umfassenden und mit der Substanz des Heiles, des ewigen Lebens sie durchdringenden Gemeinschaft; einer Gemeinschaft, auf deren Begründung, auf deren Erhaltung in einer mit der eigenen Ewigkeit Gottes gleich unbegrenzten Zeitdauer die Weltschöpfung von Ewigkeit her angelegt war und für alle Ewigkeit angelegt bleibt.

780. Der Begriff des „Himmelreiches“, wie er objectiv die höchste concrete und lebendige Einheit bezeichnet, in welche das All der geschaffenen Dinge, sofern es durch seine inwohnende Entwickelung bei dem durch den Liebewillen der Gottheit ihm gesetzten Ziele anlangt, durch eben diesen Willen und durch die Kräfte der göttlichen Natur, die diesem Willen gehorchen, in thatkräftiger Weise zusammengefasst wird: so ist er subjectiv im Geiste seines göttlichen Urhebers die oberste einheitliche Zusammenfassung aller theoretischen und praktischen Momente seines Lehrbegriffs. Er kündigt sich als solche Zusammenfassung ausdrücklich dadurch an, dass die Lehrthätigkeit des Herrn durch ihn selbst und durch seine Jünger zu öfters wiederholten Malen als „Verkündigung des Himmelreiches“, als „Predigt vom Himmelreiche“ bezeichnet wird. In dieser Stellung begegnet der Name des Himmelreiches nicht sowohl sich mit dem Begriffe des „Heiles“, als vielmehr er selbst ist, bei der unendlichen, von seinem Erfinder in ihn hineingelegten Elasticität, die Form, und sein Name im Munde dieses Erfinders der typische, solenne Ausdruck für den Heilsbegriff. Der Eintritt in das Himmelreich ist für alle Creatur nicht blos die nothwendige Bedingung des Seelenheils, er ist unmittelbar der Beginn dieses Heils, und das Heil, das ewige, besteht eben in nichts Anderem, als in dem Besitze des Himmelreiches, dieses Gutes aller Güter, mit welchem demjenigen, der es gewinnt, alle andern wahren Güter von selbst zufallen.

Die Formel „Himmelreich“ (*βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, מַלְכוּת הַשָּׁמַיִם) kommt bekanntlich, soviel die Urkunden des N. T. betrifft, nur im ersten Evangelium vor; in dieser Urkunde aber ist sie überall die solenne in Christus Munde, und aus ihr ist ihr gleich solenner Gebrauch auch in andere aussertestamentliche Schriften der ältesten Zeit übergegangen, z. B. in die des Justinus Martyr, bei welchem die Benutzung der kanonischen Evangelienschriften, wenigstens der synoptischen, keinen Zweifel leidet. Ich habe bereits anderwärts die Bemerkung gemacht, wie alle Wahrscheinlichkeit dafür spricht, dass diese Formel, und nicht „Reich Gottes“ die authentische ist; aus dem doppelten Grunde, weil sich der Uebergang von jener zu dieser im Munde der Jünger leichter erklären lässt, als der umgekehrte, und weil sie der gleich solennen Formel „himmlischer Vater“ oder „Vater im Himmel“ entspricht. Wir dürfen nicht zweifeln, dass der Verfasser des Evangeliums sie der von ihm benutzten hebräischen Urschrift des Apostels Matthäus entnommen, und dass er auf die Autorität dieser Quelle hin auch in den Rede- und Erzählungsstücken, die er von Marcus entnahm, den Ausdruck geändert hat. — Die Bedeutsamkeit gerade dieser Aus-

drucksform wird nicht verkennen, wer den mehrfach von uns (z. B. §. 493) hervorgehobenen Nachdruck gewahr geworden ist, der überall im A. T. auf der Vorstellung des „Himmels“ ruht; weshalb denn auch bereits Philon in diesem alttestamentlichen Worte ein Symbol des νοῦς, oder auch des „Unbegreiflichen“ (ἀκατάληπτον) erkennen konnte. „Himmel“ ist nicht nur, in Verbindung mit „Erde“ (wie im philosophischen Wortgebrauche der Griechen auch ausser dieser Verbindung) der Ausdruck für das sichtbare All der geschaffenen Dinge. Es wird vielmehr durch dieses Wort allerorten zugleich das eigene Daseinselement der Gottheit bezeichnet, die „Welt in der Welt“ (*Phil. de Abrah.* p. 24 *Mang.*), die innergöttliche Natur, die Gestaltenwelt der göttlichen Herrlichkeit. Die „Söhne Gottes“ (בְּנֵי אֱלֹהִים) bilden die „Heerschaar des Himmels“ (צְבָא הַשָּׁמַיִם); ganz ebenso die „Kinder des himmlischen Vaters“, die „Brüder“ des Sohnmenschen das „Himmelreich“. So stellt sich dieser mit sinniger Weisheit von dem Heilande gewählte Ausdruck recht eigentlich dar als ein in gleichem Geist und Sinn mit den Ausdrücken „himmlischer Vater“ und „Sohnmensch“ erfundener; als der innerlich nothwendige Abschluss der Gedankenreihe, welche mit diesen beiden eröffnet ist, als die letzte und höchste Besiegelung jener Umgestaltung des transscendenten alttestamentlichen Begriffs der vor- und übercreatürlichen Gottesnatur zur absoluten Immanenz einer in die creatürliche Natur mit der ganzen unendlichen Fülle ihres Wesens herabgestiegenen und eingesenkten Gottheit. — Ich halte es nicht für wahrscheinlich (vergl. §. 142), dass die Worte, welche von den Verfassern der zwei ersten Evangelien (Marc. 1, 15. Matth. 4, 17) dem Herrn so zu sagen als Antrittsprogramm seines öffentlichen Lehramtes in den Mund gelegt werden, buchstäblich zu bestimmter Zeit aus seinem Munde vernommen worden sind; finden wir doch dieselben Worte (Matth. 3, 2) bereits dem Täufer zugeschrieben. Es sind eben nur die Worte, in welche die Alles in's Kurze ziehende Ueberlieferung den Sinn der Reden und Lehraussprüche, mit welchen Christus seine Laufbahn eröffnete, zusammengefasst hat. Aber nur um so bedeutsamer ist in dieser Ueberlieferung die von ihr dem Terminus Himmelreich oder Gottesreich angewiesene Stelle. Die Ueberlieferung hat glücklich herausgefühlt, sowohl dass Christus erst mit dem Augenblicke öffentlich auftreten k o n n t e, wo in ihrer ganzen Tiefe und Hoheit die Idee des Himmelreichs in seiner Seele aufgegangen war, als auch dass er von dem Augenblicke an öffentlich aufzutreten sich ermächtigt und getrieben fühlen m u s s t e. Die Uebertragung auf den Täufer aber ist, wie die meisten der demselben in den Mund gelegten Apophthegmen, ein handgreiflicher Anachronismus. Denn auch von diesem Begriffe gilt, was von dem Begriffe des „himmlischen Vaters“ und des „Sohnmenschen“: nur Der hat ihn auffinden können, welcher der höchsten unter Menschen überhaupt möglichen Offenbarung von Gott gewürdigt war. Das Aufgehen dieser Begriffe in Seiner Seele ist eben selbst die höchste Gottesoffenbarung,

ist unmittelbar die Weihe selbst, die er von Gott zum Heilande des menschlichen Geschlechts empfangen hat. — Ich halte mich verpflichtet, es hier nochmals auszusprechen, wie vielen Anstoss auch diese meine Behauptung den an hergebrachten oder an neu durch einseitige Richtungen der modernen Kritik entstandenen Vorurtheilen haftenden Forschern geben mag: dass ich jedwedes Vorkommen — nicht zwar der zum Aussprechen jener erhabenen Ideen gewählten Worte, — denn diese könnten allenfalls von Früheren in anderer Bedeutung gebraucht worden sein, wiewohl auch dies mir nicht wahrscheinlich und zur Zeit noch durch kein dafür anzuführendes Beispiel beglaubigt ist, — wohl aber eines bestimmten Anklangs an den evangelischen Sinn dieser Worte überall für ein sicheres Merkmal eines christlichen oder eines durch das bereits vorhandene Christenthum irgendwie bedingten Ursprungs in Bezug auf solche Schriftdenkmäler erkenne, welchen man, um ihrer ausdrücklichen Anknüpfung an alttestamentliche Persönlichkeiten und Zustände willen, bisher meist einen jüdischen und vorchristlichen Ursprung zuzuschreiben geneigt geblieben ist. Der Ausdruck Himmelreich, Reich Gottes hat sich, wie bereits den Schriften der Apostel und Apostelschüler, so auch jenen zweifelhaften Schriftdenkmälern im Ganzen nicht so deutlich eingeprägt, wie die Ausdrücke Vater und Sohn; indess wird, wer es aus andern, dort in Masse vorkommenden Spuren mit hinreichender Deutlichkeit erkannt hat, dass z. B. das „Buch der Weisheit" von Anfang bis zu Ende mit christlichen Anschauungen durchdrungen ist, den unzweideutigen Anklang auch der Idee des Himmelreichs in Stellen, wie 3, 8 (wo auch die Erinnerung an 1 Kor. 6, 2 zu Tage liegt), 6, 20. 10, 10 nicht unbemerkt lassen.

Ausdrücklicher, als im Begriffe des Sohnmenschen, liegt im Begriffe des „Himmelreichs", in der Anwendung, welche Christus davon macht, und in der Ausführung, welche er ihm giebt, die Rückbeziehung auf den messianischen Vorstellungskreis des Alten Testaments und des vorchristlichen Judenthums. Das Werk des Messias sollte nach der Erwartung namentlich des spätern Judenthums, die sich allmählig aus der alttestamentlichen Weissagung hervorgebildet hatte, die Gründung eines Reiches sein, die Wiederherstellung des alten Davidsreiches in einer Gestalt, über welche die Vorstellungen vielfältig geschwankt haben mögen; jedenfalls aber in noch weit gesteigerter Macht und Herrlichkeit und in einem Elemente übernatürlicher Wundererscheinung. In wieweit dergleichen Erwartungen, in wieweit namentlich die ausdrückliche Typologie des Buches Daniel, welche der neutestamentlichen hauptsächlich zum Vorbild gedient hat, unter den Juden zu Christus Zeit verbreitet war, darüber sind wir, bei der doch immer nur unsichern Haltung der meisten Schriften des spätern Judenthums, und bei dem völligen Schweigen einiger dieser Schriften, immer nur unvollständig unterrichtet. Nur so viel dürfen wir, nach der Haltung einiger der alttestamentlichen Apokryphen, insbesondere aber nach

der des Philon, mit Zuversicht voraussetzen, dass die allgemeine Hoffnung einer irgendwie durch göttliche Veranstaltung herbeizuführenden Rettung des israelitischen Volkes aus seiner dermaligen Bedrängniss, einer Einsetzung desselben in die ihm verheissene Herrlichkeit bei Weitem verbreiteter war, als die Erwartung eines persönlichen Messias. Aus den evangelischen Erzählungen lässt sich, ausser dem auch sonst hinreichend Beglaubigten, dass die alttestamentlichen Verheissungen vielfach zum Gegenstande der Verhandlung in den jüdischen Schulen geworden waren, nur etwa noch dies entnehmen, dass die messianische Erwartung im Allgemeinen, vielleicht auch die eines persönlichen Heilbringers, eine neue Belebung erhalten hatte durch die Reden Johannes des Täufers. Sonst aber muss man sich wohl hüten, allzuviel aus dem neutestamentlichen Vorstellungskreise in den Kreis der Vorstellungen, welchen Jesus und welchen die Apostel vorfanden, zurückzuübertragen. Es leidet vielmehr keinen Zweifel, nicht nur dass die über alle bisherigen Religionsbegriffe so innerhalb wie ausserhalb Israels erhabene Wahrheit, die Jesus in das Wort Himmelreich hineingelegt hat, ganz allein ihm selbst angehört, sondern auch, dass gar manche nicht buchstäblich sich bewahrheitende Züge der messianischen Typologie des Neuen Testaments erst aus der Anwendung alttestamentlicher Typen entstammen, zu welcher die persönliche Erscheinung und die Lehre Jesus die Veranlassung gegeben hatten. Der eigentliche Grundgedanke dieser Lehre, dieser, dass das Heil, das ewige Heil des Menschen und jeder vernünftigen Creatur, nur erzielt wird, nur erzielt werden kann in der lebendigen organischen Gemeinschaft eines Reiches, in welchem Gott der König und alle Kinder Gottes die Bürger sind: dieser Gedanke ist wahrlich ein solcher, welchen hervorgegangen zu meinen aus der nur gelegentlichen, nur so zu sagen zufälligen Erweiterung einer im Dogmatismus des Volksbewusstseins feststehenden, halb abergläubischen Vorstellung, wohl gar einer solchen, die selbst als Aberglaube sich in der Seele seines Urhebers festgesetzt hatte, der Gipfel alles Unverstandes wäre. Weit eher werden wir es begreiflich finden, wie er, dieser Gedanke, in den Gemüthern derer, die ihn noch nicht zu tragen vermochten, seinerseits zum Quell eines neuen Fehlglaubens werden konnte, einer Reihe phantastischer, theils in die Vergangenheit, in die Vorgeschichte der „Heilsbotschaft" zurückgreifenden, theils in die Zukunft der fortschreitenden Erfüllung dieser Heilsbotschaft hinübergreifenden Vorstellungen. Den Beweis zu führen, dass an diesen Irrungen die persönliche Erkenntniss, die persönliche Lehre des Heilandes entweder überhaupt keinen Antheil hat, oder dass der Antheil, welchen sie an ihrer Entstehung hat, nur in der Ueberlegenheit der Einsicht besteht, welche dem damaligen Zeitalter und noch einer langen Reihe nachfolgender Generationen die abermalige Einkleidung des Inhalts dieser Einsicht in eine mythische Hülle, die bald zu einer dogmatischen ward, zum Bedürfniss machte: das, das ist die Aufgabe der ächten wissenschaftlichen Apologetik für den göttlichen

Ursprung des Christenthums, für die göttliche Würde der Persönlichkeit seines Urhebers. Jede andere Art der Apologetik entstammt ihrerseits jenen Irrungen, und arbeitet, so viel an ihr ist, darauf hin, sie zu verewigen.

Jesus selbst hat in einer jener genialen, mächtig eingreifenden Paradoxien, von welchen seine Rede namentlich in den synoptischen Evangelien strotzt, — obwohl einige der kecksten dieser σκληροὶ λόγοι auch in dem johanneischen aufbewahrt sind, — sein Bewusstsein von der Natur des Himmelreiches als eine Gewalt bezeichnet, welche dem Himmelreiche angethan wird, als den gewaltthätigen Einbruch gleichsam eines Räubers in das Himmelreich. Dies nämlich ist der offen zu Tage liegende Sinn des grossen Wortes Matth. 11, 12. Derselbe ist, nach der authentischen Auslegung, welche bereits der Bericht des Lukas (16, 16), freilich die paradoxe Energie des Ausdrucks einigermaassen abschwächend, demselben eingeflochten hat, von keinem der ältern Ausleger, nur erst von einigen neueren verkannt worden. Fürwahr, eine einschneidendere, eine gewaltiger alle Gegner niederschmetternde Beglaubigung aus dem Munde des Göttlichen kann nicht begehrt werden für die durch unser gesammtes Werk durchgeführte Grundanschauung, dass jede Schöpfungs-, jede Offenbarungsthat, auf der obersten Daseinsstufe in ganz gleicher Weise, wie bereits auf der untersten, ebenso als ein Werk der creatürlichen Potenz, die bei ihr zunächst betheiligt ist, wie als das Werk der Gottheit anzusehen ist. Die That des Bewusstseins, welche durch dieses kühne Wort (— von welchem der Apostel Paulus, bei dem entgegengesetzten Gebrauche, welchen er von demselben Ausdruck macht Phil. 2, 6, wohl kaum eine Kunde gehabt haben kann) als ein „Raub an dem Göttlichen“ bezeichnet wird: sie darf nicht verwechselt werden mit dem realen Eintritt in das Himmelreich durch geistige Wiedergeburt in den Einzelnen. Auch diesen Eintritt finden wir anderwärts (Luk. 11, 5 f.) durch ein ähnlich paradoxes Gleichniss bezeichnet, durch das Bild eines zudringlichen Bettlers, dem man um seines Ungestüms willen, um ihn endlich los zu werden, die Gabe nicht verweigert. Diese zwei Bedeutungen des Wortes Himmelreich in seiner beiden, gemeinsamen Anwendung auf die menschlichen Heilszustände gehen durch die gesammte evangelische Ueberlieferung mit einander parallel, und sie wollen sorgfältig von einander unterschieden sein, wenn nicht aus ihrer Verwechslung Missverstände sich erzeugen sollen. Wenn es von dem „Kleinsten im Himmelreiche“ heisst, dass er grösser ist, als der grösste der Propheten: so kann das offenbar nicht in einem Sinne gesagt sein sollen, durch welchen ein derartiger Besitz des Himmelreiches, wie er anderwärts selbst den Kindern zugesprochen wird, den Propheten abgesprochen würde. Die Meinung kann vielmehr nur diese sein, dass durch jenen gewaltsamen Einbruch in das Himmelreich eine Einsicht in seine Natur und in sein Wesen gewonnen ist, welche nunmehr auch die Geringsten unter den Jüngern des Heilands voraushaben vor den grössten der Propheten.

781. Die Nothwendigkeit, diese seine Lehre vom himmlischen Vater, vom Sohnmenschen und vom Himmelreiche durch seinen Tod zu besiegeln, durch den gewaltsamen Tod, welchen er durch den Hass der Schriftgelehrten und der Obrigkeit seines Volkes unter den Händen heidnischer Machthaber erleiden sollte: diese Nothwendigkeit hat Christus zu wiederholten Malen theils angedeutet, theils unumwunden ausgesprochen; von vorn herein wahrscheinlich nur beiläufig, in einem Lehrzusammenhange, welcher, nicht ohne Anknüpfung an Typen und Weissagungen des Alten Testaments, die ethische Nothwendigkeit eines stellvertretenden, durch den ganzen Verlauf der Menschengeschichte sich unablässig wiederholenden Leidens der idealen Sohnmenschheit für die natürliche Menschheit zum Bewusstsein zu bringen die Bestimmung hatte. Ueber die näheren Motive der Art und Weise, in welcher diese allgemeine Nothwendigkeit in seinem persönlichen Geschick sich bethätigen sollte, einen directen Aufschluss zu geben, lag nicht in seinem Berufe. Hier musste die mit nichts anderem Menschlichen vergleichbare Hoheit der That, durch welche er aus freiem Entschlusse dieses Verhängniss auf sich nahm, für sich selber sprechen; das Räthsel der Nothwendigkeit dieser That aber musste der Christenheit aller nachfolgenden Jahrhunderte zur Lösung überlassen bleiben. Nur dass ohne diese That die Jünger sich nicht im Stande finden würden, das ihnen aufgetragene Werk der Verkündigung der Heilsbotschaft über alle Völker und der Gründung eines göttlichen Reiches inmitten der Menschenwelt in Vollzug zu bringen: nur dieses Dass ist ausdrücklich noch aus seinem Munde gesprochen, und damit die Verheissung eines vollständig gesicherten Vollzugs des grossen Werkes verbunden worden.

Dass in dem Heilsbegriffe des Christenthums, dessen geschichtliche Genesis darzulegen die Aufgabe des gegenwärtigen Abschnitts unserer Darstellung ist, das Leiden und der Tod des Erlösers bereits für den Glauben der ersten Gemeinde ein wesentliches Moment ausmachte: das ist Thatsache, eine Thatsache, die mit so vollständiger historischer Evidenz, als irgend eine andere, aus der Betrachtung dieser Entstehungsgeschichte hervorleuchtet. Sie drückt sich aus unter Anderm in der Gewohnheit (Röm. 6, 3), die Neophyten des Christenthums auf Christus Tod zu taufen; aber nicht minder in dem gesammten Lehrtypus der neutestamentlichen Schriften und der ältesten kirchlichen Glaubensbekenntnisse. Hier nun ist für uns im gegenwärtigen Zusammenhange die erste Frage diese: wie Christus persönlich sich zu diesem Glauben seiner Jünger verhalten, in wieweit und in welcher

Weise er ihn durch eigene Aussprüche über Nothwendigkeit und Zweck seines Leidens und Todes hervorgerufen hat. Diese Frage fällt für uns um so mehr in's Gewicht, je höhern Werth wir nach allem Obigen auch das Moment des ausdrücklichen Bewusstseins, der ausdrücklichen Lehre, in der Würdigung von Sein und Thun des Heilands zu legen nicht umhin können. — Auch hier dürfen wir zum Behuf einer Beantwortung dieser Frage, wie mehrfach im Vorhergehenden, zunächst auf ein paar evangelische Apophthegmen hinweisen; neben dem schon früher (§. 758 f.) besprochenen Worte vom „Bundesblut", insbesondere auf Marc. 10, 45. „Des Menschen Sohn kam nicht, um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen, und um sein Leben hinzugeben als Lösegeld für Viele": so lautet das schlichte Wort, in welches entweder durch den Göttlichen selbst, oder (vergl. unten §. 868 f.) durch die evangelische Ueberlieferung, die es so gedeutet hat, das erhabenste Bewusstsein hineingelegt ist über das Dass der welthistorischen Nothwendigkeit, welche ihm die Pflicht auferlegte, das grosse Werk seines Lebens und seiner Lehre durch seinen Tod zu krönen, wenn auch das Warum dieser Nothwendigkeit darin als in einem Räthselworte verschlossen bleiben musste. Liegt in dem Ausdrucke *λύτρον* eine Anspielung auf das alttestamentliche כֹּפֶר, was ich weder bestreiten noch behaupten will: so ist es jedenfalls eine solche, die wiederum für die überlegene Geistesfreiheit Zeugniss giebt, mit welcher Christus über die alttestamentlichen Vorstellungen schaltete und sie in einen völlig neuen, überschwenglich grossartigern Sinn herüberdeutete. Das A. T. (Sprüchw. 21, 18) lässt den Bösen als Lösegeld gegeben werden für den Gerechten; Christus umgekehrt den Gerechten für die Sünder. Die im Gesetze vorgeschriebenen Entsündigungen (Exod. 21, 30. 30, 12. 15) fordern ein Lösegeld für das Leben (נֶפֶשׁ), hier aber wird das Leben selbst (*ψυχή*) als Lösegeld gezahlt. Am nächsten von allen alttestamentlichen Anklängen kann vielleicht, in Gemässheit des bedeutsamen Einflusses, welchen auf die Ausgestaltung des apostolischen Lehrtypus die Aussprüche des grossen Propheten der exilischen Zeit über den „Knecht des Jehova" und das über ihn verhängte Leiden geübt haben, die Beziehung auf Jes. 43, 3 f. zu liegen scheinen; aber auch dort werden Menschen und Völker des Heidenthums als Lösegeld gegeben für das „Leben" des Volkes Israel, nicht ein edleres Leben für ein geringeres. — Diese erhabene Paradoxie, sie konnte und sollte, um es noch einmal zu sagen, nicht in einem ebenso einfachen Worte, wie jenes Wort des Räthsels ein solches ist, ihre Lösung finden. Sie blieb Problem für eine mehrtausendjährige Entwickelung der Wissenschaft; und so ist denn auch für uns der Ort zur eingehendern Beschäftigung mit diesem Problem noch nicht an gegenwärtiger Stelle, die nur erst einer vorläufigen geschichtlichen Orientirung gewidmet ist. Nur darauf ist schon hier im Gegenwärtigen hinzuweisen, wie die Wendung, welche sowohl in dem eben gedachten Ausspruch, als auch in allen ähnlichen, welche gleich

ihm, nur in noch lakonischerer Weise, auf die Nothwendigkeit von Leiden und Tod des „Menschensohnes“ hinweisen (Marc. 8, 31. 9, 9. 10, 33.), wie, sagen wir, diese Wendung eine solche ist, welche uns zu der Voraussetzung berechtigt, dass Christus in die Verkündigung dieser Nothwendigkeit überall mit dem besondern historischen zugleich einen allgemein idealen Sinn hineingelegt hat. Denn gewiss nicht blos auf Zufall beruht es, wenn in allen diesen Stellen die vorangehende, auf die reale Persönlichkeit des Sprechenden bezogene Rede mit dem Eintritt jener Verkündigung plötzlich abgebrochen, und der *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* zum Subject der Verkündigung gemacht wird.

Von der geschichtlichen Katastrophe des Leidens und des Kreuzestodes lässt sich nach dem Allen sagen, dass sie eine That ist, in entsprechendem Stile gethan, wie in welchem jene änigmatischen Worte, welche den Lehrstil des göttlichen Meisters charakterisiren, gesprochen sind. — Soll die erhabene Freiheit, mit welcher derselbe diese That vollzogen, dieses Geschick auf sich genommen hat, soll sie in dem vollen und ungeschwächten Lichte ihrer sittlichen Herrlichkeit erscheinen: so bedarf es dazu als unerlassliche Vorbedingung eines kritischen Actes, welcher aber durch die Totalgestalt des Inhalts der evangelischen Ueberlieferung so nahe gelegt ist, dass das Verdienst, ihn vollzogen zu haben, ein ungleich geringeres ist, als der Vorwurf, welchen die Enge des Gesichtskreises der bisherigen Theologie durch seine Vernachlässigung auf sich zieht. Ich meine die Kritik, welche an dem das Gesammtbild des evangelischen Geschichtsverlaufes auf die kläglichste Weise verunstaltenden, in mehr als einer Beziehung — insbesondere auch durch das ganz falsche Licht, in welchem sie das Verhältniss des Heilandes zu dem jüdischen Ceremonienglauben und Tempeldienst erscheinen lassen, — das richtige Verständniss trübenden Erzählungen des johanneischen Evangeliums von den wiederholten Festreisen des Herrn aus Galiläa nach Jerusalem zu üben ist. Verhielte es sich richtig mit diesen Notizen, so würden wir in jener Katastrophe kaum etwas Anderes, als ein durch zufällige Umstände herbeigeführtes, von dem, den es betraf, nachdem er einer Reihe anderer Nachstellungen seiner Feinde durch rechtzeitige Vorsicht oder übernatürlichen Wunderbeistand entgangen war (Joh. 7, 1. 10, 30. 44. 8, 20. 59. 10, 39. 12, 36), jetzt nicht mehr zu umgehendes Ereigniss erblicken können. Aber wie ganz anders, in welcher des Göttlichen ungleich würdigerer Weise finden wir dieses Ereigniss in den Berichten der Synoptiker motivirt! Nicht um der Festfeier willen, — von dieser ist dort nicht eher die Rede, als nachdem wir ihn eine längere Weile hindurch in dem Tempel lehrend erblickt haben, — sondern mit dem klaren Bewusstsein und in der ausdrücklichen Absicht, dort sein Schicksal zu erfüllen, welches ihm nur in Jerusalem zu erfüllen beschieden war (Luk. 13, 33), betritt er am Schlusse seiner Laufbahn zum ersten und zum letzten Male die Davidsstadt, in Begleitung seiner zagenden Jünger (Marc. 16, 32), die er über die Bedeutung dieses Schrittes zu

belehren nicht unterlassen hatte. (Eine verdunkelte Erinnerung an diesen wahren Sachverhalt blickt auch im johanneischen Evangelium hindurch, da wo der Weigerung des Herrn gedacht wird, seinen Brüdern zur Festreise nach Jerusalem zu folgen, aus dem Grunde, weil „seine Zeit noch nicht gekommen sei“ Joh. 7, 6.) Der Erfolg seines Auftretens ist von dem ersten Augenblicke an, wo die jubelnde Menge ihn empfangen und die ganze Stadt (Matth. 21, 10) in Bewegung gesetzt hatte, ein eben so gewaltiger, wie bisher in Galiläa, so dass seine Feinde, um ihn zu verderben, sich die günstige Zeit des Festes ersehen mussten, wo die Bevölkerung Jerusalems und die Ankömmlinge aus Galiläa sich unter den Hunderttausenden der Zuströmenden verloren, deren Aufmerksamkeit auf ganz andere Dinge gerichtet war. (Dies der unstreitige Sinn der fragenden Worte: *μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ*; Marc. 14, 2, wo das *μή* statt des *οὐ* Keinen irre machen wird, der sich aus Matth. 12, 23. Joh. 4, 30 darüber belehrt hat, dass *μή*, *μήτι* von den neutestamentlichen Schriftstellern auch in solchen Fragen gesetzt wird, die eine bejahende Antwort fordern.) Aber die Haltung seiner öffentlichen Lehre ist durchgehends diejenige, wie sogleich seine erste That in der neu betretenen Hauptstadt, die Räumung des Tempels von dem Gewühl der Verkäufer, sie bezeichnet (— er hat diese That nicht in der seiner unwürdigen Weise vollzogen, welche ihm das vierte Evangelium unterlegt, durch Gewaltübung mit eigner Hand, aber er hat sie durch das Volk unter seiner Zulassung und vielleicht auf seinen Wink vollziehen lassen). Sie ist eine mit so gewaltiger Parrhesie herausfordernde, wie sie nur aus dem Munde eines Solchen, der den Erfolg dieser Herausforderung nicht nur nicht scheute, der ihn vielmehr ausdrücklich w o l l t e, erklärlich ist. Der erhabenen Freiheit dieses Entschlusses entspricht denn auch auf das Vollständigste die Haltung, welche wir in dem Momente des Hereinbrechens der Katastrophe, und ebenso, welche wir in den Verhören vor dem Hohenpriester und vor dem römischen Procurator den Göttlichen behaupten sehen. Es ist unzweifelhaft gewiss, dass er von dem in der Mitte des Jüngerkreises angesponnenen Verrath, der eine heimliche Festnehmung und eine tumultuarische Aburtheilung ermöglichen sollte, eine sichere Ahnung hatte, so gewichtigen Zweifeln auch das unterliegt, was im vierten Evangelium von der persönlichen Kennzeichnung des Verräthers und von der an ihn ergangenen Aufforderung, seine That zu beschleunigen, berichtet wird. Die Angst der Ungewissheit, die ihn im Garten Gethsemane befiel, ist ein Tribut, den er der Menschlichkeit entrichten musste, die Worte aber, welche er zu den Schergen der Gewalthaber, als sie ihn festnahmen, sprach (Marc. 14, 48 f.), diese Worte zeigen, dass er in jenem Augenblicke seinen Geist wieder vollständig gesammelt hatte. Und so hat er denn auch dem Hohenpriester und dem Procuratur gegenüber von keinem der Mittel Gebrauch gemacht, welche sich zum Behuf seiner Befreiung ihm in Menge dargeboten haben würden. Er hat das über ihn gesprochene

Urtheil nicht durch prahlende Reden, wohl aber dadurch hervorgerufen, dass er kein Wort gesprochen hat, welches seiner göttlichen Sendung auch nur das Mindeste hätte vergeben können.

Die Erkenntniss der sittlichen Nothwendigkeit, wodurch diese Leidensthat, die grösste aller Willensthaten, die je von Menschen gethan worden sind, bedingt war, sie trägt im eminentesten Wortsinn den Charakter göttlicher Offenbarung. Ja wir dürfen sagen, dass, wenn irgend ein anderes, so gerade dieses Beispiel sich dazu eignet, die Beschaffenheit jener inneren, sittlich-religiösen Erfahrung in's Klare zu setzen, die, wenn sie als eine neue und ursprüngliche in den weltgeschichtlichen Zusammenhang eintritt, welchen wir in der Einleitung unsers Werkes (§. 104 ff.) als den Daseinskreis geschichtlicher Gottesoffenbarung umschrieben haben, den durch dieses Wort bezeichneten Charakter annimmt. So undenkbar, wie es ist, dass der erste Mensch auf dem Wege eines schon vorhandenen Naturmechanismus aus den im Processe solches Mechanismus begriffenen Naturgestalten erzeugt worden wäre: genau eben so undenkbar ist es, dass der Gedanke jener Nothwendigkeit als ein Ergebniss blosser Verstandesreflexion über die sittlichen Forderungen der Situation, für welche jene Nothwendigkeit eintrat, sollte hervorgegangen sein. Denn eine solche Reflexion konnte, unter den Umständen, unter welchen Christus das gottverhängte Leiden auf sich nahm, dem weltgeschichlichen Erfolge desselben weder die Sicherheit verbürgen, noch auch nur eine irgend in's Gewicht fallende Wahrscheinlichkeit herausstellen. (Ich verweise hierüber auf die nähere Ausführung dieses Punctes in meiner Evangel. Geschichte, Bd. II, S. 307 ff.) Ist doch dieser Erfolg, unmittelbar nach Vollziehung der That, durch Ereignisse eben so ausserordentlicher Art, eben so ohne die Voraussetzung einer directen Einwirkung des göttlichen Schöpfer- und Gnadenwillens auf Gemüth und Intelligenz der Jünger des Herrn unerklärliche, vermittelt worden. Und so ist denn hier eine der Stellen, — wohl die prägnanteste von allen im ganzen Verlaufe der Weltgeschichte, — wo auch die wissenschaftliche Forschung keinen Anstand nehmen darf, sich dazu zu bekennen, dass sie sich in dem Falle befindet, eine sonst schlechthin unausfüllbare Lücke in dem weltgeschichtlichen Causalzusammenhange der Begebenheiten durch einen Offenbarungsglauben zu ergänzen, der nach allen unsern Prämissen sich als ein ganz ebenso wissenschaftlich gerechtfertigter darstellen wird, wie jeder andere Glaube an die objective Wirklichkeit eines historischen Geschehens, welches durch irgendwelche wissenschaftlich giltige Schlüsse an einer bestimmten Stelle solches Zusammenhangs gefordert wird.

782. Durch den mächtigen Eindruck, welchen Lehre und persönliche Erscheinung des Meisters in ihren Seelen zurückgelassen hatte, hinlänglich vorbereitet, bedurften jedoch die Jünger, welche Christus sich zur Vollendung des Werkes, wozu er mit Beidem den Grund gelegt, sich

ersehen hatte, noch der ausdrücklichen Bekräftigung zu diesem Werke durch eine erneute göttliche Offenbarungsthat. Diese ward ihnen, als, bald nach dem Abscheiden des Meisters, die Gestalt desselben sich in wiederholten Erscheinungen ihnen vor Augen stellte und sie mit der Gewissheit durchströmte, dass er, dem Hades entrückt, der seine gotterfüllte Seele festzuhalten nicht vermochte, zur Herrlichkeit des himmlischen Vaters emporgehoben sei, und zu gleicher Herrlichkeit die Seele eines Jeden nach sich ziehen werde, der im Glauben an ihn und an das Heil, welches er der Menschheit gebracht, auch in Leiden und Tod ihm nachzufolgen entschlossen sei.

Ueber den geschichtlichen Thatbestand des ausserordentlichen Ereignisses, welches man, nicht in genauem Anschluss an den Wortgebrauch der Schrift — denn diese pflegt nicht für das Ereigniss selbst, sondern überall nur für den Inhalt der Glaubensanschauung, welche durch das Ereigniss in den Seelen der Jünger erweckt ward, dieses Wortes sich zu bedienen — und offenbar erst in Folge eines Missverstandes über seine Beschaffenheit, mit dem Namen der „Auferstehung" des Herrn Jesus Christus zu bezeichnen sich gewöhnt hat, — über diesen Thatbestand ist, nach den ausführlichen Untersuchungen der neuern Bibelkritik, jetzt nur noch für diejenigen eine Irrung möglich, die sich, sei es aus missverstandener Pietät, oder auch wohl aus hartnäckigem Unglauben, gegen die Wahrheit ein- für allemal verblendet haben. Das Ereigniss bleibt nach dem Ergebnisse dieser Untersuchung ein ganz eben so, nur in einem wahrhafteren Wortsinne, wunderbares, als ein leibliches Wiederaufleben des am Kreuze getödteten Christus dies sein könnte, und die Anstösse werden entfernt, über welche, sofern sie nicht blos physikalischer, sondern auch sittlicher Art sind, bei dieser letzteren Annahme auch der zu allem Aeussersten in Bezug auf die Ueberschreitung der Naturgesetze entschlossenste Wunderglaube nicht hat hinweghelfen können. Auch ist eine Nöthigung nicht vorhanden, bei jener allein richtigen Deutung etwa die für Viele nicht minder anstössige Annahme einer Geisteserscheinung im gewöhnlichen Wortsinn (Ap. Gesch. 23, 9) in Kauf zu nehmen. Es genügt vollständig, das, was sich in jenen für ihr Leben und für die gesammte Weltgeschichte epochemachenden Momenten in der Seele der Jünger begab, als ein g o t t g e w i r k t e s G e s i c h t anzusehen. Die Täuschung, welche, nicht in Bezug auf das Wesentliche, sondern nur als eine beihergehende in Bezug auf die Modalität der Erscheinung, allerdings stattfand, — diese Täuschung, wenn man die unwillkührliche Verhüllung der Wahrheit (— *expedit per involucrum tenere, quod nudum non capias. Brun. Nol.*) so nennen will, kann nichts Anstössiges haben für die, welche bedenken wollen, erstens, wie, nach allem durch die vorangehende Entwickelung des Schöpfungsprocesses für uns Festgestellten, auch die ausdrücklichste Offenbarungsthat der Gottheit nicht

zu bleibender Wirkung in den Seelen derer, an welche sie gerichtet ist, gelingen kann, ohne dass die Gestaltung des Bewusstseins über den Inhalt solcher That dem innern Leben und der Selbstthätigkeit der zunächst dabei Betheiligten überlassen bleibt; und welche dann zweitens sich erinnern wollen, wie selbst von dem hartnäckigsten Buchstabenglauben das Vorhandensein einer ähnlichen Täuschung nicht in Abrede gestellt werden kann, wäre es auch nur in Bezug auf Zeit und Modalität der von den Jüngern mit nicht minderer Glaubenszuversicht, wie die sichtbaren Erscheinungen des Auferstandenen, im Geiste erschauten „Parusie des Menschensohnes". — Uebrigens haben wir vollgewichtigen Grund zu der Annahme, da s jene Täuschung, wenn man sie so nennen will, über die Beschaffenheit der Erscheinungen des Auferstandenen nicht einmal in dem Bewusstsein aller Jünger auf gleiche Weise vorhanden war; dass vielmehr einige derselben über Beschaffenheit und Grund jener Erscheinungen ein deutlicheres Bewusstsein gehabt haben, als die übrigen. Zu dieser Annahme nämlich berechtigt uns vor allem Andern die überall gleichmässig in allen ächten Schriftstücken der auf ihn sich zurückführenden Ueberlieferung beobachtete Haltung des Apostels Johannes. In dem Briefe dieses Apostels, welcher in zuversichtlichem Festhalten an dem wesentlichen Kerne des Auferstehungsglaubens keiner andern Urkunde des N. T. nachsteht, in diesem Briefe ist, wie man längst bemerkt hat, sichtbarer Erscheinungen des Auferstandenen mit keiner Sylbe gedacht, und damit in voller Uebereinstimmung hören wir den Christus dieses Apostels in den an seine Jünger gerichteten Abschiedsreden (Ev. Joh. Cap. 14—16) von dem nach seinem Abscheiden von der Erde bevorstehenden Verkehr mit ihnen in Ausdrücken sprechen, über deren durchaus geistigen, idealen Charakter die Christenheit in fortwährender Täuschung zu erhalten, jetzt freilich der verblendete Unglaube der Gegner des johanneischen Evangeliums dem ebenso verblendeten Köhlerglauben an die Aechtheit auch der mit jenem Charakter der Abschiedsreden in dem handgreiflichsten Widerspruche stehenden erzählenden Partien dieser Urkunde (Joh. 20) die Hand reicht. Es berechtigt uns ferner hiezu der Umstand, dass auch der Apostel Paulus in seiner Aufzählung der Erscheinungen des Auferstandenen (1 Kor. 15, 6) einer Erscheinung gedenkt vor fünfhundert Brüdern auf einmal, welche, da ihrer in keinem der evangelischen Berichte und auch in der Apostelgeschichte des Lukas mit keinem Worte gedacht wird, offenbar nicht von allen dabei Betheiligten als eine solche Erscheinung angesehen sein kann. Und so gewinnen denn auch überhaupt die vielfältigen Abweichungen der Berichte über die Reihenfolge jener Erscheinungen ihre natürlichste Erklärung eben dadurch, dass man die Voraussetzung gelten lässt, sie seien von den verschiedenen Betheiligten in verschiedener Weise aufgefasst und gedeutet worden.

Es liegt eine nicht scharf genug zu rügende Verkehrtheit darin, wenn von den meisten der Neueren, welche sich Gläubige nennen,

der Zweck der Erscheinungen des Auferstandenen, oder, wie sie es fassen, der Zweck der Auferstehung selbst, in die Absicht einer noch nachträglich hinzukommenden übernatürlichen Bestätigung und Beglaubigung der göttlichen Würde des historischen Christus, der Wahrheit seiner Lehre und der Vollkraft seiner Thaten gesetzt wird. Wer sich mit Geist und Inhalt der apostolischen Lehre in der urkundlichen Ueberlieferung des N. T. vertraut gemacht hat: der wird vielmehr nicht zweifeln, dass den Jüngern, die jener Erscheinungen theilhaftig waren, in jenen grossen Augenblicken eine ganz neue Anschauung, eine ganz neue Ueberzeugung aufgegangen ist, eine durch die persönliche Unterweisung des Meisters vorbereitete zwar, aber keineswegs in der eigenthümlichen Gestalt, welche sich eben erst durch jene Erscheinungen in ihren Seelen ausprägte, bereits ihrem Bewusstsein in Folge jener Unterweisung gegenwärtige und nur eben etwa noch der wiederholten und gesteigerten Bekräftigung durch ein Wunderzeugniss bedürftige. Was damals in ihren Gemüthern Gestalt gewonnen hat, eine Gestalt, von der auch selbst die vorgängige Lehre des Meisters, einschneidend und gewaltig wie sie es war mit ihren seelenerschütternden Räthselworten, ihnen nur erst noch eine unbestimmte Ahnung hatte beibringen können, die aber von da an unerschütterlich in ihrer Anschauung haftete und von der entscheidendsten Wirkung geblieben ist für die Gestaltung der Grundzüge des Heilsglaubens in der gesammten Christenheit durch alle Jahrhunderte, durch alle Jahrtausende das ist nichts Anderes, als eben der Begriff des Heiles selbst; der von dem Meister zwar verkündigte, aber noch nicht in einer Gestaltung und Fassung, welche aus seiner überlegenen Einsicht sich unmittelbar hätte können in den Bewusstseinskreis der Jünger übertragen lassen, überlieferte Heilsbegriff. „Ich, ich bin die Auferstehung und das Leben“: so lässt (Joh. 11, 25) der Jünger, der von Allen am reinsten den Eindruck jener gewaltigen Momente in sich bewahrt, der ihren Inhalt sich zum klarsten Bewusstsein gebracht zu haben scheint, den noch als Mensch unter seinen Jüngern wandelnden Meister sprechen. Aber gesetzt auch, diese Worte wären genau so, wie wir sie in der Ueberlieferung des Jüngers lesen, aus des lebenden Meisters Munde gekommen: sie würden damals nicht haben in ihrer wahren Bedeutung von den Jüngern verstanden werden können. Denn es fehlte ihnen eben noch die selbsterlebte Erfahrung, jene Erfahrung, welche allein ihnen für jeden Andern, als den Meister selbst, ihre wahre Bedeutung geben konnte. Sie sind eben nichts Anderes, als der einfache, schlichte Ausdruck für die Glaubensgewissheit, welche die Seele der Jünger in dem Augenblicke durchzuckte, als sie sich von einer göttlichen Gewalt ergriffen fühlten, welche sie ihre Blicke aufwärts zu richten zwang, von dem Grabe, in welchem sie ihn suchten (Marc. 16, 6), zu der Rechten des himmlischen Vaters, an welcher er seinen Platz genommen hatte. Von diesem Augenblicke an hatte der Heilsbegriff in ihrer Seele persönliche, leibhaftige Gestalt gewonnen; sie

hatten ihn mit dem Auge ihres Geistes geschaut in der Person des Gekreuzigten und jetzt vor diesem ihrem inneren Auge wiederum Lebendigen, und sie fühlten mit diesem Augenblicke das Wesen und die Kraft des „ewigen Lebens", die sich fortan als todüberwindende Glaubensmacht auch in ihrem Wandel bethätigen sollte, eingedrungen in ihr eigenes Innere. Dieses Gefühl, dieses Bewusstsein ist durchaus als das allein wesentliche Moment anzusehen in dem, was sich damals in den Seelen der Jünger zugetragen hat. In Bezug auf diesen seinen eigentlichen Inhalt hat eine Täuschung ganz und gar nicht stattgefunden, während dagegen in der Anschauung des Objectiven, wodurch das Bewusstsein des geistigen Inhalts sich vermittelte, in dem Gewahrwerden der in jenen ekstatischen Zuständen auf die Gemüther wirkenden Macht, die Vorstellungen, wodurch diese Macht sich dem schauenden Gemüth vergegenständlichte, und die Begriffe über Ausgangspunct sowohl als Ziel ihrer Wirksamkeit, welche der Moment der Einwirkung in dem Bewusstsein der von ihr Getroffenen zurückliess, nicht als in aller und jeder Beziehung jenem Inhalt adäquate betrachtet werden können.

783. Durch diese Genesis des Heilsbewusstseins in der Seele der Apostel ist es geschehen, dass in ihrem eigenen Bewusstsein und in dem Bewusstsein Aller, auf welche sich in dem grossen Umschwunge der Weltgeschichte, welcher mit dem Augenblicke der Fixirung dieses Bewusstseins seinen Anfang nimmt, der Glaube der Apostel übertrug, — dass, sagen wir, in diesem Bewusstsein der Heilsbegriff fürerst unablöslich festgeknüpft blieb an die Vorstellung der Persönlichkeit jenes Göttlichen, welcher durch seine Lehre, seine Thaten und sein Leiden die Entstehung desselben vermittelt hatte. Nur in der Anschauung der erhabenen Persönlichkeit des Meisters war den Jüngern die Erkenntniss dessen aufgegangen, was der Name des Heiles sagen will. Nur die überwältigende Gewissheit von dem Siege, den in dieser Persönlichkeit die Mächte des Lebens über die Mächte des Todes errungen haben, nur diese Gewissheit, verbunden mit den Verheissungen des Meisters und mit der in dem grossen Augenblicke jener Gesichte schon begonnenen Erfüllung dieser Verheissungen, hatte in ihnen die Zuversicht begründen können, dass auch für sie die Früchte dieses Sieges nicht verloren seien. In dem Meister selbst hatte sich ihnen der Antheil, welchen seine Menschheit an dem ewigen Leben und an der Herrlichkeit des himmlischen Vaters hat, nicht als ein ursprüngliches Besitzthum dieser Menschheit dargestellt, sondern als ein Geschenk des Vaters, gewonnen durch die bittersten Leidenskämpfe, durch die unbedingte Hingebung in des Vaters heili-

gen Willen. Und so erschien den Jüngern auch ihre Theilnahme an diesem Gute aller Güter als in gleicher Weise bedingt durch eine entsprechende Hingebung, durch die Hingebung des Glaubens an den Sohn, den Gekreuzigten und Auferstandenen, durch dessen Wort und Leidensthat allein der ewige Rathschluss des göttlichen Liebewillens zu ihrem Heile den Menschen offenbart worden ist.

Dass die genaue Unterscheidung der persönlichen Lehre des Herrn von dem Lehrbegriffe der Jünger nicht blos eine Forderung der Wissenschaft ist, sondern auch eine solche, deren Vollzug von hoher praktischer Wichtigkeit ist für die Gestaltung des Kirchenglaubens in der Gegenwart, für seine Einigung mit den Forderungen des modernen Humanitätsbewusstseins, welche dermalen zu einer Lebensbedingung dieses Glaubens geworden ist: das kommt nicht leicht an einer andern Stelle so klar zu Tage, wie in der Frage nach Grundgestalt und Grundbedingungen des Heilsbegriffs. Denn hier ist der eigentliche Hauptsitz des Gegensatzes zwischen diesem Bewusstsein und dem bisherigen Kirchenglauben, dem man ein geschichtliches Fundament in der heil. Schrift nicht absprechen kann. Wäre über dieses Fundament nicht hinauszukommen: so bliebe schlechterdings nur die Wahl, entweder an dem Schriftinhalte als höchster Offenbarungsnorm zu verzweifeln, oder an der Vollkraft und Bestimmung der menschlichen Vernunft, durch eine ihrem Wesen und ewigem Gesetz entsprechende Aneignung solches Inhalts zu einer in sich selbst und mit den edelsten Gefühlen der Menschheit übereinstimmenden Gotteserkenntniss zu gelangen. — Aber bereits die vorangehende Entwickelung der grossen Grundlagen des Heilsbegriffs in der persönlichen Lehre des Heilandes wird es, hoffe ich, für jeden Unbefangenen zur Evidenz gebracht haben, dass in dieser Lehre die exclusive Umgrenzung des Heilsbegriffs noch nicht enthalten ist, deren geschichtliche Entstehung im Bewusstsein des Jüngerkreises wir mit derselben Deutlichkeit verfolgen können, in welcher der erhabene Sinn der Lehre des Meisters uns jetzt vor Augen liegt. Der Begriff des Heiles ist dort überall eingeschlossen in den Begriff des „Himmelreiches“, und von dem Himmelreiche ist nirgends gesagt, dass seine Verwirklichung im menschlichen Geschlechte erst mit der persönlichen Erscheinung des Sohnmenschen in Jesus von Nazareth seinen Anfang nimmt. Allerdings, dass nur in dem „Sohnmenschen“ Heil und Leben für die Menschheit ist, nur durch den „Sohnmenschen“ das Thor des Himmelreiches für die Menschheit eröffnet wird: das ist — vielleicht auch nicht mit ausdrücklichen Worten gesagt, aber doch als der Sinn jener Reden, in welchen der Herr Sich die Auferstehung und das Leben, Sich (Joh. 14, 6) den Weg, die Wahrheit und das Leben nennt, unzweifelhaft vorauszusetzen. Allein die Evidenz, mit welcher aus diesen und ähnlichen Reden dieser Sinn hervorgeht, ist nicht grösser, als die Evidenz, mit welcher aus

Reden wie Joh. 8, 58 zu erschliessen ist, dass Kraft und Wesenheit des Sohnmenschen wirksam in der Menschheit war bereits vor Abraham. — Ich enthalte mich, noch andere evangelische Stellen anzuführen, welche für die Universalität des allen Menschenkindern vor Christus ebenso wie nach Christus dargebotenen, wenn auch keineswegs von Allen wirklich ergriffenen Heiles mit gutem Recht benutzt werden können. Denn freilich, wer einmal sich für den Geist, der aus jedem Worte des Göttlichen athmet, im Grossen und Ganzen verschlossen hat, der wird auch um eine derartige Deutung solcher Stellen, wie sie für die Enge seines Gesichtskreises passt, nicht verlegen sein. Dagegen erkenne ich es als eine Aufgabe nicht minder wesentlich für die Wissenschaft, wie die Erkenntniss der Momente, wodurch der Zusammenhang der authentischen Lehre des evangelischen Christus über diese Enge emporgehoben wird, in dem Bewusstsein des Jüngerkreises das positive Moment der Entstehung jenes exclusiven Heilsglaubens nachzuweisen.

Die Erkenntniss dieses Momentes nun ist in alle Wege bedingt durch die richtige Einsicht in die Beschaffenheit der Ereignisse, welche sich unmittelbar nach dem Abscheiden des Meisters im Apostelkreise zugetragen haben (§. 782). Durch diese Ereignisse, wesentlich nur durch sie, nicht durch den gegenständlichen Inhalt der Lehre des Meisters, war die Erfahrung, das innere Erlebniss der Heilsgewissheit für das Bewusstsein der Jünger unauflöslich festgeknüpft an die Vorstellung von der Auferstehung dieses Meisters, von der Erweckung seiner Seele aus dem Todesschlummer, und von der Erhebung seines verklärten Leibes aus dem Hades an die Rechte des himmlischen Vaters. Immerhin zwar kann die nähere Modalität dieser Vorstellung als mitveranlasst gelten durch die ausdrückliche Hinweisung des Meisters in einem seiner änigmatischen, an die Schriftgelehrten gerichteten Worte auf die Ausdrucksweise des 110. Psalmen (Marc. 12, 36); und auch die directe Verbindung der Glaubensgewissheit von dem ewigen Leben der Jünger mit der Glaubensgewissheit von dem ewigen Leben des Meisters findet sich als ausdrückliches Wort dem Letztern in den Mund gelegt (Joh. 14, 19), welches sicherlich nicht ohne Grund ist in dessen authentischer Lehre. Aber von dem, was wir im Geiste dieser Lehre als authentische Bedeutung dieses Wortes vorauszusetzen haben, ist zu der exclusiven Deutung desselben im Sinne der Jünger noch ein ebenso weiter Weg, wie von der Hinweisung auf das alttestamentliche Bild von dem Könige, der durch den Herrn des Herrn aufgefordert wird, sich zu seiner Rechten niederzusetzen, zu der Vorstellung, dass der Sohnmensch erst nach dem Kreuzestode des Menschen Jesus von Nazareth an dieser Rechten Platz genommen habe. Dieser Doppelweg wurde durch die Glaubensanschauung der Jünger in dem Einen Augenblicke zurückgelegt, als der Lehrgehalt jener Aussprüche zu einer gottgewirkten Erfahrung und Erlebniss in ihrer Seele ward. Der Eindruck dieses Augenblicks war ein so mächtiger, so

überwältigender, und zugleich so völlig neuer, dass, ausser Stande, wie sie es waren, in dem durch Erziehung und Lebensgewohnheit angeeigneten Zusammenhange ihrer Weltanschauung für dessen gegenständlichen Inhalt eine Stelle aufzufinden, sie das in ihnen Geschehende für ein in demselben Zeitmomente neu in der übersinnlichen Ordnung der Dinge sich Ereignendes hinzunehmen sich nicht erwehren konnten: den ihrem geistigen Auge im Glanze himmlischer Herrlichkeit erscheinenden Christus für den „Erstgeborenen von den Todten" (Kol. 1, 18), den „Erstling der Entschlafenen" (1 Kor. 15, 20), kurz für den zuerst von allen Sterblichen, und ausdrücklich in diesem Augenblicke selbst, doch nicht für sich allein, sondern um alle seine „Brüder", alle im Glauben und Leiden ihm Nachfolgenden zu gleicher Herrlichkeit nach sich zu ziehen, mit dieser Herrlichkeit, mit der Kraft und Wesenheit der ζωὴ αἰώνιος Ueberkleideten. Wer sich verbunden achtet, aus dieser Anschauung ein Dogma zu machen und die Möglichkeit des Heiles erst von diesem Augenblicke an (— der übrigen von dem Dogma der Kirche, offenbar schriftwidrig, nach der anselmischen Genugthuungstheorie [§. 874] auf den Moment des Kreuzestodes zurückdatirt wird) die Möglichkeit des Heiles für die Menschen gewonnen zu glauben: der würde sich, bei richtiger Durchführung der Grundsätze solches buchstäblichen Glaubens auch der weiteren Consequenz nicht entziehen können, eine gleiche dogmatische Geltung auch der in demselben Augenblicke mit gleicher Glaubenszuversicht ergriffenen Erwartung einer noch vor Aussterben des damals lebenden Geschlechts bevorstehenden Wiederkunft des Herrn zugestehen zu müssen. — Aber die Bereitwilligkeit zur Anerkennung der in aller Weise unleugbaren Thatsache, dass in der Modalität der gegenständlichen Auffassung des Geschehenen schon im Gemüthe der Jünger eine Täuschung stattgefunden hat: solche Bereitwilligkeit wird uns nicht dazu verleiten, die Voraussetzung aufzugeben, dass auch dasjenige selbst, was wir in jener Anschauung als Täuschung anzusehen allerdings berechtigt sind, auf dem Grunde einer Wahrheit beruht, deren specifischer Gehalt sich in der specifischen Gestalt jener Illusion des Bewusstseins der Schauenden bethätigt hat. Wäre die Geburt des Ewigen im menschlichen Seelenleben, wäre die Verklärung der menschlichen Persönlichkeit zur Herrlichkeit der „Kinder Gottes" nicht wirklich eine T h a t s a c h e, eine B e g e b e n h e i t: nimmermehr hätte sie sich dem die göttliche Offenbarungsthat in sich erlebenden Bewusstsein in Gestalt einer solchen darstellen können. Und hätte sich diese Begebenheit, diese Thatsache nicht wirklich in der Person des Gekreuzigten auf eine in ihrer Art einzige, für jede Wiederholung derselben in andern menschlichen Persönlichkeiten schlechthin normale Weise vollzogen: nimmermehr hätte das Erlebniss solcher Offenbarung sich in solcher Weise an die Anschauung dieser, eben darum, und n u r darum, mit Recht das Prädicat der Gottmenschheit, der Sohnmenschheit tragenden Persönlichkeit festknüpfen können. Und wenn auch keiner der Jünger sich der Illusion,

von welcher hier die Rede ist, ganz hat erwehren können: so wird doch ohne Zweifel auch in Bezug auf sie eine Mannichfaltigkeit von Abstufungen und Schattirungen in dem Verhalten der Einzelnen stattgefunden haben, ähnlich, wie, nach unseren obigen Bemerkungen, in Bezug auf die Beschaffenheit des objectiven Thatbestandes in dem augenblicklichen Vorgange jener aussergewöhnlichen Erlebnisse; und wohl bei Keinem der Jünger ist die Abschliessung des Heilsbegriffs zu jener exclusiven Härte in gleicher Schroffheit, wie in der spätern Kirchenlehre, vorauszusetzen. Der Apostel Johannes, wenn er von dem „Logos" sagt, bevor er von seiner Menschwerdung in der Person des Heilandes gesprochen hat: dass er denen, die ihn aufnehmen, die Fähigkeit ertheilt, Kinder Gottes zu werden, — er, dieser Apostel, braucht nur buchstäblich verstanden zu werden, um ihn von der Theilnahme an dem, was in jener Vorstellung eigentlich Irrthum ist, im Wesentlichen loszusprechen. Und auch aus den Worten des Apostels Paulus (Röm. 10, 18) würde man, wenn nur erst der durch die eingeschobenen Worte eines frühzeitigen Interpolators gestörte Zusammenhang der Stelle zur ursprünglichen Authentie hergestellt wäre, sicherlich eine ähnlich liberale Fassung des Heilsbegriffs, eine ähnliche Anerkennung der Möglichkeit, zum Heil zu gelangen, für alle Menschen, auch für die, welche Heiden bleiben, herauslesen können. Darüber, dass vor Allen mindestens die „Heiligen des Alten Testaments" in die Theilhaftigkeit des durch Christus erworbenen Heiles eingeschlossen wurden; dass für sie der Glaube an den Zukünftigen (Hebr. 11) als gleich heilskräftig galt, wie für die Jünger des Herrn der Glaube an den ihnen Vorangegangenen: darüber kann ohnehin kein Zweifel sein. Und doch ist auch hier die Art und Weise, wie man sich, bei den einmal feststehenden Voraussetzungen, eine solche Anticipation zu vermitteln mag gesucht haben, kaum zu grösserer Deutlichkeit zu bringen, als sie es ist im Falle einer Erstreckung auch über die Wirkungen des *λόγος σπερματικός* unter den Heiden, für welche den philosophischen Bekennern des Christenthums in der Kirche des zweiten Jahrhunderts, bei denen wir diesen humanistisch erweiterten Heilsglauben so häufig antreffen, Vorgänge und Autoritäten im unmittelbaren Kreise der Apostel wohl nicht werden gefehlt haben.

784. Der Glaube an Christus, ihren Herrn und Meister, welchen wir die Jünger dieses Meisters bei ihrer Heilsverkündigung als unumgängliche Bedingung von Allen fordern hören, die sich der Aneignung des ihnen dargebotenen Heiles versichert halten wollen: dieser Glaube stellte sich, auch dies nicht ohne eine ausdrücklich dazu von dem Meister gegebene Anregung (Marc. 14, 24 u. Parall.), ihnen als die Fortführung des zwischen Gott und den Vätern des Volkes Israel bestehenden, durch Christus erneuerten und über die ganze Menschheit, soweit dieselbe sich zum Glauben bekehren will, erwei-

terten Bundesverhältnisses dar. Der Begriff des Glaubens schliesst, wie im Alten (Jes. 7, 9), so auch im Neuen Testament, eine Doppelseitigkeit der Gemüths- und Willensaffection, welche durch dieses Wort bezeichnet wird, in sich ein; es giebt, wie eine πίστις des Menschen gegen Gott, so auch nicht minder (Röm. 3, 3. 1 Kor. 10, 13. 2 Tim. 2, 13) eine πίστις Gottes gegen die Menschen. Denn πίστις bezeichnet eben wesentlich Bundestreue: Wahrhaftigkeit im Halten des eigenen Gelöbnisses nicht minder, wie hingebendes Vertrauen in die Sicherheit der Gelöbnisse des andern Theils. Ihre Bedeutung als wesentliche Heilsbedingung ist demzufolge im Bewusstsein der Jünger nothwendige Consequenz des Begriffs von einem neuen Bunde, welcher durch Christus und in Christus zwischen der Gottheit und der im Glauben sich wiedergebärenden Menschheit aufgerichtet ist.

Ich habe bereits anderwärts darauf aufmerksam gemacht, dass es ein Uebelstand in dem deutschen Worte Glaube ist, nicht die Doppelseitigkeit des Verhältnisses zu bezeichnen, die ganz wesentlich in den hebräischen, griechischen und lateinischen Ausdrücken liegt, welche jenes Wort wiederzugeben die Bestimmung hat. Durch das Vorwiegen der theoretischen Bedeutung in dem Gebrauche dieses Wortes vor der ethischen, und durch das gänzliche Fehlen des in dem Gegenstande des Glaubens der Bewegung, der subjectiven Affection des Glaubens entsprechenden Momentes erhält unvermeidlich schon die Ausdrucksweise der Bibel, insbesondere die des Neuen T., eine falsche Färbung in deutscher Rede. An dieser hat auch Luther's Bibelübersetzung ihren Theil, nicht zwar durch ein mangelhaftes Verständniss ihres grossen Urhebers, welcher vielmehr so gut wie Einer wusste, worauf es im Begriffe des Glaubens ankommt, aber doch durch eine unter diesen Umständen etwas zu starke und jener Einseitigkeit des deutschen Wortgebrauches nicht genug Rechnung tragende Betonung des Wortes. Freilich ist das Missverständniss in der Auffassung des Glaubensbegriffs älter, als die Ausprägung des Begriffs in deutscher Rede; dasselbe hat nicht verhindert werden können auch durch den klaren Sinn der authentischen Bibelworte, und hat seinerseits den Uebelstand verschuldet im deutschen Wortgebrauche, welcher ohne dasselbe sich in irgendwelcher andern Weise ausgeprägt haben würde. — Wie aber dem auch sei: für das richtige Verständniss auch nur des historischen Zusammenhangs der neutestamentlichen Anschauungen ist von Wichtigkeit die Wahrnehmung des Mittelgliedes, durch welches sich die exclusive Vorstellung von dem durch Christus gewonnenen Heile fortbestimmt hat zu einer gleich exclusiven Vorstellung von den Bedingungen der Theilnahme an jenem Heil. Solches Mittelglied ist, wie gesagt, kein anderes, als der durch jenes grosse Wort des scheidenden Chri-

stus, auf welches wir in einem spätern Zusammenhange (§. 870) ausführlicher zurückkommen werden, aus der Jehovareligion in das Christenthum herübergetragene und bei dieser Uebertragung erst zu seiner volleren — freilich auch von den nächsten Jüngern des erhabenen Meisters noch nicht vollständig verstandenen — Wahrheit erhobene Bundesbegriff. Der Glaube an Christus, oder, in genauerer Uebertragung der neutestamentlichen Ausdrucksweise, der Glaube in Christus, welchen die Apostel den Heiden wie den Juden als Heilsbedingung stellen: er ist nichts Anderes, als die auch im Alten Testament allerorten als die Bedingung der Theilnahme an dem Heile des Volkes Israel vorausgesetzte und nachdrücklich eingeschärfte Bundestreue. Diese Bundestreue besteht schon im A. T. nicht blos in der äusserlichen Beobachtung der im mosaischen Gesetz festgestellten Vorschriften und Verhaltungsregeln. Ihr Begriff ist älter, als das mosaische Gesetz: er führt sich in letzter Instanz zurück auf die von Jehova an die Erzväter des Volkes Israel gerichteten Verheissungen; er knüpft sich durch alle Phasen alttestamentlicher Religionsentwicklung hindurch an die in verschiedenartiger Gestalt immer wiederholten und neu bekräftigten Zusagen, welche dann stets auch für das Volk im Ganzen und für alle seine einzelnen Glieder neue und genauer bestimmte Bedingungen in sich schliessen. Eine Erfüllung dieser Zusagen, freilich nur eine vorläufige, tritt bereits im A. T. ein: die Errichtung des Davidischen Königreiches, sein Glanz und seine Grösse, die aber nur von so kurzer Dauer sein sollte. Auch die Zurückführung des Volkes aus dem babylonischen Exil hat sich dem Bewusstsein der Propheten jener Zeit, ebenso wie früher die Herausführung aus Aegypten, als eine solche Erfüllung dargestellt. Aber es ist keine unter diesen Erfüllungen, die nicht ihren eigentlichen Werth in eben diesem Bewusstsein nur gehabt hätte als das Pfand für zukünftige, grössere Erfüllungen. Von der ächten messianischen Weissagung ward jede derselben stets wieder benutzt zur Belebung und Stärkung des Glaubens an eine dereinstige vollkommenere und herrlichere Erfüllung, und zugleich zur Reinigung dieses Glaubens von falschen Zusätzen, welche das Hereintreten der früheren Erfüllungen in die geschichtliche Aeusserlichkeit des Volkslebens immer neu wieder mit sich brachte. So blieb denn dem alttestamentlichen Bundesglauben durch alle seine Phasen hindurch die Richtung auf eine Zukunft der Volksgeschicke wesentlich, und dies eigentlich, diese Zuversicht auf ein kommendes, durch die Verheissungen des ewig wahrhaftigen, bundestreuen Gottes, der seine Wahrhaftigkeit, seine Bundestreue immer von Zeit zu Zeit durch eine theilweise Erfüllung bethätigt hatte: dies ist es, was vom Apostel Paulus im Galater- und Römerbriefe und vom Verfasser des Hebräerbriefes bei ihren so häufig sich wiederholenden Rückblicken auf das A. T. als der Glaube der Väter bezeichnet wird. — Eben dieser Begriff des alttestamentlichen Glaubens aber muss von jeder ächt geschichtlichen Auffassung als der maassgebende anerkannt werden für den Begriff

auch des neutestamentlichen Heilsglaubens. Auch in Christus ist auf der einen Seite zwar schon die Erfüllung der Verheissungen erschienen; eine grössere und herrlichere, als irgend eine frühere. Christus selbst ist die Erfüllung, insofern er durch den Vater verklärt und an seine Rechte, in seine Herrlichkeit emporgenommen ist. Aber auch diese Erfüllung ist doch wieder nur der Anfang, nur so zu sagen die Abschlagszahlung (ἀπαρχή, ἀῤῥαβών) einer noch vollständigern und weitergreifenden; und wie alle früheren, so nimmt auch sie, eben weil sie noch eine Zukunft hat, abermals den Glauben in Anspruch, den Glauben statt des Schauens und des unmittelbaren Genusses der himmlischen Herrlichkeit, dem im Falle einer nach allen Seiten vollständigen Erfüllung auch der Glaube würde haben Platz machen müssen. Christus, wie nach der einen Seite er selbst die Erfüllung ist, so ist er nach der andern wieder nur eine neue und höhere Verheissung: die Verheissung einer der seinigen entsprechenden Herrlichkeit für alle die, welche mit ihm eintreten in den durch ihn neu begründeten und mit seinem Blute besiegelten Bund mit dem himmlischen Vater. Solcher Eintritt erfolgt auch hier durch den Glauben; und wenn dieser Glaube fortan ein Glaube in Christus heisst, wenn die Gesinnung, welche die Theilhaftigkeit an den Segnungen des neuen Bundes verbürgen soll, als überall festgeknüpft an den Hinblick auf ihn, auf die bereits in ihm leibhaftig erschienene Herrlichkeit des Vaters geschildert wird: so versteht es sich, dass wir im Sinne der Apostel darin nicht eine willkührlich den Heilsuchenden vorgeschriebene Bedingung zu erblicken haben werden, sondern eben nur den einfachen Ausdruck des Bewusstseins über die Stelle, an welcher für die ersten Jünger und für Alle, die im Glauben ihnen nachfolgen, der Anfang des Heiles, des Heiles, dessen sie sich fortan als eines gegenwärtigen, für alle Ewigkeit unverlierbaren bewusst bleiben sollten, aufgegangen war.

785. Nachdem, für das Bewusstsein der Jünger, der Ideengehalt, welchen der Meister in den Begriff des „Sohnmenschen“ hineingelegt hatte (§. 770 ff.), sich zur gegenständlichen Gestalt befestigt hatte in der Anschauung der geschichtlichen Persönlichkeit dieses Meisters, und in der Vorstellung himmlischer Herrlichkeit, welche ihm, dem Meister, zur Rechten des Vaters beschieden war: so war auch für die subjective Seite dieses Gehaltes eine neue Form ihrer begrifflichen Ausprägung in eben diesem Bewusstsein zum Bedürfniss geworden. Auch für diese Form war bereits in der Lehre des Meisters der Anknüpfungspunct zum Voraus gegeben. Er war gegeben in der Anschauung jenes Geistes (§. 390), von welchem der Meister verheissen hatte, dass, wie Er Selbst durch ihn die Weihe zu seinem göttlichen Beruf empfangen hatte (Marc. 1, 10), so auch die Jünger durch eben diesen Geist, den „heiligen“, eine Taufe,

mächtiger und vollkräftiger, als die Wassertaufe des Johannes, zu erwarten hätten (Ap. Gesch. 1, 13. 11, 16), und auf welchen er sie verwiesen hatte als den ewig unversiegbaren Quell der Heilswahrheit, welche sie fortan allen Völkern der Welt verkündigen sollten (Matth. 10, 20. Marc. 13, 11, vergl. Joh. 14, 26. 16, 13). An dieser Anschauung, und an der auf sie bezüglichen Weisung des Meisters (Matth. 12, 32), der Führung dieses zu aller Zeit unter ihnen lebendigen und gegenwärtigen Geistes mehr noch zu vertrauen, als der Erinnerung an die fortan in die Bedeutung einer geschichtlichen zurücktretende Fleischesgestalt des Sohnmenschen, — an dieser Anschauung und an dieser Weisung hatten die Jünger den Regulator für ihr Thun und Lassen in dem von dem Meister ihnen aufgetragenen Geschäfte der Predigt des Evangeliums und der Gründung einer selbstbewussten Gemeinschaft des Gottesreichs inmitten des Menschengeschlechts.

786. Entsprechend der Ansicht, welche sich auf Anlass der Verheissungen des Meisters gebildet hatte, dass der Geist, der heilige, vom Vater entsandte, fortan, bis zur dereinstigen Wiederkunft des Sohnmenschen, die Stelle dieses Letzteren vertreten solle, — ihr entsprechend hat, auf Anlass eines Ereignisses im Kreise der Jünger, über dessen eigentliche Beschaffenheit wir in dem Inhalte des oben über die Erscheinung des Auferstandenen Bemerkten (§. 782) den Aufschluss zu suchen haben, die Vorstellung Platz ergriffen, welche sich in der Erzählung des Apostelschülers Lukas zum Bilde einer Ausgiessung dieses Geistes über die Jüngerschaar ausgeprägt hat. Nicht minder hängt an dieser Ansicht und an den im Gedächtnisse der Jünger festhaftenden änigmatischen Worten des Meisters (§. 390), welche den für die Jünger in Aussicht gestellten, den Glauben der Jünger entzündenden, stärkenden und befestigenden Geisteserguss sinnbildlich als eine Taufe bezeichneten, — es hängt daran, sagen wir, die Stellung, welche in der Gemeinde der Jünger der Gebrauch der Wassertaufe, als sacramentlicher Weihe für die in die Gemeinschaft des Glaubens und damit in die selbstbewusste Theilhaftigkeit am Reiche Gottes Eintretenden, gewonnen hat. Dem ursprünglichen Sinne ihrer Einsetzung gemäss sollte die Taufe nur an Solchen vollzogen werden, in welchen sich eine übernatürliche Erregung kundgegeben hatte, jener analog, die in den ersten Jüngern nach der Aussage ihres eigenen Bewusstseins durch die Ausgiessung des Geistes

bewirkt worden war; in welchen also für die Wassertaufe ausdrücklich in diesem Sinne die Bedeutung einer Geistestaufe in Anspruch genommen werden konnte (Ap. Gesch. 19, 2. 6, vergl. 8, 39).

787. In den Zusammenhang des Heilsbewusstseins wurde der Begriff des „heiligen Geistes" und seiner Mittheilung oder Ergiessung an die Gläubigen als wesentliches Moment aufgenommen durch die Vorstellung, dass dieser Geist es sei, welcher unmittelbar in jedem einzelnen Gläubigen die Wiedergeburt wirkt, nachdem die allgemeine Möglichkeit dazu für das menschliche Geschlecht überhaupt durch die Menschwerdung des göttlichen Sohnes herbeigeführt ist. Dem Meister selbst wird der Ausspruch zugeschrieben (Joh. 3, 5): dass Keiner in das Reich Gottes eintreten könne, der nicht aus dem Geiste neu geboren ist, aus dem Geiste als Siegel seiner Neugeburt die Taufe empfangen hat. Wenn demzufolge in der Formel, welche für die Christenheit die Stelle des Namens der Gottheit mit ausdrücklicher Beziehung auf das durch sie ausgewirkte Heil in der Menschheit vertreten sollte (§. 391), neben den Namen des Vaters und des Sohnes ausdrücklich auch der Name des Geistes eine Stelle erhielt: so dürfen wir uns berechtigt achten, hierin eine Anerkennung der tief im Gemüthe der Jünger festwurzelnden Wahrheit zu erblicken, dass die das Heil in ihren Creaturen auswirkende Gottheit ihren Sitz im Innern der menschlichen Seelennatur nicht verlassen hat, auch nachdem der leibhaftige Sohnmensch in seine Heimath, in die Herrlichkeit des himmlischen Vaters zurückgekehrt ist.

Aus unserer obigen Darlegung der Bedeutung, welche in den authentischen Reden des evangelischen Christus der Begriff des Menschensohnes oder Sohnmenschen hat, aus ihr geht, — vergebens würden wir uns bemühen, dies in Abrede stellen zu wollen, aber es ist, sobald nur einmal über Sinn und Inhalt dieser Reden und über ihr Verhältniss zur nachfolgenden wissenschaftlichen Entwickelung der Glaubenslehren der richtige Gesichtspunct gefunden ist, auch kein Interesse vorhanden, sich darüber einer Täuschung hinzugeben, — es geht, sage ich, mit unabweislicher Evidenz daraus hervor, dass neben diesem Begriffe kein Platz ist für einen davon gesonderten Begriff des heiligen Geistes im Sinne nicht etwa nur der kirchlichen Lehre von der Wesenstrinität, sondern allerdings auch der apostolischen Fassung der gemeinhin sogenannten ökonomischen oder Offenbarungsdreiheit. Denn in der idealen, über die Persönlichkeit des historischen Christus hinausreichenden Bedeutung des „Sohnmenschen" sind die auf Christus nachfolgenden Bethätigungen oder Bezeugungen des Göttlichen inmitten der Menschennatur ganz ebenso inbegriffen, wie die dem Auftreten des

historischen Christus vorangehenden. Dies wird besonders klar, wenn man die Weissagungen des Christus der synoptischen Evangelien von der alsbald nach seinem persönlichen Abscheiden bevorstehenden Wiederkunft des Menschensohnes näher in's Auge fasst und mit den offenbar sinnesverwandten Abschiedsreden des johanneischen Christus in Zusammenhang bringt. Es ist sicherlich nicht ein Werk des Zufalls, dass der synoptischen Darstellung die Hinweisung auf die Sendung des heiligen Geistes, des „Parakleten", ebenso fremd geblieben ist, wie umgekehrt der johanneischen die Ausdrücke und Wendungen, in welchen dort die „Parusie" verkündigt wird. Denn beide sind eben nur verschiedene Ausdrucksweisen für einen und denselben Gedanken; die synoptische aber ist ohne Zweifel die authentische. Derselbe Christus, welcher seine Jünger der Gegenwart des Sohnmenschen in ihrer Mitte, der Macht und Herrlichkeit des von diesem Sohnmenschen alsbald nach seinem persönlichen Hingange unter ihnen und durch sie zu stiftenden Reiches versicherte: er konnte unmöglich zugleich damit und so zu sagen in einem Athem sie noch auf einen andern „Tröster" verweisen; als hätte die Kraft dieses Sohnmenschen nicht vollständig sich selbst genügt, oder als hätten die Jünger die Ausrüstung zu dem Werke, zu welchem der Sohnmensch sie berufen hatte, erst noch von einem Andern erwarten müssen. Vielmehr: es hat mit diesen Reden im Munde des Johannes das Entsprechende sich begeben, was, nach unserer obigen Erinnerung (§. 782), mit der Deutung der Erscheinungen des Auferstandenen: Johannes hat ihnen die änigmatische Hülle abgezogen, welche in der Anschauung der übrigen Jünger schon ein Missverständniss zu veranlassen begann; er hat diese Reden des Meisters, in seine eigene Gedankenbildung, in die ihm schon geläufig gewordene Ausdrucksweise übertragen. In dieser Ausdrucksweise, die ohne Zweifel auch ihre näheren Anknüpfpuncte in authentischen Aussprüchen des Meisters gefunden haben wird, über welche wir jetzt, da sie uns nicht wörtlich überliefert sind, Rechenschaft zu geben nicht mehr im Stande sind, aber die sich, der Geistesart dieses Jüngers entsprechend, doch nicht so genau, wie die Ueberlieferung der Synoptiker, an diese Aussprüche in ihrer wörtlichen Fassung gebunden hat, — in ihr, dieser Ausdrucksweise des Apostels Johannes, hatte sich das ideale Moment des Begriffs der Sohnmenschheit, sofern es als ein der Menschenwelt nach Christus immanentes zu fassen ist, von der realen Gestalt des „Fleisch gewordenen" Sohnes abgelöst. Auf dieser Ablösung beruht in den Abschiedsreden des johanneischen Christus die Hinweisung auf die Sendung des „Parakleten"; es beruht nicht minder darauf die in der Weise, von der wir wissen, dass sie eine typische Geltung nicht blos bei Johannes, sondern in der gesammten apostolischen Gemeinde gewonnen hat, erfolgte Fixirung jenes idealen Momentes zum Begriffe des Geistes, des heiligen, der in den Gläubigen das Heil und die Wiedergeburt wirkt. Doch blieb auch den Aposteln, mit der Einsicht in den unauflöslichen Zusammenhang der

Offenbarungen des „Sohnes“ und des „Geistes“ stets die Erinnerung an die ursprüngliche Einheit beider Begriffe in der authentischen Lehre des Meisters: dies giebt sich deutlich kund in Aeusserungen der Art, wie die des Paulus (2 Kor. 3, 17): „der Herr ist der Geist.“

Der hier ausgesprochenen Annahme scheint nun allerdings der bekannte Ausspruch von der Sünde gegen den Geist, von der Lästerung des Geistes entgegenzustehen; wenigstens in der Fassung, wie wir ihn, geschöpft ohne Zweifel aus den ächten Mittheilungen des Apostels Matthäus, im ersten und im dritten Evangelium antreffen (Matth. 12, 32. Luk. 12, 10). Denn in der Fassung des Marcus (3, 28 f.), welche wir im ersten Evangelium, auffälliger Weise, neben die dem Matthäus entnommene gestellt finden (Matth. 12, 31), wird die Lästerung des „Geistes“ nicht ausdrücklich der Lästerung des „Sohnes“ gegenübergestellt. Jene erstere Fassung aber als richtig angenommen, wie durch die Voraussetzung jener Quelle solche Annahme uns empfohlen wird: so bleibt nichts übrig, als hier die ausdrückliche Abscheidung der idealen Seite des Sohnesbegriffs von der geschichtlich realen Erscheinung des Sohnmenschen und ihre Bezeichnung als „Geist“ durch Christus selbst vorausgenommen zu erblicken. Die Veranlassung hiezu konnte leicht gegeben sein in irgend einem bestimmten Redezusammenhange, da es an Aufforderungen zu Worten im Sinne von Luk. 23, 34 gewiss nicht gefehlt haben wird. Der Inhalt des Ausspruches selbst aber zeigt, wie sehr es im Sinne des göttlichen Meisters lag, auch bei solcher Abtrennung der Begriffe das Princip der Unantastbarkeit jener idealen Macht der Sohnmenschheit, welche hier mit dem Namen des Geistes bezeichnet wird, auf das Nachdrücklichste zu wahren und zu vertreten. — In allen andern Stellen, wo das Wort Geist in Christus Munde vorkommt, steht dasselbe in keinem ausdrücklichen Gegensatze zu dem Begriffe des Sohnmenschen, und es hindert also Nichts, darin nur ein Moment dieses Begriffes ausgedrückt zu finden, ein solches, welches in alle Wege vorausgesetzt wird als selbstverständlich in die Idee des Sohnmenschen eingeschlossen. Welche Anknüpfpuncte für diesen Gebrauch des Wortes Geist im Alten Testament gegeben waren: darauf habe ich bereits in einem frühern Zusammenhange (§. 701) hingewiesen. Im Hinblick auf diese konnte dasselbe zugleich dienen, den wesentlich neuen Begriff des „Sohnmenschen“ mit dem Vorstellungskreise des alttestamentlichen Religionsbewusstseins zusammenzuschliessen, wie dies ganz ohne Zweifel die Absicht war bei der Einkleidung, welche Christus (Marc. 1, 10 f. u. Parall.) der Erzählung von der Art und Weise gegeben hat, wie ihm selbst das Bewusstsein seiner göttlichen Berufung aufgegangen war. Sicherlich ist auch diese Erzählung nicht ohne Einfluss geblieben auf die Aneignung des Taufritus durch die apostolische Gemeinde und auf die Vorstellung von der Wirksamkeit des Geistes bei der Taufe. Sie, diese Aneignung, auf ein directes Geheiss des Herrn zurückzuführen, kann ich nämlich (vergl. Evang. Gesch. I, S. 406 ff. Evangelienfrage

S. 193 f.) nach allen vorliegenden Daten nicht umhin, für durchaus geschichtswidrig zu halten; aber dass die Geistestaufe, welche Christus seinen Jüngern verheissen hatte, ausdrücklich zugleich durch eine Wassertaufe dargestellt ward, das ist in demselben Geiste und Sinne geschehen, in welchem Er die von ihm selbst empfangene Geistestaufe (vergl. Evangelienfrage S. 188 f.) zu der Person des Täufers Johannes und seines prophetischen Thuns in Beziehung gebracht hat. Es ist geschehen in der Voraussetzung, dass Christus nicht in einem andern, sondern wesentlich in demselben Sinne seinen Jüngern die Taufe durch den Geist, den heiligen, in Aussicht gestellt hat, in welchem er seine eigene Weihe auf diesen Geist zurückführte. Was damals an und in dem Meister sich ereignet hatte, eben das sollte mit möglichster Vollständigkeit sich an und in einem jeden auch der Jünger wiederholen. Es würde vom eigenen Standpunct der Lehre des evangelischen Christus keineswegs unzulässig sein, zu sagen, dass durch diese doppelte Taufe, die Wassertaufe und die Geistestaufe, jeder in Christus gläubige Jünger zu einem „Sohne“ oder „Sohnmenschen“ geweiht wird, und auch das johanneische Evangelium, obgleich es sich durch den eigenthümlichen Nachdruck, welcher in ihm auf dem dem persönlichen Heilande ertheilten Sohnesprädicate ruht, am weitesten von dieser Ausdrucksweise zu entfernen scheint, hat Aussprüche aus dem Munde desselben bewahrt, welche für die gläubigen Jünger unter der Führung des „Geistes“ gleiche, ja grössere Leistungen, als die eigenen des Meisters, in Aussicht stellen. Aber es ist ein richtiger Instinct der Begriffsbildung im Schoosse der apostolischen Gemeinde darin anzuerkennen, wenn dieselbe diese grossartigen Darbietungen des Meisters nicht ohne Weiteres acceptirt, wenn sie vielmehr dieselben nur mit einer tiefeingreifenden Veränderung der Terminologie des Heilsbewusstseins sich anzueignen gewagt hat.

Nur eine vorübergehende Erscheinung im Leben der apostolischen Gemeinde, und als solche sorgfältig zu unterscheiden von dem, was durch den Begriff des Geistes als heilswirkender Macht in einer für das gesammte christliche Glaubensbewusstsein zu bleibender Geltung erhobenen Weise ausgedrückt wird, sind jene Zustände eigenthümlicher geistiger Erregung, welche wir so vielfach im N. T. (z. B. auf eine in das Besondere dieser Erscheinungen näher eingehende Weise im zwölften Capitel des ersten Korintherbriefes) auf die Wirksamkeit des heiligen Geistes zurückgeführt, oder ihrerseits mit dem Namen dieses Geistes bezeichnet finden. Der Gebrauch des Wortes „Geist“ für derartige Phänomene im Allgemeinen ist ein von dem solennen Gebrauche desselben Wortes mit dem Prädicate „heilig“ als Namens für das dritte Glied der Heilsökonomie ziemlich unabhängiger. Wir finden ihn mehrfach bereits im Munde des evangelischen Christus, bekanntlich selbst für die Erscheinung und Bethätigung von Geistesmächten unlauterer und feindseliger Art, für jene πνεύματα ἀκάθαρτα, deren sorgfältige Unterscheidung von Geisteswirkungen ächter Art so wieder-

holt und nachdrücklich als eine dringende Pflicht den Gläubigen von den Aposteln eingeschärft wird. Es leidet jedoch keinen Zweifel, dass das längere Zeit hindurch sich wiederholende Vorkommen solcher Erregungen als eine Erfüllung jener Verheissungen gedeutet worden ist, von denen wir allen Grund haben, sie auf die beharrende ethische Inwohnung des heiligen Geistes, des „Geistes der Kindschaft Gottes“ (*πνεῦμα τῆς υἱοθεσίας*) zu deuten, und dass sie in diesem Sinne wesentlich mitgewirkt haben zur Feststellung jenes Begriffs eines dritten, von Christus, wie wir uns nach Obigem davon überzeugt halten dürfen, noch nicht ausdrücklich als drittes Glied gefassten und verkündigten Gliedes der Heilsökonomie. Man erblickte zugleich in ihnen eine Erfüllung der Weissagungen des Propheten Joel, und legte auf sie ein um so höheres Gewicht, als sie zufolge dieser letzteren zugleich als ein Zeichen der unmittelbaren Nähe jener grossen Erfüllung betrachtet werden konnten, die man noch immer von der „Wiederkunft des Herrn“ erwartete. — Es würde vergeblich sein, in Abrede stellen zu wollen, dass über die Beschaffenheit und Bedeutung dieser Erscheinungen das Bewusstsein selbst der Apostel noch nicht ein ganz abgeklärtes war. Auch sie blieben geneigt, mehr, als es der Natur und Wahrheit der Sache entspricht, in demselben eine unmittelbare Bethätigung des Geistes zu erblicken, der in jedem Gläubigen eine bleibende Wohnstätte finden soll. Dieser Glaube musste, und konnte nur, eben so allmählig, mit den allmählig seltener werdenden Geistesbethätigungen jener Art selbst, verschwinden oder zurücktreten, wie der Glaube an die unmittelbare Nähe einer leibhaftigen Wiederkunft des Herrn. Indess dürfte nicht zu verkennen sein, dass er, ebenso wie dieser letztere, eine bleibende Spur in dem Glaubensbewusstsein der Kirche zurückgelassen hat, durch Begünstigung der Neigung, die Geistesgaben als etwas Exclusives, an äussere Bedingungen von nicht blos ethischer Beschaffenheit Festgeknüpftes vorzustellen, und so sich von der erhabenen Universalität des Begriffes der Sohnmenschheit weiter und weiter zu entfernen. Wenn insbesondere man in dem äussern Taufact, auf welchen wir selbst den Apostel Paulus (1 Kor. 1, 17) offenbar noch einen verhältnissmässig nur geringen Werth legen sehen, so schnell sich gewöhnt hat eine unumgängliche Heilsbedingung zu erblicken: so mag dabei wohl der Umstand nicht ohne Einfluss gewesen sein, dass man die geistigen Erregungen, welche sich in jener frühern Zeit an denselben zu knüpfen pflegten, mit einer thatsächlichen Einkehr des Geistes, welcher nach der Aussage des Heilandes die Wiedergeburt wirkt und das Thor des Himmelreichs aufschliesst, in die Seele des Gläubigen verwechselt hatte.

788. Vater, Sohn und Geist: die Zusammenstellung dieser drei die Gesammtanschauung des Göttlichen in der Gemeinde der Apostel ausdrückenden Grundmomente in der trinitarischen Taufformel und der aus dieser sich ableitenden Glaubensregel (§. 188 ff.):

sie hat daselbst die ausdrückliche Bedeutung einer Bezeichnung der transscendentalen Voraussetzungen des Heilsbegriffs, der wirkenden Mächte des Heiles im menschlichen Geschlechte. Wesentlich als solche sind sie Gegenstand des Glaubens, des Glaubens, der, indem er sich gegen diese Mächte aufschliesst, eben damit das Heil als ewiges Besitzthum von ihnen empfängt. Das Heil aber, welches solchergestalt, als Inhalt einer Verheissung, welche zugleich Anfang der Erfüllung ist, auch seinerseits, zugleich mit jenen seinen wirkenden Ursachen, zum Gegenstande des Glaubens wird: dieses Heil ist noch kein vollendetes. Es ist eben nur der Beginn des Heiles, dessen vollständige Verwirklichung für das gläubige Bewusstsein annoch an Bedingungen hängt, deren nähere Gestaltung im Elemente dieses Bewusstseins das Werk derselben Offenbarungsacte ist, auf welche sich jener neue Anfang des selbstbewussten Heilsbesitzes als solcher zurückführt.

789. Somit trägt denn der Heilsglaube im Bewusstsein der urchristlichen, der apostolischen Gemeinde wesentlich den Charakter eines eschatologischen Glaubens. Der Blick der das Heil besitzenden und solches Besitzes sich bewussten Gemeinde der „Heiligen“: er ist nicht minder, wie zuvor der Blick der das Heil nur erst suchenden Gemeinde des Volkes Israel, hingewandt nach der Zukunft; nur in anderer, über die wahre Beschaffenheit dieser Zukunft wenn noch nicht vollständig aufgeklärter, doch mehr und mehr sich aufklärender Weise. Der erhabene Gedanke des von dem Heilande verkündigten Gottes- oder Himmelreiches, wenn er auch in den Ausdrucksformen des Gemeindebewusstseins, — aus Scheu, so dürfen wir annehmen, vor seiner überschwänglichen Fülle, welcher das Bewusstsein sich noch nicht gewachsen fühlte, — mehr, als man erwarten sollte, zurückgetreten ist: er war doch für dasselbe keineswegs verloren. Er hat sich in diesem Bewusstsein ausgeprägt zu dem Begriffe einer den Vollbesitz und Vollgenuss aller Güter nicht des Geistes als solchen nur, sondern auch der verklärten und verherrlichten Leiblichkeit mit sich führenden Gemeinschaft aller Heiligen unter dem unmittelbaren Regimente der Gottheit; einer ewigen Lebensgemeinschaft, zu welcher, kraft der vom Vater ihm übertragenen Machtfülle, der auferstandene Heiland die gleich ihm aus dem Todesschlaf erweckten, selbst lebendigen und persönlichen Glieder seines unsterblichen Leibes versammeln wird.

Die vorstehende Darlegung der Genesis des eigenthümlich christlichen Heilsbegriffs hat sich, wie schon zuvor ähnliche historische Partien in den zwei ersten Theilen unsers Werkes, die doppelte Aufgabe gestellt, überall Schritt für Schritt erst den Thatbestand der persönlichen Lehre des Heilandes, und dann die Umgestaltung dieses Thatbestandes in dem Bewusstsein der apostolischen Gemeinde auszumitteln. Beide Geschäfte werden von dem Dogmatismus der früheren Theologie in Eins zusammengeworfen. Man ging, der supernaturalistischen Vorstellung von dem Wesen der göttlichen Offenbarung entsprechend, von der Voraussetzung aus, dass eine unmittelbare Uebertragung der Begriffe und Lehrsätze stattgefunden habe aus dem Bewusstsein des Meisters in das Bewusstsein der Jünger. In Folge dessen übersah man, zugleich mit der Selbstthätigkeit der Jünger in dem Processe der Aneignung der von dem Meister verkündigten Heilswahrheit, auch die Eigenthümlichkeit der Offenbarungsacte, ohne deren Hinzutreten zu dem in der Seele des Meisters durch das höchste aller Offenbarungswunder vorhandenen und persönlich abgeschlossenen Offenbarungsbewusstsein es zu solcher Aneignung gar nicht würde haben kommen können. Es bedurfte nichts Geringeren, als jener gewaltigen Krisis der modernen Theologie, jenes noch nicht abgeschlossenen, noch in unserer Mitte fortdauernden Gährungsprocesses rationalistischer Skepsis und historischer Kritik, um das Irrthümliche jener Voraussetzung zum Bewusstsein zu bringen. Erst hiedurch konnte nach der einen Seite der Thatbestand der reinen Christuslehre von dem Ballast einer Masse an sich zwar keineswegs werthloser, keineswegs eines eigenthümlichen Offenbarungsgehaltes ermangelnder, aber dennoch, durch das beigemischte Menschliche, die spiegelhelle Reinheit und klare Durchsichtigkeit dieser Lehre trübenden Vorstellungen befreit, und konnten nach der andern Seite die Gesichtspuncte gewonnen werden, aus welchen ein historisches, und mit dem historischen zugleich ein geistiges Verständniss dieser zwar an sich nur secundären, weil aus einer vorangehenden höheren und reineren Offenbarung sich ableitenden, aber darum nicht minder den Vollgehalt der Offenbarung, aus welcher die philosophische Glaubenslehre zu schöpfen hat, zur Totalität ihrer Momente allseitig in sich zusammenschliessenden Gestalt des neutestamentlichen Offenbarungsbewusstseins erst möglich ist. Noch bis auf diese Stunde ist in der gegenwärtigen Theologie weder das eine, noch das andere dieser beiden Geschäfte ein abgeschlossenes. Noch immer bestehen Unklarheiten und Missverständnisse in Menge sowohl über den Gehalt der eigentlichen Christuslehre, als auch über die geschichtliche Genesis und den kirchlichen Bestand des apostolischen Lehrbegriffs, und es ist demzufolge zu besorgen, dass manche der Sätze unserer vorstehenden Entwickelung, klar, einfach und ungezwungen, wie sie es sind und wie sie sich, als Ergebnisse nur einer genauen kritischen Durchforschung des N. T., ohne fremdartigen Zusatz, unter sich zu einem Ganzen zusammenreihen, demungeachtet als gewagte Paradoxien

erscheinen werden. — In diese Besorgniss glaube ich indess nicht einschliessen zu dürfen die Einsicht in das Verhältniss der eschatologischen Gestaltung des specifisch christlichen Heilsbegriffs zu dem grossen Grundgedanken der gesammten Heilslehre im persönlichen Bewusstsein des Heilandes, zur Idee der *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*. Denn wer, der nur irgend durch einen ihm in dieser Einsicht Vorangehenden auf den Punct, worauf es ankommt, hingewiesen ist, sollte sich gegen den Inhalt jenes erhabenen Gedankens noch verblenden können? Wer sollte nicht gewahr werden, wie in dem Gedanken des Himmelreichs von vorn herein die ganze Fülle der Anschauungen über Gegenwart und Zukunft der Verwirklichung des Göttlichen im Menschengeschlecht enthalten ist, die sich im Bewusstsein der apostolischen Gemeinde nur durch eine Reihe von Erlebnissen wunderbarster und ausserordentlichster Art haben erzeugen können? Dass sie in einer Reinheit und Vollständigkeit darin enthalten ist, welche auch den Anschauungen der Apostel zuzuschreiben eine offenbare Unmöglichkeit ist für jeden, der sich gegen die Thatsachen der Geschichte nicht geflissentlich die Augen verschlossen hält? Auch der Gedanke des Himmelreiches ist ein wesentlich eschatologischer: der Begriff seiner vollständigen Verwirklichung ist auch in ihm noch in ein übersinnliches Jenseits gestellt. Aber er schliesst mit einer Kühnheit, welche nur der höchsten Genialität eines gotterfüllten Geistesblicks entstammen kann, den Begriff dieses Jenseits in Eins zusammen mit dem Bewusstsein unmittelbarer Gegenwart und Inwohnung der Mächte, durch welche die volle Wirklichkeit des Heiles im Jenseits ausgewirkt wird, im Innern der Menschenseele. Er reisst zwischen dem Diesseits und dem Jenseits jede trennende Schranke in demselben Augenblicke nieder, in welchem er den Unterschied des Diesseits und des Jenseits zum Bewusstsein bringt. Er stellt für die Theilnahme an dem ewigen Heil durchaus keine anderen Bedingungen, als eben nur die Wiedergeburt des innersten Selbst durch die Mächte des Heils; aber er bringt, indem er so das Thor des Heiles einem Jeden ohne Ansehen der Person und der äusseren zufälligen Lebensverhältnisse öffnet, zugleich das Ungeheuere zum Bewusstsein, was für jeden Einzelnen in dem kurzen Momente des Beschreitens und Ueberschreitens dieser Schwelle liegt. Dass der eigentliche Gehalt dieses mächtigsten aller Gedanken, die je in eines Menschen Seele aufgestiegen sind, noch in dem Augenblicke, wo der Träger dieses Gedankens aus der Mitte seiner Jünger abschied, auch für die Vorgeschrittensten unter diesen Jüngern ein undurchdringliches Räthsel war: das muss bei einer nur irgend unbefangenen Betrachtung Jedem einleuchten, der die Ausdrucksweise des Meisters mit der Ausdrucksweise der Jünger vergleichen will. Mit einer naiven Aufrichtigkeit, die mehr noch in den Gemüthszustand der Jünger einen hellen Blick eröffnet, als sie über den Sinn der Lehre des Meisters einen neuen Aufschluss giebt, ist dieses Unvermögen der Jünger, den Sinn des Meisters vollständig zu fassen, von dem Apostel Johannes in den von

ihm dem Meister in den Mund gelegten Abschiedsreden eingestanden (Joh. 16, 12). Es bedurfte, um in den Jüngern auch nur die erste Ahnung zu erwecken von der wahren Bedeutung jenes Kernpunctes der Lehre des Meisters, es bedurfte dazu nichts Geringeren, als der neuen ausserordentlichen Offenbarung, die ihnen zu Theil ward in den Erscheinungen des Auferstandenen. Aber weder ihr Gemüthszustand, noch, diesem Gemüthszustande entsprechend, die Beschaffenheit jener Offenbarungen war eine solche, dass ihnen das wirklich Objective des Thatbestandes jener Lehre mit einem Male dadurch zur vollen Klarheit hätte gebracht werden können. Statt der idealen Reinheit des in der Idee des Himmelreiches ausgesprochenen Heilsbegriffs entstand in ihrer Seele ein Gewebe von Vorstellungen, wobei zwar der Gehalt dieser Idee im Hintergrunde stand, aber worin, durch mancherlei phantastische Beimischungen, dieselbe doch nicht zum klaren Durchbruch hat kommen können. Allerdings besassen in diesen Vorstellungen die Jünger beide Hauptmomente der Idee des Himmelreiches: die Gewissheit des im Glauben an den Heiland und an sein Werk bereits ergriffenen, bereits innerlich gegenwärtigen Heiles, und die mit der Zuversicht desselben Glaubens erfasste Aussicht auf eine zukünftige Verwirklichung auch der Heilszustände, welche inmitten des dermaligen irdischen Daseins noch nicht zur Wirklichkeit gelangen. Aber diese zwei Momente sind in ihrem Bewusstsein nicht ebenso, wie in dem erhabenen Selbst- und Gottesbewusstsein des Meisters, zur organischen Einheit zusammengeschlossen. Das innerliche, freie Heilsbewusstsein hat noch eine Beimischung von äusserlichem, unfreiem Autoritäts- und Wunderglauben. Es ist noch nicht von der Gefahr befreit, an sich selbst irre zu werden, wenn ihm die äussere Stütze in den noch nicht ganz abgeklärten Voraussetzungen über die Natur der Offenbarung, der es entstammt, entzogen werden sollte. Es klammert sich mit leidenschaftlicher Hast an den Inhalt dieser Voraussetzungen; es vermag sich daher auch nicht die Ausbreitung zu geben über die Gesammtheit der heilsbedürftigen und zum Heile berufenen Menschenwelt, welche ebenso durch seine eigene Natur, wie durch die Beschaffenheit des in das Heilsbewusstsein eingeschlossenen Gottesglaubens gefordert ist. Die Vorstellung aber von der Zukunft der geistleiblichen Verwirklichung des Gottesreiches bleibt behaftet mit unklaren und gewaltsamen Annahmen über die Modalität dieser Verwirklichung; Annahmen, welche durch die Erfahrung schon der ersten Generation der Gläubigen sich widerlegen mussten. Es ist fürwahr ein mächtiges Zeugniss für die Aechtheit und Gediegenheit des apostolischen Heilsglaubens, für die Vollkraft, womit in ihm jene Offenbarung, die sich in der Idee des Himmelreichs ihren Ausdruck gegeben hat, fortwirkt, wenn auch durch die Nichterfüllung der Erwartungen, welche das apostolische Zeitalter an die bereits ihm selbst bevorstehende Wiederkunft des Herrn geknüpft hatte, der Glaube nicht hat erschüttert werden können. Aber die Widersprüche und Gewaltsamkeiten, welche auch nach der noth-

gedrungenen Verzichtung auf die zeitliche Nähe der Erfüllung jener Erwartungen nicht vertilgt werden konnten aus dem eschatologischen Lehrgebäude des Kirchenglaubens: sie, diese Widersprüche und Gewaltsamkeiten sind und bleiben eine Mahnung an die Wissenschaft, was für einer Riesenarbeit es für sie bedarf, um die Tiefen des Inhalts auszuschöpfen, welchen der Herr und Meister der Christenheit in das einfache Wörtlein Himmelreich hineingelegt hat.

790. Der eschatologische Heilsglaube der Apostel bedurfte zu seiner Begründung und Vermittelung von Seiten der in ihn eingehenden allgemein sittlichen Weltanschauung jener Lehrsätze über die Herrschaft der Sünde und des Todes im menschlichen Geschlecht, von welchen wir in einem früheren Zusammenhange (§. 675 f.) gezeigt haben, dass sie dem gläubigen Denken und Schauen zum Bewusstsein gebracht sind ausdrücklich erst im Kreise der Apostel, ausdrücklich erst in der Absicht, um durch sie die neugewonnene, in das Jenseits des Erdenlebens hinüberweisende Gestaltung des Heilsbegriffs und seine Anknüpfung an die Person des geschichtlichen Christus, dieses zweiten Adam, zu begründen. Eben diese Begründung ihres eschatologischen Heilsglaubens hat jedoch, ohne die ausdrückliche Absicht ihrer Urheber, zugleich dazu gedient, der werdenden Gemeinde des Christenthums, als einer Pflanzschule, wie sie sich selbst dafür ansah, des Heiles und des Himmelreiches im menschlichen Geschlechte, ihre Stellung zu bestimmen zur wirklichen Welt und zu den Mächten dieser Welt. Es war dadurch bedingt zunächst ihre vollständige Zurückziehung von allen Interessen des öffentlichen Lebens der noch nicht zum Christenthum bekehrten Welt, ihre strenge Abschliessung in sich selbst zu einer nur den Interessen des unsichtbaren, zum Heraustreten in die sichtbare Leiblichkeit nur allmählig heranreifenden Heiles zugewandten Lebensgemeinschaft. Dies selbst aber, dieser vorläufige Verzicht auf alles Trachten nach der äusseren Macht und Herrlichkeit eines nach jüdischen Begriffen zu verwirklichenden Messiasreiches, hat seinerseits sich als die Bedingung erwiesen jener durchgängigen Umgestaltung des sittlichen und Menschheitslebens aus dem Mittelpuncte des neu gewonnenen Heilsbegriffs heraus, zu welcher die Gemeinde des Christenthums durch ihren göttlichen Stifter, durch den wahren, der Mitwelt und den nächsten Jüngern annoch verborgenen Sinn seiner Weissagungen über die weltgeschichtliche Zukunft des „Sohnmenschen“ und seines Werkes berufen war.

Wenn auch bereits im Alten T. dem Bewusstsein jenes Heiles, welches dort das Volk von seinem Gotte erwartet (§. 766), überall ein Bewusstsein der Sünde zur Seite geht, die es nicht zur Verwirklichung dieses Heiles unter dem Volke im Ganzen kommen lässt: so ist doch in noch ganz anderer Weise im Christenthum das Heilsbewusstsein begründet auf das Sündenbewusstsein, das Sündenbewusstsein die ausdrückliche Voraussetzung der Modalität, unter welcher das Heilsbewusstsein auftritt. Der alttestamentliche Monotheismus unterscheidet sich zwar von allen heidnischen Religionen allerdings auch seinerseits schon durch die Klarheit und Energie des Sündenbewusstseins. Aber er steht doch in sofern noch auf gleichem Boden mit diesen Religionen, als er, gleich ihnen, eine vollständige Verwirklichung dessen, was er für das Heil erkennt, schon im Diesseits anstrebt, schon innerhalb der bestehenden irdischen Naturordnung für möglich hält. Darum eben musste in den Kreisen des alttestamentlichen Religionsbewusstseins die jehovistische Urweltssage unverstanden bleiben und sogar, trotz ihrer Stellung im Kanon, in Vergessenheit kommen (§. 673). Ich habe im Obigen gezeigt, wie der Schlüssel zum Verständnisse jener Sage zuerst nur indirect, ohne ausdrückliche Bezugnahme, so viel wir aus der evangelischen Ueberlieferung entnehmen können, auf Inhalt und Bilder der Sage, in der Lehre und der That des historischen Christus gegeben war (§. 674 f.). Wesentlich auf Grund dieser Lehre, der Lehre vom Reiche Gottes als einer nicht nur in das Jenseits hinüberreichenden, sondern im Jenseits wurzelnden und eben dort ihren Schwerpunct findenden Gemeinschaft der Heiligen, und auf Grund dieser That, der That des stellvertretenden Todes für die Sündenschuld des Menschengeschlechts, — wesentlich auf diesem doppelten Grunde, und nur auf ihm, konnte der Apostel Paulus jenen von den Bauleuten des alttestamentlichen Lehrgebäudes verworfenen Stein zum Eckstein der christlichen Glaubenslehre machen. Nicht eher wird man in die eigentliche Beschaffenheit des Umschwungs, welcher in den Gemüthern vorgehen musste, wenn die Lehre dieses Apostels durchdringen sollte, einen klaren Einblick, nicht eher für die Unterscheidung des specifisch Jüdischen und des specifisch Christlichen in der durch Gunst des Zufalls und durch Emsigkeit des Forscherfleisses eben jetzt vor unsern Augen immer massenhafter sich anhäufenden Literatur jener Uebergangszeit ein sicheres Merkmal gewinnen, als wenn man zuvor sich über die völlige Neuheit dieser Grundanschauung von der in die Natur des Menschengeschlechts und alles „Fleisches" einschlagenden Sünde verständigt hat. Nur durch eine unbegreifliche Verblendung auch der sonst einsichtsvollsten Forscher sehen wir es geschehen, dass diese Anschauung auch jetzt noch immer von den Meisten in die zur Erzeugung eines Gedankens von solcher Macht und Tragweite gänzlich unfähigen Ausläufer der alttestamentlichen Religionsbildung zurückverlegt wird (vergl. die Schrift über die „Evangelienfrage", S. 202 ff. S. 210 ff. S. 241). — Wesentlich durch diesen das Judenthum mit

dem Heidenthum unter dem gleichen Bewusstsein des Sündenverderbs zusammenschliessenden Gedanken ist auch den Heiden der Zugang zu dem neuen Heilsbegriffe geöffnet worden. Er wäre ihnen für immer verschlossen geblieben, wenn man auch innerhalb des Christenthums hätte fortfahren wollen, für den alttestamentlichen Jehovacultus jenen absoluten Vorzug von allen Zuständen heidnischer Sittlichkeit und Lebensgestaltung in Anspruch zu nehmen, wie er in der durch den ganzen Hebraismus und das ganze Judenthum hindurch in so gut wie unangetasteter Geltung bleibenden Voraussetzung liegt, dass der Ursprung der Sünde überall nur in der Abwendung von der Reinheit dieses Cultus begründet sei. Mit dem von ihm festgestellten Axiome Röm. 3, 23 hat der Apostel Paulus, zuerst von allen Aposteln in die ganze Tiefe der Intention des göttlichen Meisters eindringend, das Wort gesprochen, welches die trennende Schranke niederriss. Er konnte es aber nur aussprechen, nachdem er in den Sinn der hebräischen Urweltssage (Röm. 5, 12 f.) den Blick gethan, den vor ihm Keiner gethan hatte. Hätte dieser Sinn sich schon vor ihm in gleicher Weise einem Juden aufgeschlossen: so würde dieser Jude eben dadurch der Urheber des Werkes geworden sein, welches in Wahrheit nur erst, auf Vorgang und That des gottgesandten Meisters, in dem durch diesen Vorgang erleuchteten Gemüthe des Heidenapostels sich vollzogen hat und vollziehen konnte.

Die Begründung des Heilsbewusstseins auf die Voraussetzung des Sündenbewusstseins hat, — das lässt sich nicht in Abrede stellen, — auf eine längere Zeit hin die Folge gehabt, dem Heilsbewusstsein innerhalb des Christenthums eine einseitigere Gestalt zu geben, als die in der eigentlichen Intention des Stifters, in der von ihm ausgesprochenen Idee des „Himmelreiches“ lag. Der eigentlich positive Gehalt dieser erhabenen Idee, die Universalität, mit welcher sie allen sittlichen und ästhetischen Gehalt auch der irdischen Lebenswirklichkeit unter einem einheitlichen Princip zusammenfasst, welches nicht in dieser Wirklichkeit als solcher aufgeht: Beides hat fürerst zurücktreten müssen hinter dem Gesichtspuncte der Erlösung, der Befreiung von dem positiven Uebel der Sünde und seinen verhängnissvollen Folgen für die Zustände des Menschengeschlechts. Es ist für die gegenwärtige Krisis der christlichen Wissenschaft eines der wichtigsten Interessen, dass die Einseitigkeit dieses Gesichtspunctes, die Unmöglichkeit, mit ihm den Vollgehalt der Lehre des göttlichen Meisters zu erschöpfen, zum Bewusstsein gebracht werde. Auch unsere Arbeit hat von vorn herein sich die Aufgabe gestellt, der Fülle des positiven Inhalts gerecht zu werden, welchen bereits das Alte Testament hineingelegt hatte in seine Vorstellung von dem diesseitigen Heile, durch Jehova seinem Volke, wenn es dessen würdig geblieben wäre, zugedacht und bereitet, und welchen dann das Neue Testament zwar an die Verheissung eines noch höheren, noch volleren Heiles im Jenseits knüpft, aber keineswegs dergestalt im Begriffe dieses zukünftigen Heiles verschwinden

lässt, dass damit die Güter des Diesseits, die sittlichen und die auch hier schon einer geistigen Verklärung fähigen sinnlichen, zur Werthlosigkeit herabgedrückt würden, oder dass ihre wesentliche, qualitative Gleichheit mit den eben nur quantitativ durch eine Steigerung in's Unendliche sich von ihnen unterscheidenden Gütern des Jenseits verleugnet würde. Aber für das Zeitalter der Entstehung und ersten Befestigung des Christenthums war der Durchgang durch eine Periode vollständiger Entsagung und Verzichtleistung auf jedweden unmittelbaren Genuss diesseitiger Lebensgüter (προςκαρτερεῖν — ein mehrmals wiederholter Ausdruck der Ap.-Gesch.), durch ein Leben nur in Hoffnung und Erwartung des Kommenden eine unabweisliche Nothwendigkeit. Nur durch die vollständigste Abwendung von allen Lebensinteressen der geschichtlichen Gegenwart, von allem und jedem Trachten nach den wenn auch nicht an sich verwerflichen, doch mit der Sünde befleckten „Fleischesgütern" konnte für das Gesammtbewusstsein der Christenheit der Begriff wahrhafter und voller Reinheit der Heilsgüter gewonnen werden. Dies jene Nachfolge in das Leiden und den Tod des Heilandes, jenes Aufsichnehmen seines Kreuzes, welches wir bereits die Apostel sich selbst und ihren Jüngern zur Pflicht machen sehen. Nur in einer solchen Stimmung konnte das religiöse Bewusstsein den Werth und Gehalt jenes Gutes aller Güter inne werden, durch dessen Besitz erst die Möglichkeit eines von Sünde reinen Genusses auch der weltlichen Güter gewonnen wird. — In die begriffliche Auffassungsweise der nachfolgenden Kirchenlehre ist von dieser Periode der urchristlichen Askese eine gewisse Trockenheit und Dünne der Heilsterminologie übergegangen, in starkem Contrast mit der Lebendigkeit, der Fülle und Frische insbesondere der dichterischen Anschauungen des Alten Testaments: ein Mangel, den man sehr Unrecht haben würde dem ursprünglichen Geiste des Christenthums als solchem, insbesondere dem seines erhabenen Stifters, zur Last zu legen. Es ist jetzt die Aufgabe, diesen Uebelstand zu überwinden und über ihn hinwegzukommen, ohne dem Ernste des Sündenbewusstseins etwas zu vergeben, welches für alle Zeiten den Grundbau christlicher Heilslehre und Heilsverkündigung bilden muss.

791. Für den Begriff des göttlichen Liebewillens, sofern er sich das Heil, das ewige Heil der Vernunftgeschöpfe zum Ziele seiner schöpferischen Thätigkeit setzt, — für diesen Begriff, welchen der göttliche Meister mit klarem Bewusstsein, mit energisch hervortretender Absichtlichkeit in den Vaternamen der Gottheit hineingelegt hatte (§. 769), bedient sich die Redeweise der Apostel zwar der Ausdrücke sämmtlich, mit welchen bereits das Alte Testament, noch ohne das festgestellte Bewusstsein über dieses ihr eigentliches Ziel, die Güte und Freundlichkeit, die Langmuth und das Erbarmen des Schöpfers in Bezug auf seine Geschöpfe überhaupt bezeichnet hatte;

dabei aber bleibt, wie schon im Alten Testament für die specifische Heilswirkung dieses Willens im Bunde mit dem Volke Israel, so im Neuen in dem zugleich erweiterten und vertieften Sinne, wie der Begriff des Gottesreichs, dieses Neuen Bundes zwischen Gottheit und Menschheit ihn mit sich bringt, der eigentlich solenne und typische Ausdruck das Wort Gerechtigkeit. Doch finden wir bereits im Munde der Apostel, in mehrfach nüancirter Bedeutung, in vielfältigen Wendungen und Zusammenhängen das Wort, welches, hievon den Anlass nehmend, die Kirchenlehre zum solennen Terminus für den das Heil der zum Heile ersehenen Geschöpfe wirkenden Liebeswillen ausgeprägt hat: das Wort Gnade (χάρις).

Dem Bedürfniss, den durch ihn neu gewonnenen, gesteigerten Glaubensinhalt durch neue Namen zu bezeichnen, war Jesus Christus in genialster Weise zuvorgekommen, durch die Einführung jener drei grossen, die Summe seiner Lehre bezeichnenden Worte: Himmlischer Vater, Sohnmensch, Himmelreich. Wer den Sinn dieser Worte vollständig durchdrungen hat, für den bedarf es keiner anderweiten Terminologie: der hat in ihnen den sichern, unverrückbaren Anhaltpunct für die ganze Fülle der Erkenntnisse, welche der Geist doch nie aus Worten schöpfen, immer nur an Worte knüpfen kann, und die, je klarer sie in ihm sich entwickelt haben, um so weniger eines grösseren Kreises feststehender Ausdrücke bedürfen, um ihrem stetigen Werdefluss ein sicheres und dauerndes Bett zu bereiten. Aber dies selbst, die Durchdringung des Sinnes jener Worte, war und ist für die Christenheit nicht der Anfang, sondern das Ziel der Gedankenarbeit, durch welche sie sich des Inhalts der Lehre ihres göttlichen Meisters bemächtigen sollte; das Ziel einer Arbeit, die nicht einmal von vorn herein mit deutlichem Bewusstsein auf dieses Ziel gerichtet sein konnte, weil es, um solches Bewusstsein zu fassen, eben schon eines mehr als nur vorläufigen Verständnisses der Worte bedurft hätte. Darum also konnte das Werk der Begründung und allmähligen Durchbildung einer eigenthümlich christlichen Glaubenslehre allerdings nicht ohne die Erfindung einer neuen, ausdrücklich dem Inhalt dieser Lehre angepassten Terminologie vor sich gehen, und die Anfänge einer solchen mussten sich einfinden sogleich mit der ersten Gestaltung des Glaubensbewusstseins im Kreise der christlichen Urgemeinde. So finden wir schon bei sämmtlichen Hauptschriftstellern des N. T. zugleich mit der eigenthümlichen Lehrgestalt eigenthümliche Formen und Wendungen des Ausdrucks; nicht etwa aus dem Munde des Meisters entnommene, sondern dem eigenen Glaubensbewusstsein entquollene, und ein Theil dieser Formen und Wendungen wird dann von der Kirche in die allmählich sich fixirende Terminologie ihres Lehrsystems hineingearbeitet. Eines der merkwürdigsten Beispiele dieser Art liefert ein Wort, welches, in diesem

Lehrbegriffe, wenn irgend ein anderes, ein stehendes und typisches und mit dem Heilsbegriffe der Kirche solidarisch verbunden, doch weder aus dem alttestamentlichen Wortgebrauche, noch aus der persönlichen Ausdrucksweise des Herrn sich ableitet, und im Munde der Apostel zwar vielfältig und in mannichfach nüancirter Bedeutung vorkommt, aber noch keineswegs als typischer Ausdruck für den Begriff, für welchen es erst die Kirchenlehre zum *terminus solennis* ausgeprägt hat. Da dieses Wort in seinem kirchlichen Gebrauche zunächst die Bestimmung hat, eine göttliche Willensbestimmung auszudrücken, und zwar ausdrücklich diejenige, von welcher wir im Sinne der Kirchenlehre ohne Zweifel alle übrigen Bestimmungen des göttlichen Willens beherrscht zu denken haben, so würde man, bei Voraussetzung einer durchgehenden Uebereinstimmung des kirchlichen Wortgebrauches mit Sinn und Inhalt der kirchlichen Systematik, erwarten dürfen, demselben vor Allem eine Stelle angewiesen zu sehen im Zusammenhange der Lehre von den göttlichen Eigenschaften und Wesensbestimmungen. Dazu jedoch ist es in dem ganzen Verlaufe der Entwickelung des kirchlichen Lehrsystems nicht gekommen. Die Kirche hat vielmehr in Bezug auf diese Lehre stets die Gewohnheit der Apostel eingehalten, sich für die allgemeinen Wesensbestimmungen und Eigenschaften der Gottheit nur der Terminologie des Alten Testamentes zu bedienen; wobei es freilich, wie ich an seinem Ort gezeigt habe, nicht ohne mehrfache Alteration der ursprünglichen Bedeutung jener Termini hat abgehen können. Für das Wort Gnade ist auch im kirchlichen Lehrbegriff die Stellung beibehalten worden, welche es in den Lehrtypen der Apostel hat. Dasselbe bleibt so hier, wie dort, Ausdruck für eine besondere Modalität des specifisch christlichen Heilsbewusstseins; wobei, dass diese Modalität ihren zureichenden allgemeinen Grund habe in den von dem System an anderer Stelle in der Terminologie des A. T. entwickelten Eigenschaften und Wesensbestimmungen, als selbstverständlich vorausgesetzt wird. Bei dieser Voraussetzung würden auch wir es einfach können bewenden lassen, da sie in keiner Beziehung eine falsche, und durch unsere Ausführung der Eigenschaftslehre gründlicher noch, als es im kirchlichen System der Fall war, motivirt ist. Aber der Begriff der Gnade hat die bescheidene Bedeutung, die er in der Lehrweise der Apostel hat, nicht auch im System der Kirche behalten; er hat dort vielmehr eine solche eingenommen, die über den gesammten Inhalt des Systemes übergreift und bei folgerechter Durchführung ihm eine andere Stellung in der Architektonik des Systemes als solchen angewiesen haben würde. Dies macht uns eine ausdrückliche Erklärung über das Verhältniss unserer Darstellung zu diesem für den inneren Zusammenhang der Kirchenlehre so wichtigen Begriff zur Pflicht.

Das Wort *χάρις* verdankt seinen Gebrauch im Neuen T., den prägnanten Gebrauch, den an so vielen Stellen der Apostel Paulus, und den zwar seltneren, aber nicht minder prägnanten, welchen der Apostel Johannes davon macht, sichtlich nicht dem Bedürfnisse, den Reichthum

von Ausdrücken mannichfaltig nüancirter Bedeutung für die Willensbestimmungen der Gottheit, worauf bereits dort das sittliche Heil der Geschöpfe zurückgeführt wird, in Ansehung der erweiterten und vertieften Bedeutung dieses Heilsbegriffs noch durch einen neuen zu vermehren. An sich freilich war solches Bedürfniss vorhanden, und der Meister hatte, wie schon erwähnt, auf die grossartigste und durchschlagendste Weise ihm Rechnung getragen, durch die Einführung des Vaternamens. Dieser Name nämlich schliesst, in dem prägnanten Gebrauch, welchen Jesus Christus von ihm und von dem ihm beigegebenen Prädicate des himmlischen macht, nicht nur alle im A. T. Gott beigelegten ethischen und ästhetischen Attribute als selbstverständliche in sich, sondern er legt, durch seine Beziehung auf eine Kindschaft oder Sohnschaft, in deren Begriffe die Steigerung des alttestamentlichen Heilsbegriffs zum Begriffe des ewigen Heils der im heiligen Geiste wiedergebornen Vernunftcreatur von vorn herein mitgesetzt ist, eben diesen Attributen eine Bedeutung bei, welche, wenn sie ausdrücklich von der im A. T. vorausgesetzten Bedeutung unterschieden werden soll, allerdings auch einen neuen Ausdruck dafür in Anspruch nimmt. Diese Steigerung der Attribute des Gottesbegriffs war jedoch, wie gleichfalls schon erwähnt, den Aposteln noch nicht ausdrücklich zum Bewusstsein gekommen. Die Anschauungen, welche durch die Lehre des Meisters in ihrer Seele geweckt waren, diese Anschauungen flossen für sie noch unmittelbar in Eins zusammen mit den Anschauungen des alttestamentlichen Gottesbegriffs; sie freuen sich des durch jene Lehre gewonnenen tiefern Einblicks in die Natur dieser letzteren, und fahren fort, von den Wesens- und Willensbestimmungen der Gottheit in den alttestamentlichen Ausdrücken zu sprechen, welche für sie nun unmittelbar und ohne ein das Neue von dem Alten in dem Gegenstand dieser Ausdrücke unterscheidendes Bewusstsein die Bedeutung gewinnen, welche der durch den Meister in ihnen geweckten Glaubensanschauung entspricht. — Es ist nicht nöthig, diesen Sachverhalt zu erläutern an der ganzen Reihe der im N. T. hie und da für göttliche Eigenschaften und Willensbestimmungen gebrauchten Ausdrücke, die entweder unmittelbar für Uebersetzung alttestamentlicher gelten können, oder gelegentlich als äquivalente eintreten. Das prägnanteste Beispiel bietet das Wort Gerechtigkeit (vergl. §. 536), bereits im A. T. das vielsagendste von allen derartigen Worten, und auch im N. T. der *terminus solennis*, wie dort für die Gesinnung, welche zufolge des mit Abraham geschlossenen Bundes Jehova dem Bundesvolke zuwendet, so nunmehr für die Gesinnung des Gottes, der als Vater des Herrn Jesus Christus durch diesen seinen Sohn einen neuen Bund mit der Menschheit geschlossen hat. Hier das Verfahren der Jünger, dieses ruhige Festhalten an der alttestamentlichen Ausdrucksweise bei durchgängiger Neugestaltung des Inhalts, als ein ausdrücklich durch den Meister autorisirtes anzusehen: dazu berechtigt uns der Gebrauch, welchen dieser Meister selbst, in dem erhabenen Augenblicke seines Abschiedes von den Jüngern (Marc. 14,

24), von der alttestamentlichen Vorstellung des **Bundes** zu machen nicht verschmäht hat. Wie er dort sein Blut, das Blut, welches er zur Besiegelung des neu durch ihn begründeten sittlichen Wechselverhältnisses zwischen Gottheit und Menschheit zu vergiessen im Begriffe war, als das Blut des **Bundes** bezeichnet hatte (— nicht eines **neuen** Bundes: das Wort καινῆς hat die Kritik des Marcustextes mit unzweifelhaftem Rechte als unächt ausgemerzt): ganz ebenso konnten die Jünger in der Gesinnung, welche diesem Wechselverhältnisse so von Seiten Gottes, wie von Seiten der Menschen entspricht, jene „Gerechtigkeit“ wiedererkennen, welche Abraham durch den Glauben zum Heil geführt. Also, wie gesagt, die Apostel ihrerseits empfanden für die Bezeichnung der göttlichen Attribute, auf deren Voraussetzung für ihr Bewusstsein der Begriff jenes Wechselverhältnisses, der Begriff des „neuen“ Bundes — denn als eines neuen mussten **sie** allerdings dieses Bundes allmählig sich bewusst werden — noch nicht das Bedürfniss einer neuen Wortbezeichnung. Nur ganz von selbst, aus einem, man könnte versucht sein zu sagen, zufälligen Anlasse, hat sich in ihrem Kreise der Ausdruck gebildet, welcher in nachfolgenden Zeiten der Kirchenlehre zum *terminus solennis* werden sollte für die Willensbestimmung der Gottheit ausdrücklich in der Fassung, wie die über die Anschauungen des Alten Testaments hinausgehende Anschauung des Christenthums sie mit sich bringt.

Die Bedeutung, zu welcher das Wort χάρις bereits im N. T. gelangt, ist sichtlich hervorgegangen aus seiner Anwendung zu einer eigenthümlich christlichen Begrüssungsformel, welche mit sinniger Benutzung des griechischen Etymon in die Stelle des unter den Heiden gebräuchlichen χαῖρε oder χαίρειν eintritt. Die Absicht bei dieser Formel ist unverkennbar, die χάρις τοῦ κυρίου Ἰ. Χρ. als die Quelle einer χαρὰ πεπληρωμένη zu bezeichnen, wie der johanneische Christus sie in seinen Abschiedsreden (Joh. 15, 11. 16, 24) den Jüngern von dem „Verbleiben in seiner Liebe“, von dem „Empfangen des in seinem Namen Erbetenen“ in Aussicht stellt. Die χάρις τοῦ κυρίου, welche der Apostel seinen Brüdern anwünscht, ist eines und dasselbe mit der χαρά, welche jener Christus als die seinige bezeichnet, die auch in seinen Jüngern sein soll; es ist eben jene χάρις, welche derselbe Jünger, der seinem Christus diese Worte in den Mund gelegt hat, mit allen seinen Mitjüngern ἐκ τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ empfangen zu haben sich bewusst ist (Joh. 1, 19). Die Zusammenstellung von χάρις und ἀλήθεια Joh. 1, 14. 17 erinnert allerdings an das alttestamentliche חֶסֶד וֶאֱמֶת Gen. 24, 27. Exod. 34, 6. Ps. 25, 10. 36, 6, und es ist nicht anzunehmen, dass der Apostel nicht diese öfters wiederkehrende Zusammenstellung ausdrücklich vor Augen gehabt haben sollte. Aber er bringt dieselbe in Erinnerung in der nicht minder ausdrücklichen Absicht, sie zu überbieten; mit dem nicht minder ausdrücklichen Bewusstsein, dass sie zu ihrer wahren Bedeutung erst durch Christus gelangt ist. Dies zeigt sich schon in der Sub-

stitution des der alexandrinischen Uebersetzung fremden Wortes χάρις für ἔλεος oder δικαιοσύνη; noch deutlicher zeigt es sich (falls die Worte V. 17 dem Apostel selbst, und nicht etwa, was ich allerdings wegen ihrer dem johanneischen Gedankenkreise fremderen Fassung für wahrscheinlicher halte, dem Ueberarbeiter des Evangeliums angehören), in der ausdrücklichen Herüberziehung dieser Prädicate auf Jesus Christus, im Gegensatze zu Mose. Die χάρις wird im apostolischen Grusse meist Christus zugeeignet, als dem unmittelbaren, nächsten Freudenbringer, nicht selten jedoch auch Gott, dem ja alles zugehört, was Christus zugehört. Die Fassung des Grusses am Schlusse des zweiten Korintherbriefes hat nicht die Bedeutung einer trinitarischen Formel, sondern das zweite und dritte Glied ist nur eine Erläuterung oder Amplification des ersten. Durch die χάρις τοῦ θεοῦ ist der Apostel für seine Person sich bewusst, zu sein, was er ist, und zu wirken, was er zu wirken vermag (1 Kor. 15, 10). Er liebt es, sich auf diese ihm persönlich zu Theil gewordene χάρις zu berufen, da wo es gilt, seine persönliche Autorität geltend zu machen (Röm. 12, 3. 1 Kor. 3, 10). Im directesten Zusammenhange aber mit der bei jeder Erwähnung der in Christus gegenständlich gewordenen, in den Gläubigen subjectiv verwirklichten χάρις im Hintergrund liegenden Erfahrung der χαρὰ πεπληρωμένη steht der Gedanke der χάρις περισσεύουσα oder ὑπερπερισσεύουσα, — steht jene Wendung, mit welcher der Apostel Paulus (Röm. 5, 15 ff.) für den Begriff der Gnade die Stellung, welche er in der kirchlichen Theologie gewinnen und behaupten sollte, auf entscheidende Weise begründet hat. Das Wort χάρις bezeichnet zugleich (vergl. Röm. 6, 17. 7, 25. 2 Kor. 8, 16) den Dank für eine empfangene Wohlthat; in seinem Gebrauche lag daher die Mahnung, sich der Eigenschaften, der Willensthaten, durch welche Gott, durch welche Christus zu einem Freudenquell wird, als Dank fordernder bewusst zu werden. Dank aber fordert überall nur die freie Liebe des Gebers einer unverdienten Gabe, im Gegensatze des Lohnes, der für die Erfüllung einer Schuld (Röm. 4, 4) gezahlt wird; das κατὰ χάριν würde recht wohl auch, wie das hebräische חִנָּם, wie das lateinische *gratis*, als gleichbedeutend mit δωρεάν haben gebraucht werden können. — So also ist es gekommen, dass der Gebrauch dieses Wortes dem Apostel Paulus wo nicht die alleinige, doch eine Mitveranlassung geworden ist zur Ausbildung jenes prägnanten Gegensatzes, von welchem der Römer- und der Galaterbrief handeln. Zwar ist er sich wohl bewusst und hat es deutlich ausgesprochen (Röm. 3, 27 ff. 4, 1 ff.), dass auch schon im Alten Bunde die δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ keineswegs etwa die Gesinnung und Thätigkeit eines Verdienst und Schuld streng abwägenden Gesetzgebers und Richters bezeichnet. Sie ist auch dort schon durch die Verheissungen, welche sie dem Abraham über sein Verdienst und über das Verdienst seines Volkes hinaus ertheilt, durch die Langmuth, mit der sie die Schuld dieses Volkes, die Schuld der sündigen Menschheit überhaupt

trägt und übersieht, sie ist — so können wir es in seinem Sinne, wenn auch nicht genau mit seinen Worten ausdrücken — auch dort eine *δικαιοσύνη περισσεύουσα*. Sie ist es jenem *πλεονάζειν* des *παράπτωμα* oder der *ἁμαρτία* gegenüber (Röm. 5, 20), welches von dem Urmenschen Adam her sich über das ganze menschliche Geschlecht erstreckt. Aber der Grund, welcher der göttlichen Gerechtigkeit diese *μακροθυμία* in Bezug auf das ganze menschliche Geschlecht möglich macht: dieser Grund kommt erst in dem zweiten Adam, in Jesus Christus zu Tage, und hier eben ist der Punct, wo sich der paulinische Begriff der *χάρις περισσεύουσα* mit dem johanneischen der *χαρὰ πεπληρωμένη* zusammenschliesst. Das eigentliche *χάρισμα*, die *ζωὴ αἰώνιος*, ist, nachdem die Sünde den Tod gebracht, in dem Herrn Jesus Christus den Menschen zu Theil geworden (Röm. 6, 23); das heisst in des Apostels Sinne unstreitig nicht, erst s e i t Christus, als wäre Abraham und die in Abrahams Sinne Gläubigen, davon ausgeschlossen geblieben, — wäre dies, so wäre der Gott Abrahams nicht, der er ist, der *δίκαιος* und *πιστός*, — wohl aber heisst es, dass in Christus die Gläubigen das Pfand, die Gewissheit des ewigen Lebens, die Abraham noch nicht hatte, obwohl er ein Gläubiger war, als *χάρισμα*, damit ihre *χαρά* eine *πεπληρωμένη* sei, erhalten haben. Nicht der Apostel selbst, wohl aber ein Schüler des Apostels hat in seinem Sinne und die Summe seiner Lehre zusammenfassend im Epheserbriefe von dem *πλοῦτος* (Eph. 1, 7), dem *πλοῦτος ὑπερβάλλων τῆς χάριτος τοῦ Χριστοῦ* (2, 7), von der *οἰκονομία τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ* (3, 2) das für die nachmalige Terminologie der Kirchenlehre entscheidende Wort (2, 8) gesprochen: *τῇ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι*. Die Hand desselben oder eines anderen in ähnlichem Geiste den Sinn des Apostels formulirenden Schülers glaube ich auch in den Worten des Römerbriefes 11, 5 f. zu erkennen.

792. Der Begriff der Gnade als göttlicher Willensbestimmung zum Heil der Geschöpfe, und als creatürlicher Zuständlichkeit, sofern diese Willensbestimmung sich in der Creatur vollzogen hat, wird zu einem integrirenden Bestandtheile, das W o r t Gnade in beiderlei Beziehung zu einem *terminus solennis* der Kirchenlehre, in demselben Maasse, je mehr unter dem vorwaltenden Einfluss der inneren Kämpfe, welche in Bezug auf die Sünde und ihre Folgen für das menschliche Geschlecht die Kirchenlehre zu bestehen hatte (§. 677 ff.), der biblische Begriff der Gerechtigkeit als ethischer Grundbestimmung des göttlichen Willens sich ihr verdunkelte. An die Stelle des Willens der Gerechtigkeit, welcher nach der allmählig herrschend werdenden Vorstellungsweise das Verderben, den ewigen Untergang der sündigen Creatur gefordert hätte, — an die Stelle dieses Willens lässt das System der Kirchenlehre nunmehr den Willen der Gnade eintreten,

und eben dieser Wille ist es, welcher nach ihr bereits im Schöpfungsacte das Heil der Creatur beschlossen hat. Zwischen den Begriffen der göttlichen Gerechtigkeit aber und der göttlichen Gnade besteht nach dieser Wendung der Kirchenlehre ein Gegensatz, welchen zu versöhnen, ein Widerspruch, welchen zu tilgen die Kirchenlehre, so lange sie sich nicht noch in anderer Weise, als bisher, über den eigentlichen Sinn der biblischen Anschauungen in's Klare gesetzt hat, trotz aller angewandten Mühe ihrer Lehrer, nicht gelingen konnte.

De vocabulo Gratiae: so lautet die Ueberschrift eines Abschnitts von Melanchthons *Loci*, dessen Inhalt jedoch weniger noch, als der Inhalt der vorangehenden Abschnitts: *De vocabulo Fidei*, aus einer eindringenden Erkenntniss der Phasen des biblischen sowohl, als auch des kirchlichen Wortgebrauchs, und der Motiven dieses Gebrauchs, hervorgegangen ist. Ueber die Bedeutung des Wortes „Glauben" werden wir, aus Gründen, welche die Oekonomie unsers Werkes mit sich bringt, erst in einem spätern Zusammenhange handeln; von dem Worte Gnade haben wir gezeigt, wie der biblische Gebrauch ein anderer ist, als der kirchliche. Der biblische Gebrauch ist von vorn herein ein von dem Gegensatze der Sünde und des Sündenelends vollkommen unabhängiger; erst durch gewisse eigenthümliche Wendungen des Gedankenganges einiger paulinischer Schriften ist er zu diesem Gegensatze in Beziehung getreten und hat durch ihn eine Färbung erhalten, von der sich z. B. in den johanneischen Schriften keine Spur findet. Der kirchliche Wortgebrauch dagegen ist gleich anfangs mit diesem Gegensatze behaftet und in ihn hineingebildet. — Wesentlich der lateinischen Kirche gehört dieser Wortgebrauch an; in der griechischen der frühern Jahrhunderte ist es in der Hauptsache beim neutestamentlichen geblieben. Dort aber konnte dieser letztere um so leichter in den Hintergrund treten, als dem lateinischen Worte der etymologische Zusammenhang mit *χαρά* und *χαίρειν* abgeht. Hiezu kam die mehr juristische Färbung, die in lateinischer Redeweise der Begriff der *justitia* hat, wodurch das Verständniss des biblischen Begriffs der *δικαιοσύνη* als diejenige Eigenschaft der Gottheit, durch welche die Heilsbeschaffung und Sündentilgung bedingt wird, nothwendig verdunkelt werden musste; obwohl sich die andere Seite dieses Begriffs, die Gerechtigkeit, als Eigenschaft der durch den Glauben gerechtfertigten Creatur, ein- für allemal nicht aus der Schrift hinwegnehmen liess, dieser vielmehr auch der lateinische Wortgebrauch sich anbequemen musste. So finden wir denn frühzeitig, schon vor Augustinus, schon bei Tertullian, Cyprian und andern lateinischen Kirchenlehrern, das Wort *gratia*, in Anschluss an jene paulinischen Stellen, welche dem Worte *χάρις* bereits eine entsprechende Bedeutung geben, auf den Gegensatz des die Sünde vergebenden und tilgenden zu dem die Sünde bestrafenden Willen der Gottheit angewandt. Zum *terminus*

solennis aber der Kirchenlehre in eben dieser Bedeutung ist das Wort durch Augustinus geworden, dessen soteriologische Grundanschauung sich dergestalt mit dem kirchlichen Gebrauche desselben verschmolzen und durchdrungen hat, dass selbst der Gedanke an die Möglichkeit einer anderartigen Bedeutung, deren Wirklichkeit doch im N. T. klärlich vorliegt, der grossen Mehrzahl der Kirchenlehrer gänzlich abhanden gekommen ist. Seit Augustinus steht in dem kirchlichen System die Voraussetzung fest, dass der Sündenverderb der menschlichen Natur ein radicaler ist, dass der Wille der göttlichen Gerechtigkeit, wenn er als solcher über die Menschenwelt gewaltet hätte, nur würde (— in welchen Sinne, das kommt hier für uns nicht in Frage) den Untergang der gesammten Menschencreatur haben beschliessen können. Die Lehre von der sündenvergebenden, sündentilgenden Gnade wird demzufolge im Sinne dieses Kirchenlehrers, welcher die spätere Systematik der kirchlichen Theologie noch nicht kennt, eigentlich als eine Ergänzung der Lehre von den ethischen Attributen der Gottheit zu verstehen sein. Nicht der Wille der Gerechtigkeit für sich allein, — der Gerechtigkeit nicht im authentischen Sinne der biblischen Redeweise, sondern in dem Sinne, der in der abendländischen Kirchenlehre bereits seit Tertullian's Polemik gegen Marcion als ein in der Hauptsache festgestellter gelten kann, sondern zugleich mit ihm der Wille der Gnade, — der Wille der Gerechtigkeit temperirt durch den Gnadenwillen, und der Gnadenwille bedingt und umschränkt durch gewisse in dem Wesen der Gottheit unwandelbar feststehende Bestimmungen des Gerechtigkeitswillens, — bildet nach der Theorie des Augustinus die volle Actualität des göttlichen Liebewillens. Die Gnade fungirt in dieser Theorie so zu sagen als das Integral des Begriffs der Gerechtigkeit, die Gerechtigkeit als das Differential des Begriffs der Gnade, während der biblische Begriff der Gerechtigkeit von vorn herein jenes sein Integral unmittelbar in sich aufgenommen hatte. Ob aus einer derartigen analytischen Operation je ein wirklich lebendiger Begriff des schöpferischen und erlösenden Liebewillens der Gottheit hervorgehen könne, darf man mit Recht bezweifeln; für das kirchliche System, da es sich einmal von dieser augustinischen Fassung nicht losmachen konnte, wäre es jedenfalls das Folgerechtere gewesen, dem Begriffe der Gnade von vorn herein einen Platz anzuweisen unter den ethischen Attributen der Gottheit. So, wie dieses System vorliegt, kann es von dem Tadel nicht freigesprochen werden, dass es an der Spitze seiner Soteriologie den Gnadenwillen als einen *deus ex machina* einführt, sei es, um nachträglich den Widerspruch zu lösen, der in seiner Fassung der göttlichen Attribute zwischen dem Attribute der Güte und dem Attribute der Gerechtigkeit unausgeglichen geblieben war, sei es, um die Lücke seines Schöpfungsbegriffs zu ergänzen, in dessen Ausführung dem schöpferischen Wirken des Gnadenwillens noch keine Rechnung getragen war. Es trifft dieser Tadel in seiner ganzen Schwere wenigstens die protestantische Lehre; das System der römi-

schen Kirche trifft er in sofern weniger, als dasselbe (§. 687) bereits in dem Urzustande des Menschen die *justitia originalis* als *donum superadditum* von der menschlichen Natur als solcher begrifflich unterschieden und den Besitz derselben zurückgeführt hatte auf den göttlichen Gnadenwillen. In diesem Sinne nämlich hat nicht erst Bellarmin von einer *gratia primi hominis* gesprochen; schon bei Augustinus finden wir gelegentlich auch die Engelwelt und die ursprüngliche Menschenwelt als Gegenstand des göttlichen Gnadenwillens bezeichnet; der Begriff des Gnadenwillens wird sonach wenigstens im Princip von der Voraussetzung der Sünde unabhängig gehalten, wenn auch seine Anwendung *in concreto* fast überall durch die letztere bestimmt ist. Wesentlich im Sinne jener principiellen Haltung des Begriffs der Gnade that bereits Tertullianus den Ausspruch: *quoquo vertitur, natura convertitur*, und fasste Albertus Magnus den grossartigen Gedanken des Gegensatzes und der Harmonie eines Reiches der Natur und eines Reiches der Gnade; er hat darin bei mehreren katholischen Theologen Nachfolge gefunden, unter Protestanten, so viel mir bekannt, nur bei Leibnitz. Thomas von Aquino dagegen liess sich verleiten, nachdem auch er (*Summ. Theol.* I, 1, *qu.* 95, *art.* 1. 2) im Allgemeinen der Voraussetzung des Augustinus, dass bereits in dem urgeschaffenen Adam die Gnade gewaltet, sich angeschlossen hatte, in der näheren Ausführung des Begriffs der Gnade nach seinen concreten Beziehungen (*I*, 2, *qu.* 109 *ss.*) jenes Zugeständniss zu vergessen und von der Gnade, auch dies auf Grund augustinischer Aussprüche, so zu reden, als gebe es eine Gnade überall nur im Gegensatze zur Sünde; weshalb wir ihn denn auch, dass der erste Mensch zu den Vollkommenheiten des Paradieseszustandes der Gnade bedurft habe, in Abrede stellen sehen. Dahin steht nun bekanntlich auch der Sinn der protestantischen Lehre, namentlich der in der Dogmatik des Lutherthums formulirten, und so wird also in dieser Lehre dem Begriffe der Gnade auch der Zusammenhang mit dem Schöpfungsbegriffe abgeschnitten, welche in der hier vollständiger an Augustinus festhaltenden katholischen noch bestehen bleibt. Eine logisch folgerichtige Analyse des protestantischen Lehrbegriffs, so wie derselbe sich in beiden Confessionen systematisch ausgestaltet hat (— in der reformirten wenigstens nach A. Schweizers Darstellung; wobei ich jedoch dahingestellt lassen muss, ob dieselbe als eine dem älteren Wortgebrauche der reformirten Theologie vollständig entsprechende anzusehen ist), würde auf das Resultat führen, dass der in dem Schöpfungsacte ungetheilte göttliche Liebewille erst in Folge der Sünde des Menschen, oder in Bezug auf den vorgesehenen und durch diesen Willen selbst beschlossenen Sündenfall, sich getheilt habe in einen Willen der Gerechtigkeit und einen Willen der Gnade, und dass es bei dieser Theilung für alle Ewigkeit sein Bewenden habe. Der Uebelstand solcher Theilung, der Dualismus, mit welchem dadurch der Gottesbegriff in seiner ethischen Grundbestimmung behaftet wird, bleibt freilich derselbe, auch wenn man mit dem Systeme

der römischen Kirche dem Gnadenwillen gleich in der ersten Schöpfung neben dem Willen der Gerechtigkeit eine Stelle anweist. Und auch durch die von Schleiermacher in das protestantische System eingeführte Hypothese einer endlichen Wiederbringung aller Geschöpfe, das heisst hienach, eines endlichen Sieges des Gnadenwillens, wird derselbe, abgesehen von den sonstigen Unzuträglichkeiten dieser jedenfalls nicht schriftgemässen Hypothese, nicht vollständig gehoben, da ja für die Weltzeit bis zum Momente der Wiederbringung der Wille der Gnade hienach sich als ein durch einen entgegengesetzten Willen, welcher dort gleichfalls in das Wesen der Gottheit als solcher verlegt wird, paralysirter erweisen würde.

793. Auch für die ächte philosophische Wissenschaft des christlichen Glaubens bleibt jedoch der Begriff der Gnade, in der Bedeutung, die er durch die Kirchenlehre gewonnen hat, ein unentbehrliches Mittelglied, um den Thatbestand des urchristlichen Heilsbegriffs mit der Ausführung, welche dieser Begriff von ihr zu erwarten hat, zusammenzuschliessen. Wenn nämlich auch nicht durch das Bewusstsein, welches in Bezug auf ihn schon die Kirchenlehre in sich ausgebildet, so doch durch die Stellung, welche sie, durch einen noch unbewussten Instinct geleitet, ihm angewiesen, hat derselbe die Bestimmung erlangt, als Ausdruck zu dienen für das Zusammentreffen der schöpferischen und der zeugenden Thätigkeit Gottes; für das Hereintreten der zeugenden Thätigkeit in die schöpferische, welches allerorten von der Bibellehre vorausgesetzt wird, da wo dieselbe von der Auswirkung des Heiles, des ewigen Heiles in der Menschencreatur spricht. Denn Heil ist nach dieser Lehre nur da möglich, wo die Creatur das Ebenbild der Gottheit trägt; nicht das abstracte nur, welches in dem Besitze der Vernunft und eines vernünftigen Selbstbewusstseins besteht, sondern das lebendige, concrete, welches die Fülle der göttlichen Herrlichkeit und Weisheit, der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit in sich schliesst (§. 691). Das Ebenbild der Gottheit aber wird in der Creatur verwirklicht nicht durch eine Schöpfungsthat der Art, wie jene, aus welcher die übrigen Creaturen hervorgegangen sind, sondern nur durch eine solche, die zugleich Schöpfungsthat ist und Zeugungsthat.

794. Wenn also die Lehre der Kirche das Wesen der Gnade, das Wesen des göttlichen Gnadenwillens und das Wesen der durch diesen Willen der Creatur zu Theil werdenden Gnadengabe vorzugsweise und fast ausschliesslich in die durch diesen Willen und mittelst dieser Gabe erfolgende Vergebung und Tilgung der Sünde setzt:

so erhellt aus allem Obigen, in welchem Sinne und in welcher Weise, zurückblickend auf den neutestamentlichen Heilsbegriff, dessen Genesis wir im Vorstehenden geschildert haben, die philosophische Glaubenslehre diese in sich mangelhafte und mit den von uns gewonnenen Ergebnissen der Gotteslehre und der Schöpfungslehre übel zusammenhängende Vorstellung zu berichtigen und zu ergänzen haben wird. Sie hat in ihrem soteriologischen Theile, in welchen sie durch diese geschichtliche Darlegung eingeschritten ist, den Begriff der Gnadenschöpfung zu entwickeln als einen im Leben des menschlichen Geschlechts von Stufe zu Stufe stetig fortgehenden Process der Heilsbeschaffung, der Auswirkung des göttlichen Ebenbildes im Ganzen und Allgemeinen sowohl, als im Besonderen und Einzelnen der Menschencreatur, oder, was gleich viel sagen will, der Menschwerdung des Göttlichen, der Erzeugung und Geburt einer Sohnmenschheit. Wie in diesem Processe die Vergebung, die Tilgung der Sünde als wesentliches Moment enthalten ist: auch das wird sie an den dafür geeigneten Stellen zur Darstellung bringen. Aber der Begriff dieses Processes an und für sich selbst, der Begriff der Gnadenschöpfung als solcher, der Heilswirkungen als solcher, geht für sie so wenig, wie für die richtig verstandene Bibellehre, nur in diesem negativen, für sich weder einen Schöpfungsact, noch einen Zeugungsact begründenden oder ausfüllenden Momente der Sündenvergebung auf.

Dass der Gebrauch des Wortes *χάρις* nicht unmittelbar ein wesentliches Moment bezeichnet in der geschichtlichen Genesis des neutestamentlichen Heilsbegriffs: das geht aus dem vorhin (§. 791) über diesen Gebrauch Gesagten hervor; und in sofern könnte es nach dem bis hieher über den Begriff der Gnade historisch Verhandelten so scheinen, als stehe diese Verhandlung hier überhaupt nicht an ihrer rechten Stelle. Nichts destoweniger kann ich nicht umhin zu urtheilen, dass dieser Begriff, für dessen Ausdruck sich auch im Zusammenhange wissenschaftlicher Theologie das Wort Gnade wie kein anderes eignet, allerdings ein begründetes Anrecht auf diese Stelle hat. Ganz ohne Frage nämlich gehört zu den eigenthümlichsten Momenten der religiösen Anschauung, aus welcher der neutestamentliche Heilsbegriff hervorgegangen ist, jene Ineinssetzung der schaffenden Thätigkeit des göttlichen Liebewillens mit der zeugenden Thätigkeit des göttlichen Gemüthes oder der innergöttlichen Natur, ohne welche weder der paulinische Begriff der *υἱοθεσία*, noch der johanneische von „Kindern Gottes, die nicht aus Blut, noch aus fleischlichem Gelüst, sondern aus Gott erzeugt sind“, noch endlich die Aussprüche des evangelischen Christus über den Sohnmenschen und über die Wiedergeburt aus dem

Geiste, dem heiligen, zu verstehen sind. Wenn irgendwo, so wird hier überall eine schöpferische Thätigkeit vorausgesetzt, denn es handelt sich in allen diesen Lehren des Meisters und seiner Jünger um eine *καινὴ κτίσις*, welche nicht, wie die Individuen jener Arten und Gattungen lebendiger Geschöpfe, die aus dem Sechstagewerk hervorgingen, wie auch die natürlichen Individuen der Menschengattung, mit deren Schöpfung dieses Werk gekrönt ward, dem organischen Fortpflanzungsprocesse, welcher die natürliche Function dieser Gattungen und Arten als solcher ist, ihren Ursprung danken. Das Alte Testament hatte mit der Entstehung dieser Arten und Gattungen, mit der Entstehung des natürlichen Menschengeschlechts den Schöpfungsprocess abgeschlossen; sein Gott greift auch in das geschichtliche Leben der Menschenwelt nicht mehr durch neue Schöpferthaten ein, und es ist dichterische Hyperbel, oder richtiger, es ist Vorausnahme des höheren Offenbarungsstandpunctes durch den Seherblick des Propheten, wenn hie und da in prophetischer Rede von der Auswirkung eines חֲדָשָׁה durch Jehova die Rede ist. Dem gegenüber hat, wie gesagt, das Neue Testament in den Begriff der „neuen Creatur", welche noch Tag für Tag von Gott geschaffen wird, von dem Vatergotte, welcher in seinem Sohne und mit seinem Sohne „noch bis heute sich als werkthätig erweist" (Joh. 5, 17), den vollen und höchsten Ernst des Schöpfungsbegriffs gelegt. Aber nicht des Schöpfungsbegriffs nur; diese Schöpfung ist mehr als nur Schöpfung, sie ist zugleich Zeugung. Wie dieser Vatergott von Ewigkeit her, vor Schöpfung der Welt, den ewigen Sohn oder Logos gezeugt hat, „das Gegenbild seines unsichtbaren Wesens, in welchem alle Dinge geschaffen sind, himmlische und irdische, sichtbare und unsichtbare" (Kol. 1, 16, vergl. Joh. 1, 1 ff.): so hat er durch seinen schöpferischen Liebewillen diesen aller Weltschöpfung vorangehenden Zeugungsprocess in die von ihm geschaffene Welt hineingestellt, damit aus ihm in einer bis in alle Ewigkeit fortgehenden Reihe von Schöpfungen, die zugleich Zeugungen, von Zeugungen, die zugleich Schöpfungen sind, der ewige Sohn oder Logos in Gestalt der zum lebendigen Ebenbild und Gleichniss der Gottheit emporgehobenen Vernunftcreatur, in Gestalt der zur Sohnmenschheit gesteigerten natürlichen Menschheit, hervorgehe. Er hat jenen seinen ewigen Sohn an die Welt, an die endliche, die natürliche und sterbliche Vernunftcreatur „dahingegeben" (Joh. 3, 16. Röm. 8, 32), um aus dem Tode dieser Creatur ein ewiges Leben, ein Leben von Söhnen oder Kindern, ihm gleich an Herrlichkeit und Weisheit, an Heiligkeit und Gerechtigkeit, hervorgehen zu lassen. Er hat von diesem seinem, auf das Heil, das ewige Heil der Geschöpfe gerichteten Liebewillen, von der schöpferischen und zeugenden Thätigkeit dieses mit seiner ewigen Natur in Eins gesetzten Liebewillens nicht abgelassen, auch der sündigen Menschenwelt gegenüber. Er hat in dem Sohne, den er auch an sie dahingegeben, ihr den Mittler geschenkt, durch den sie sich, wenn sie sich in sein Wesen hineinge-

biert, wenn sie mit seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit sich überkleidet, von der Last der Sünde sich befreien und auch trotz der Sünde an der ewigen Herrlichkeit der „Kinder Gottes" Theil gewinnen kann. Dies, wie im Obigen nachgewiesen, die grosse, den Heilsbegriff erst vollständig in sich abrundende und mit dem alttestamentlichen Gottes- und Schöpfungsbegriffe, der aber eben dadurch eine ganz neue Bedeutung gewinnt, zusammenschliessende Grundanschauung des Neuen Testamentes, für welche wir, wenn wir nach einem einfachen, alle ihre Prämissen zusammenfassenden Ausdruck umherblicken, wohl schwerlich einen geeignetern, als den Ausdruck Gnade finden werden. Denn wenn auch weder der neutestamentliche, noch der kirchliche Gebrauch dieses Ausdrucks unmittelbar das Bewusstsein dieser Anschauung in sich schliesst, so ist doch im letztern alles das Thatsächliche zusammengefasst, worin ihr Inhalt sich bethätigt; das Wort drückt zugleich mit dem Willen der Gottheit selbst, der auf das Heil der Geschöpfe gerichtet ist, auch den ganzen Complex der Offenbarungen dieses Willens im Lebensbereiche des menschlichen Geschlechtes aus. Es kommt also, um seinen Gebrauch mit der biblischen Anschauung in Einklang zu setzen, nur darauf an, den positiven Gehalt dieser letzteren auch nach der Seite, wo der kirchliche Gebrauch des Wortes hinter ihr zurückbleibt, in das Wort hineinzulegen, also dem Gnadenwillen der Gottheit, welchem die kirchliche Vorstellung nur die so zu sagen passive Function der Sündenvergebung zutheilt, die ganze Fülle der zugleich schöpferischen und zeugenden Thätigkeiten zuzuerkennen, durch welche, nach der übereinstimmenden Aussage der Bibellehre und der philosophischen Speculation, das, was auch die Kirchenlehre Gnadenwirkung nennt, erst ermöglicht wird. — In diesem Sinne also betrachten wir, was wir im vorstehenden Abschnitte über die geschichtliche Genesis des neutestamentlichen Heilsbegriffs darzulegen hatten, erst damit als abgeschlossen, dass wir die Anschauungen der Schrift über die zugleich schöpferische und zeugende Thätigkeit des göttlichen Liebewillens, wodurch das Heil der Creatur überhaupt und das Heil der sündigen Menschencreatur insbesondere ausgewirkt wird, in den Begriff einer Gnadenschöpfung zusammenfassen, und die wissenschaftliche Ausführung dieses Begriffs in seinen historischen sowohl als seinen allgemein speculativen Beziehungen als die Aufgabe der nachfolgenden Abschnitte dieses dritten, soteriologischen Theiles unserer Darstellung bezeichnen.

ZWEITER ABSCHNITT.

Der ideale Sohnmensch und der historische Christus.

A) Allgemeines über die Menschwerdung des göttlichen Sohnes.

795. Nicht unmittelbar aus den urkundlich beglaubigten Aussprüchen des evangelischen Christus, nur erst aus der durch die geschichtliche Genesis des Heilsglaubens bedingten Deutung dieser Aussprüche in der Lehre der Apostel, leitet sich der fundamentale Glaubenssatz der christlichen Kirche und Kirchenlehre ab: dass in keinem andern Namen dem menschlichen Geschlechte die Möglichkeit des Heiles, des ewigen Heiles gegeben sei, als in dem Namen Jesus Christus. Diese Genesis durch eine schlichte Darlegung des Thatbestandes der neutestamentlichen Glaubens- und Lehrentwickelung zu deutlicher Anschauung zu bringen, war der Hauptzweck des vorangehenden Abschnitts. Zugleich indess hat eben diese geschichtliche Darlegung uns zeigen müssen, wie allerdings schon von Christus selbst die Idee ausgesprochen ist, deren zwar nicht auf Missverständniss, aber doch nicht auf ganz vollständig durchdringendem Verständniss beruhende Deutung durch die ersten Jünger als die Wiege jenes Glaubenssatzes zu betrachten ist: die Idee des Menschensohnes, oder, wie wir es dem Gedanken und selbst dem Wortsinn adäquater ausgedrückt haben, des Sohnmenschen, der Sohnmenschheit.

Wenn irgend eine Thatsache des Glaubenslebens, des religiösen Erfahrungslebens die Bedeutung für sich in Anspruch nehmen kann, als fundamentale, charakteristisch bezeichnende zu gelten für die specifisch christliche Religionserfahrung: so ist es ohne allen Zweifel die dem christlichen Glauben eigenthümliche Verknüpfung des Heilsbegriffs mit der Person des göttlichen Stifters dieser Religion. So hat man

von jeher geurtheilt, und in diesem Sinne pflegen sich namentlich in jüngster Zeit auch die freisinnigern Bekenner des Christenthums mit der Formel einverstanden zu erklären, welche das Wesen des Christenglaubens in das Bekenntniss setzt, dass in Christus, und nur in Christus das Heil zu finden sei. Dennoch kommt auch hier Alles auf den Sinn an, der in dieses Bekenntniss hineingelegt wird, wenn sein Inhalt nicht entweder ein sehr oberflächlicher sein soll, oder aber ein höchst illiberaler, die Erstreckung des Heilsbegriffs, den Umfang der Segnungen des Christenthums in einer dem Sinne seines Urhebers schnurstracks widersprechenden Weise beschränkender. Einen nur oberflächlichen Sinn würde die Bekenntnissformel dann haben, wenn sie nur in der Weise eines Schibolets verstanden würde, der Art, wie eine jede neu entstehende Secte sich ein solches zu bilden pflegt. Es ist nicht in Abrede zu stellen, dass wir sogar im Munde der Apostel sie vielfach in einer Weise gebraucht finden, welche sich kaum von der Natur eines solchen Schibolets unterscheidet. Der Name Christus dient auch den Aposteln vielfältig nur als Losungswort, um summarisch dadurch den von ihnen aufgefundenen, ihnen als der einzig sichere sich darstellenden Weg des Heiles zu bezeichnen. Er hat wesentlich nur die antithetische Bedeutung gegen die andern, von ihnen als trügerisch und irreführend erkannten Wege, auf welchen sie sowohl ihre Volksgenossen, als auch die Heiden sammt und sonders einherwandeln sahen. Ohne Zweifel nur in dieser Weise wird auch heutzutage die Formel gedeutet von den zahlreichen Massen der im rationalistischen Sinne Gläubigen, die bei einer nur sehr laxen und weitschichtigen Auffassung des Heilsbegriffs sich dennoch zu ihr zu bekennen keinen Anstand nehmen, weil auch sie noch nicht aufgehört haben, in dem historischen Christus den sichersten und erprobtesten Führer auf dem sittlichen Heilspfade zu erblicken. Gerade aber aus einer derartig oberflächlichen und gedankenlosen Hinnahme der Formel erwächst nur allzuleicht der engherzigste Fanatismus in ihrer Behauptung und Durchführung. Gar Manche werden das Exclusive gewahr, was in ihrem Buchstaben liegt, obgleich der Buchstabe nicht von vorn herein als ein exclusiver gemeint war; sie werden den exclusiven Sinn des Buchstabens gewahr, und fassen doch nicht den Muth, ihn selbst, den Buchstaben abzuschütteln. Es bleibt ihnen dann nichts übrig, als, wie wir dies so oft in neuer und auch schon in alter Zeit geschehen sahen, durch irgend welche äusserlich dogmatische Fassung des „Verdienstes Christi" auch den Buchstaben zu vertreten, welcher von der Theilnahme an dem durch solches Verdienst gewonnenen Heile alle nicht in der ausdrücklichen Bestimmtheit, wie es der Buchstabe fordert, Gläubigen ausschliesst. — In dieser Weise würden wir geschichtlich die Genesis der exclusiven Gestalt des Heilsglaubens, welche in allen Fractionen der bisherigen Kirchenlehre Platz ergriffen hat, erklären müssen, wenn nicht zur Auswirkung dieser Gestalt bereits in dem apostolischen Lehrbegriffe noch ein anderer Factor, ein

Factor allerdings von höherer Abkunft und von tieferem Gehalt, als mitwirkend erfunden würde. Er, dieser Factor, ist es, durch welchen freilich nicht die bisherigen Formeln dieses Glaubens als unverbesserliche herausgestellt, aber doch über ihre eigentlichen Gründe und Motive eine andere Ansicht eröffnet, und zu einer befriedigenderen Auseinandersetzung mit ihnen der Weg gezeigt wird.

Allerdings nämlich ist, wie die obige Entwickelung gezeigt hat, auch schon in der persönlichen Lehre des Heilandes, in dem Heilsbegriffe, welchen diese Lehre aufstellt, ein Moment der Ausschliessung enthalten, und solches Moment ist in ganz anderer Weise unablöslich mit dem wesentlichen Gehalte dieses Heilsbegriffs verbunden, als mit jener nur oberflächlich und äusserlich gefassten Vorstellung von Christus Vorgange auf dem sittlichen Heilswege die Ausschliessung derer, die von dem Vorgänger nichts wissen oder nichts wissen wollen. Solches Moment giebt sich zunächst kund, man kann sagen in allen den Aussprüchen und Gleichnissen ohne Ausnahme oder so gut wie ohne Ausnahme, welche direct und unmittelbar vom Reiche Gottes handeln. Diesen Aussprüchen sämmtlich wird in gleicher Weise Gewalt angethan, wenn man in sie, wie die s. g. Theorie der Apokatastasis dies thut, den Universalismus einer schliesslich allgemeinen Theilnahme Aller an dem Gottesreiche hineininterpretirt, oder wenn man, wie Pelagius und seine Anhänger, noch einen Unterschied herausklügelt zwischen Heil und Himmelreich, und das Heil auch Solchen für zugänglich erklärt, die von dem Himmelreiche ausgeschlossen bleiben. Zwar hat auch dies seine Richtigkeit, dass an und für sich eine Berechtigung nicht vorhanden ist, in eben diese Aussprüche und Gleichnisse den Begriff einer ewigen Verdammniss im Sinne kirchlicher Dogmatik hineinzutragen für Alle, die in das Himmelreich nicht gelangen sollen. Wenn man, — eine Frage, worauf wir später zurückkommen werden, — für den Begriff der Verdammniss im eigentlichen, positiven Wortsinn überhaupt in den Reden des evangelischen Christus eine Begründung auffinden kann, so ist es nur in solchen Stellen, welche, wie die bekannte von der Lästerung des heiligen Geistes, Sünden von ganz anderem, ungleich positiverem Charakter damit bedrohen, als solche, die nur in der einfachen Verfehlung des Weges zum Himmelreiche bestehen, oder die auch wohl, wie das von so wenigen rklärern richtig aufgefasste Gleichniss von den Hochzeitsgästen, einen ausdrücklichen Unterschied erkennen lehren zwischen den dem Rufe des Herrn zur Theilnahme an seinem Gastmahl nur nicht Folgenden, und den auf diesem Gastmahle als Unwürdige Erscheinenden (Matth. 22, 11 f.). — Es kann allerdings nicht bestritten werden, dass einige der evangelischen Reden uns in einer Färbung überliefert sind, wodurch die Deutung begünstigt wird, als sollen alle zum ewigen Heil nicht Gelangende als zu ewiger Höllenqual Verdammte bezeichnet werden. So namentlich Matth. 25, 31 ff. Joh. 5, 28 f. Dort aber wird eine sorgfältige Kritik erst zu untersuchen haben, ob so verallgemeinernde Aus-

drücke, wie *πάντα τὰ ἔθνη* Matth. 25, 32 und *πάντες οἱ ἐν τοῖς μνημείοις* Joh. 5, 28, der sonstigen Redeweise des Herrn hinreichend entsprechende sind, um auf sie eine Deutung zu begründen, welche mit Haltung und Inhalt aller übrigen Reden doch so schwer vereinbar ist. Wäre der Gegensatz zu den Begriffen des Heiles und des Himmelreichs in der Lehre des evangelischen Christus wirklich nur die ewige Verdammniss im Sinne der kirchlichen Dogmatik: wie wäre es dann möglich gewesen, dass der Begriff der Sünde bei Christus selbst noch so im Hintergrunde blieb, wie wir gezeigt haben, dass er im Hintergrunde geblieben ist; dass der Begriff einer erblichen Sünde des Menschengeschlechts von ihm noch gar nicht ausgesprochen ist? Allerdings, auch dieser Begriff, richtig aufgefasst, rechtfertigt noch keineswegs die Vorstellung einer ewigen Verdammniss aller nicht zum Heile Wiedergeborenen, nicht in das Reich Gottes wirklich Eingetretenen, und eine unbefangene Auffassung der Lehrtypen der Apostel Paulus und Johannes wird zeigen, dass auch bei ihnen diese Vorstellung mitnichten als fixirtes Dogma den alleinigen Gegensatz bildet zum Begriffe des Himmelreiches. Aber so wenig aus dem wahren Begriffe der in dem menschlichen Geschlecht zur Natur gewordenen Sünde bei richtiger Einsicht in das Wesen dieser Sünde eine Ewigkeit positiver Sündenstrafen gefolgert werden konnte: so hätte von Christus selbst doch noch viel weniger solche Ewigkeit verkündet und gelehrt werden können ohne die ausdrückliche Zugrundelegung eines Begriffs der Sünde, wie wir ihn im Munde des historischen Christus entweder überhaupt nicht, oder sicherlich wenigstens nicht als allgemeine Eigenschaft der natürlichen, der nicht wiedergeborenen Menschheit, gelehrt oder vorausgesetzt finden. Das Heil, das Himmelreich erscheint in der Lehre des evangelischen Christus nicht von vorn herein, nicht wesentlich und hauptsächlich, als ein durch den positiven, conträren Gegensatz der Sünde verloren gegangenes, nur eben wiederherzustellendes Gut, wie es in der Lehre der Kirche allerdings als ein solches erscheint. Es erscheint vielmehr als ein schlechthin Neues, Ungeahnetes, inmitten einer Natur und über einer Natur, der sein positiver Gegensatz noch eben so fremd ist, wie es selbst. Die Identität dieses Heilsbegriffs mit dem Begriffe der *ζωὴ αἰώνιος*, wie er im Munde des Herrn uns so häufig insbesondere bei Johannes entgegentritt, liegt am Tage. Was aber dazu den allgemeinen contradictorischen Gegensatz bilden würde, die Voraussetzungen über das Geschick der des Heiles nur einfach nicht Theilhaftigen, aber auch nicht ausdrücklich durch Thatsünde den Quell des Heiles Vergiftenden: das bleibt unausgesprochen. Es ist unausgesprochen geblieben auch in der Lehre der ersten und vornehmsten Apostel. Da nun die Antwort, welche auf diese Frage die Lehre der Kirche gefunden haben will, nicht die dem Sinne des Herrn und seiner Jünger entsprechende ist: so sind wir in aller Weise berechtigt, das Problem als ein der freien wissenschaftlichen Forschung anheimgegebenes anzusehen.

In einem mit dem eben Gesagten zusammentreffenden Sinne will im Munde des Heilandes auch der Begriff des „Sohnmenschen“, will jene Ausschliesslichkeit der Heilsbringung oder Heilsvermittelung, die allerdings, zwar nicht in der Weise eines begrifflich abgegrenzten Dogma, aber doch durch die gesammte Haltung seiner Lehre schon von Ihm in diesen Begriff hineingelegt ist, verstanden sein. Wer in diesem Begriffe den ausdrücklichen Gegensatz gegen den Begriff der gemeinen, natürlichen Menschheit verkennen wollte: der würde seinen Sinn ebenso misskennen, wie den Sinn der Idee des Gottesreiches, wenn er dieselbe sei es in der Weise eines seichten Humanismus universalistisch, oder in der Weise eines erstarrten Dogmatismus particularistisch deutet. Der Begriff des *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, wie man auch seine wörtliche Bedeutung verstehe, ob in der Weise, welche die Uebersetzung durch „Menschensohn“, oder in jener, welcher die Uebersetzung durch „Sohnmensch“ ausdrückt (§. 770), — nur die Zurückführung auf den בַּר אֱנָשׁ des Buches Daniel ist als eine geschichtlich unberechtigte und auch aus sprachlichen Gründen unzulässige unter allen Umständen zurückzuweisen: — er ist in beiden Fällen mit der Forderung geistiger Wiedergeburt als Bedingung des Eintritts in die *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* zusammenzubringen. Hierin, nur hierin, aber auch in alle Wege hierin liegt das Ausschliessliche der dem Menschensohn oder Sohnmenschen zugetheilten Vermittlerrolle für den Heilsbegriff. Sie ist eine ideale, diese Vermittlerrolle, aber nicht, wenigstens nicht von vorn herein, eine äusserlich reale, historische. Es liegt daher in ihr die Bedeutung der Ausschliessung vom Himmelreiche nur für die, so sich ausserhalb des Bereiches solcher idealen Vermittlung befinden, aber nicht für die Nichtbekenner der Lehre oder der Erlösungsthaten des historischen Christus. Dass Christus diese Letzteren von der Möglichkeit des Heiles, des Eintritts in das Gottesreich nicht hat ausschliessen wollen: das ist klärlich ausgesprochen in den grossen Worten Matth. 12, 32 und Marc. 9, 40. Nichts aber ist leichter erklärlich, als die Verwechslung der Exclusionen, die in dem Begriffe der idealen Sohnmenschheit liegen, mit einem Ausschliessungsurtheile, gesprochen über alle Nichtbekenner des historischen Christenthums, nachdem einmal in der Seele der Jünger die in ihrem Bewusstsein verklärte Gestalt der Persönlichkeit ihres Meisters zur alleinigen Trägerin geworden war für allen idealen Gehalt, der in den Kreis ihrer Erfahrung eintrat. Und in diesem Sinne nun konnten allerdings die Jünger auch in den directen Aussprüchen des Meisters die Bestätigung jener zunächst nur den persönlichen Zustand ihres Bewusstseins ausdrückenden Voraussetzung zu erblicken glauben, dass der wirkliche Besitz des Heiles, der wirkliche Eintritt in das Gottesreich bedingt sei in alle Wege durch ein persönliches Verhältniss zu dem historischen Christus, bedingt und vermittelt durch den ausdrücklichen Glauben an ihn, sei es als, wie in den Heiligen des Alten T., an den Verheissenen, oder, wie in den Heiligen des Neuen, an den

bereits im Fleische Erschienenen, eine noch weitere Offenbarung seiner Herrlichkeit für seine Gläubigen Vorbereitenden. Aber auch diese phänomenologisch unvermeidliche Beschränkung ihres Heilsbewusstseins hat ja selbst einen Augustinus nicht abhalten können von dem Bekenntniss, dass gar manche Schafe draussen, gar manche Wölfe drinnen sind, und einen Calvin von dem Zusatze zu jenem Bekenntniss: *Novit enim ac signatos habet qui nec eum nec se norunt.*

796. Der Gedanke der Sohnmenschheit hat, wie ich gezeigt zu haben glaube, im Munde des evangelischen Christus zunächst die Bedeutung einer idealen, einer das Ganze des Menschendaseins in sich umfassenden oder, was gleichviel, dieses Ganze durchwohnenden*) Persönlichkeit. Er hat die Bedeutung nicht zwar der natürlichen Menschheit, wohl aber der Menschheit, sofern sie, im Geiste, dem heiligen, wiedergeboren, dem Urbilde entspricht, welches von der Menschheit vor ihrer irdischen Verwirklichung im Geiste der Gottheit entworfen ist. Er trifft demnach zusammen mit dem Gehalte, welchen ein früherer Abschnitt unserer Darstellung in dem biblischen Begriffe von dem realen oder concreten, creatürlichen Ebenbilde der Gottheit nachgewiesen hat (§. 691), in dem mythischen Bilde jenes Adam-Kadmon der jehovistischen Schöpfungssage (§. 664 f.). Er ist die ausdrückliche, mit klarem Bewusstsein über diesen ihren idealen Gehalt erfolgte Wiederaufnahme jenes in der nachfolgenden Entwickelung des alttestamentlichen Religionsbewusstseins zurückgetretenen Kerngedankens der heiligen Sage des hebräischen Volkes, die in der allgemeinen Conception dieses Gedankens sich begegnet mit dem verborgenen Sinne der edleren Sagen auch des polytheistischen Heidenthums.

*) *Διοικεῖ τὰ πάντα*, sagt das Buch der Weisheit (8, 1) ausdrücklich von der „Weisheit", deren Begriff von ihm recht eigentlich zum Begriffe der Sohnmenschheit ausgeprägt wird.

797. In dem Begriffe dieser idealen Persönlichkeit des „Sohnmenschen" liegt für die theologische Forschung ein Problem, der bisherigen Theologie der Kirche in ganz ähnlicher Weise unbeachtet und unbewusst, wie jenes tiefsinnige Symbol der urhebräischen Sage, der Adam-Kadmon und dessen Sündenfall, wenig beachtet zurückgetreten war in der volksthümlichen religiösen Weltanschauung des Alten Testaments (§. 673). Bereits die Darstellung unsers zweiten Theiles hat dieses Problem für das wissenschaftliche Bewusstsein herausgearbeitet; sie hat zu seiner Lösung die allgemeinen Vorbegriffe aufgestellt, sowohl von speculativer Seite, als von empirisch

theologischer. Sie hat in dem Begriffe des allgemeinen Schöpfungsprocesses den nothwendigen, nicht auf die irdische Schöpfung nur als solche, nicht auf den durch die Sünde und ihre Folgen gestörten Verlauf dieses Processes innerhalb der irdischen Natur und der Menschenwelt sich beschränkenden Unterschied schöpferischer Acte nachgewiesen, deren einem die natürliche Menschheit, die Menschheit als natürliches Gattungswesen, deren anderem aber die geistige, die im Geiste wiedergeborene oder vielmehr immer neu, in jedem einzelnen ihrer persönlichen Glieder wiederzugebärende Menschheit ihren Ursprung dankt (§. 701 f.).

Wir haben im zweiten Theile unserer Darstellung die Erkenntniss gewonnen, dass schon in der ursprünglichen Anlage des Schöpfungsbegriffs, in dem durch den Geist der Gottheit entworfenen und vorgebildeten Begriffe der Vernunftcreatur die innere Nothwendigkeit eines doppelten Schöpfungsactes dieser Creatur, begründet ist: eines Schöpfungsactes der natürlichen Vernunftcreatur unter Mitwirkung der allgemeinen creatürlichen Potenzen, deren Mitwirkung zu jeder Entstehung realer Geschöpfe aus der allgemeinen Weltmaterie erforderlich ist, und eines Schöpfungsactes der geistigen, zur Unsterblichkeit so des Leibes wie des Geistes bestimmten Creatur, unter Mitwirkung des in die als Gattung bereits vorhandene Vernunftcreatur eingegangenen Naturgeistes (§. 690 ff.). Solche Erkenntniss ergab sich uns dort aus den Prämissen bereits des ersten Abschnitts jenes unsers zweiten Theiles als eine allgemeine, für alle Sphären der Weltschöpfung gleichmässig geltende. Indess haben wir, der Natur der Offenbarungsthatsachen und der geschichtlichen Gestalt der Offenbarungsurkunden Rechnung tragend, in welcher uns zu solcher Erkenntniss das allein zureichende empirische Material gegeben ist, dieselbe dort sogleich in die Ausführung des Begriffs der irdischen Menschenschöpfung als solcher hineinverwoben. Demzufolge war mit ihrer begrifflichen Darlegung zugleich die Nachweisung der factischen Umstände verbunden, welche in der Entwicklungsgeschichte der irdischen Natur und der Menschengattung auch empirisch auf eine solche Duplicität der Schöpfungsacte zurückschliessen lassen, im Allgemeinen, wie sich von selbst versteht, dem für alle Schöpfungssphären giltigen Doppelbegriffe der Geistesschöpfung entsprechend, aber zugleich auf eigenthümliche Weise von vorn herein modificirt durch die Wirkungen der Sünde, deren erste Keime in die frühesten Werdeacte der irdischen Weltsubstanz zurückreichen, jedoch nicht bis zum Verschwinden, bis zur Austilgung des geistigen Charakters der Menschennatur und ihrer Bestimmung zu geistleiblicher Unsterblichkeit. — An die dort festgestellten Einsichten haben wir hier anzuknüpfen. Dies wird sich, im Geiste unserer bisherigen Entwickelung, am besten dadurch thun lassen, dass wir auf

die Stetigkeit des Zusammenhangs hinweisen, welchen bereits die Anschauung der apostolischen Kirche herausgefunden hat zwischen der grossen, von Christus ausgesprochenen Idee der Sohnmenschheit, und dem alttestamentlichen Sagenbilde des Adam-Kadmon der ursprünglichen Menschenschöpfung.

Wenn der Apostel Paulus (1 Kor. 15, 45. 47) Christus als den *ἔσχατος Ἀδάμ*, als den *δεύτερος ἄνθρωπος* bezeichnet; wenn er diesen Gegensatz in ausdrückliche Beziehung bringt zu dem Gegensatze der *ψυχὴ ζῶσα*, in welche nach Gen. 2, 7 der erste Adam, der natürliche, der Gattungsmensch hinein erschaffen wird, und des *πνεῦμα ζωοποιοῦν*, mit welchem der Hauch der Gottheit zwar auch schon den Gattungsmenschen anweht, welches aber, — dahin geht offenbar der Sinn des Apostels, — erst in dem „zweiten Menschen" wirklich gezündet hat; und wenn er, was solchergestalt nur von zwei einzelnen geschichtlichen Persönlichkeiten gesagt scheinen könnte, ausdrücklich, um jedem Missverständnisse zu begegnen (V. 48 f.), zu übertragen Sorge trägt auf die Gesammtheit der Menschenkinder, sofern ein Theil derselben das Bild nur des ersten, ein anderer Theil das Bild auch des zweiten Adam in sich verwirklicht: liegt darin nicht eine unverkennbare Umschreibung der Idee des *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, und zeigt der Apostel damit nicht, dass er vollkommen richtig den Sinn dieser Idee erfasst hatte, auch wenn er von dem wörtlichen Ausdruck des Meisters keinen Gebrauch machte, sei es aus Unkunde, oder aus einer sehr erklärlichen und durch den wirklichen Thatbestand s e i n e s Lehrbegriffs allerdings gerechtfertigten Scheu vor Compromittirung dieses Ausdrucks durch ein doch immer noch nicht ganz ausreichendes Verständniss? Wo eine derartige Umschreibung von einer so berufenen Hand vorliegt, wo die ausdrückliche historische Motivirung, welche sie dem umschriebenen Begriffe hinzufügt, so in ihren wesentlichen Zügen dem wirklichen Ideengehalte dieses Begriffs entspricht: da dürfen wir solche Motivirung unbedenklich als eine authentische gelten lassen. Es verhält sich in der That Alles so, wie es der Apostel ausgesprochen hat: Der „Sohnmensch" i s t der „zweite Mensch", er ist jener „letzte Adam", dessen Unterscheidung von dem natürlichen Menschen, von dem Gattungsmenschen, in der alttestamentlichen Urweltssage zwar noch nicht begrifflich vollzogen ist, wohl aber in einer so deutlichen Weise angelegt, dass die neue und höhere Offenbarung, die Offenbarung im Selbstbewusstsein Dessen, in dessen Persönlichkeit sich das Urbild dieser zweiten Menschheit leibhaftig darstellen sollte, dort ihre ganz natürlichen Anknüpfpuncte fand. Nur darin hat der Apostel die erhabene Idee des Sohnmenschen nicht ganz erreicht, dass er sie mit seiner Vorstellung von dieser Persönlichkeit zwar in richtiger Weise zu verbinden, aber nicht auch in richtiger Weise davon wieder abzulösen versteht. Sein „zweiter Mensch", sein „letzter Adam" ist vorab der wirkliche, geschichtliche Christus, und nur durch die historische Vermittlung dieses Christus gewinnt im

Sinne des Apostels auch die Schaar der Gläubigen an der Substanz dieses zweiten Menschen Theil. Dagegen werden wir bei unbefangener Untersuchung finden, dass der Meister das Prädicat der Sohnmenschheit für sich persönlich überall nur in sofern in Anspruch genommen hat, als die allgemeine, über die natürliche Menschheit durch unmittelbare Wirksamkeit des Geistes der Gottheit ausgebreitete Wesenheit des Sohnmenschen sich in seinem Selbstbewusstsein, in seiner Persönlichkeit zusammenfasst und auswirkt zur Geschlossenheit eines creatürlichen Selbst, einer individuell lebendigen, historischen Menschengestalt.

In anderer Weise, als der Apostel Paulus, und vielleicht schon vor ihm, jedenfalls in vollständiger Unabhängigkeit von ihm, hat sich der Apostel Johannes die von dem gemeinsamen Meister überkommene Idee der Sohnmenschheit zurecht gestellt. Auch er hat dabei, ausdrücklicher als der Meister selbst, an die vorchristliche, alttestamentliche Offenbarung und Ideenentwicklung angeknüpft. Aber nicht, wie jener sein Mitapostel, an die ersten, in das Dunkel der mythischen Urzeit zurücktretenden, dem volksthümlichen Religionsbewusstsein unverständlich gewordenen Anfänge dieser Offenbarung, sondern so zu sagen an ihr Ende, an den in den kanonischen Urkunden des A. T. nur erst vorbereiteten, in der philosophischen Bildung des spätern Judenthums wirklich herausgearbeiteten Begriff einer durch den Schöpfungsprocess in die creatürliche Welt eingesenkten Gotteskraft. Wie bei Paulus der *δεύτερος ἄνθρωπος*, so ist bei Johannes der göttliche Logos, jener *δεύτερος θεός* nach einem Ausdrucke Philons, welchen in den Zusammenhang der apostolischen Lehre herüberzuziehen schon das *καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος* uns berechtigen würde, der nächste Punct solcher Anknüpfung. Ich habe in einem frühern Zusammenhange (§. 186. 454. vergl. §. 378. 516. 522) gezeigt, wie nahe dieser Begriff verwandt ist mit den alttestamentlichen Anschauungen der „Herrlichkeit" und der „Weisheit". Denn auch diese werden ja schon von der althebräischen Poesie als ein noch innerhalb des vorcreatürlichen Lebens der Gottheit selbst auf gewisse Weise sich von der Substanz der göttlichen Persönlichkeit Ablösendes, dem göttlichen Selbstbewusstsein als sein Object Gegenübertretendes gefasst. Der Logosbegriff ist eben nichts Anderes, als die begriffliche Fixirung und Verselbstständigung des Inhalts dieser Anschauungen durch ein schon in das Element der philosophischen Speculation des Hellenismus eingetauchtes Bewusstsein. In wieweit der Apostel selbst an der Arbeit solcher Speculation sich betheiligt haben mag, braucht hier nicht untersucht zu werden. Dem Charakter göttlicher Offenbarung, den auch in seiner Seele diese Anschauung eines aus der Gottheit in die creatürliche Welt einströmenden Göttlichen trägt, diesem Charakter thut es keinen Antrag, wenn der Apostel sich zum Vehikel ihres Ausdrucks eines durch philosophische Speculation, aber durch eine solche, welche ihrerseits aus göttlicher Offenbarung schöpfte und sich mit derselben in unterbrochenem Zusammenhange erhielt, festgestellten Terminus be-

dient hat. Er hat diesen Terminus nicht ausdrücklich in den von ihm überlieferten Reden seines Meisters demselben in den Mund gelegt (vergl. über diesen Umstand die in mehrfacher Hinsicht beachtenswerthe Abhandlung von Weizsäcker: „Das Selbstzeugniss des johanneischen Christus" in den Jahrbüchern für deutsche Theologie, Bd. II. Heft 1). Aber er hat uns nicht darüber im Zweifel gelassen, wie zwischen dem Sinne dieses Terminus und dem aus dem Munde des Meisters so unablässig und in so prägnanter Verbindung vernommenen Worte „Sohn" für sein, des Jüngers, Bewusstsein eine durchgängige Solidarität besteht. Und hierin nun, in dieser Solidarität der Begriffe von *λόγος* und *υἱός*, liegt die sicherste Bürgschaft dafür, dass Johannes mit seinem *καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν* nichts Anderes ausdrücken wollte, als was der Meister vor ihm in der Wortverbindung *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* ausgedrückt hatte. Wir werden also nicht irren, wenn wir eben in dieser johanneischen Wendung, wie ich schon anderwärts bemerkt habe (Evangelienfrage S. 226 f.), den Beweis dafür erblicken, dass wenigstens im Sinne des Apostels Johannes die Uebersetzung des *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* durch „Sohnmensch" die einzig richtige ist. Nur durch sie, durch diese Wendung, rechtfertigt sich der stets wiederkehrende Gebrauch des einfachen *υἱός*, oder auch *υἱὸς τοῦ θεοῦ*, im Munde des johanneischen Christus. Weder Christus selbst hätte ohne offenbare Begriffsverwirrung dieses Ausdrucks sich neben dem Ausdruck *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* zur Bezeichnung seiner Persönlichkeit bedienen können, wie er gelegentlich auch in der Ueberlieferung der *λόγια κυριακά* (Matth. 11, 27) sich des einfachen *υἱός* bedient, noch hätte ihn der Jünger so können sprechen lassen, wenn nicht die Gewissheit schon bestand, dass beide Ausdrücke in der That nur Dasselbe sagen, der *υἱός* sich zum *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* nicht anders verhält, als der *πατήρ* des johanneischen zum *πατὴρ οὐράνιος* der synoptischen Evangelien. — Mit dieser seiner Anknüpfung also an den Logosbegriff der alexandrinischen Schule hat der Apostel Johannes zwar im Allgemeinen ein richtiges Verständniss auch der idealen Seite des Begriffs vom Sohnmenschen an den Tag gelegt. Solches Verständniss drückt sich klar in den Worten des Prologes (V. 9 ff.) aus, welche den Logos noch vor seiner Fleischwerdung als das Licht der Welt alle Menschen erleuchten, die Welt selbst durch ihn entstehen, und ihn, wenn er in die Welt, in sein Eigenthum eintritt, allen denen, die ihn aufnehmen, die Kraft ertheilen lässt, Kinder Gottes zu werden. Aber das Verhältniss der zwei Momente im Begriffe des Sohnmenschen scheint doch auch er nicht vollkommen richtig, nicht vollständig im Sinne des Meisters begriffen zu haben. Denn obgleich er so eben erst von Kindern Gottes gesprochen hat, die, wie es scheint, nur der reinen Gotteskraft des Logos ihre Kindschaft verdanken sollen: so gilt ihm doch die *ἐνσάρκωσις* des Logos als gleichbedeutend mit dem Eintreten des historischen Christus in die Welt; und damit hängt es unstreitig zusammen, dass sein

Christus sich in viel exclusiverer Weise das Prädicat des „Sohnes" zueignet, als der Christus der Synoptiker das Prädicat des „Sohnmenschen". Auch von Johannes also können wir nicht in alle Wege umhin zu sagen, dass er nicht minder, wie sein Mitapostel Paulus, obgleich für seine Person sicherlich noch nicht in dem Dogmatismus der spätern Kirchenlehre befangen, doch durch die von ihm gebrauchten Wendungen des Ausdrucks diesem Dogmatismus in die Hände gearbeitet hat.

So werden wir denn an dem Beispiele der hier angeführten zwei Apostel es deutlich gewahr, wie eben nur durch die Uebermacht, womit sich das Positive der göttlichen Offenbarung in ihrem Bewusstsein gelten machte, für sie und für eine lange Reihe von Jüngern des Christenthums nach ihnen, ein Problem zurückgedrängt und in Schatten gestellt ist, welches wir nichts destoweniger als ein eben durch das Christenthum selbst dem menschlichen Geiste, dem forschenden Geiste überhaupt und der christlichen Glaubenswissenschaft insbesondere, gestelltes zu betrachten wohl berechtigt sind. Weder dem Paulus, noch dem Johannes war an und für sich selbst dieses Problem ein schlechthin verborgenes. Es konnte ihnen nicht entgangen sein, dass ihr Meister, wenn er sich ihnen als Den ankündigte, in dessen Person die Vermählung des Göttlichen mit dem Menschlichen auf schlechthin einzigartige Weise vollzogen war, dabei doch die Inwohnung eines Göttlichen in der Menschennatur überhaupt, eine Verwandtschaft des Menschlichen mit dem Göttlichen (Ap.-Gesch. 17, 27 f., Joh. 10, 34 f.) in alle Wege voraussetzt. Es konnte ihnen, sagen wir, dies nicht entgangen sein, und auch ihre uns überlieferten Worte bestätigen auf das Unzweideutigste diese Einsicht. Wäre ihr Beruf specifisch ein wissenschaftlicher, ein philosophischer gewesen, so hätte es nicht anders kommen können, als dass das Problem der Möglichkeit solcher Voraussetzung, die Frage nach dem Wie und nach dem Inwieweit jener Inwohnung vor der wirklichen Menschwerdung, sie vor allen andern Fragen und Problemen beschäftigen musste. Dennoch sehen wir sie über diese Frage, wo sie sie ja berühren müssen, immer so rasch als möglich hinwegeilen. Ihr Interesse, wesentlich ein praktisches, nicht ein theoretisches, ist andern Puncten zugewandt; die Richtung desselben ist ihnen durch die persönliche Gestalt des verklärten Gottmenschen, die ihre ganze Seele erfüllt, vorgezeichnet. Wir dürfen ihnen nicht zürnen, dass sie sich ganz ungetheilt dieser Richtung hingaben; sie sind damit der Mahnung des Meisters gefolgt, bei der Arbeit für das Gottesreich nicht die Hand auf den Pflug zu legen und zurückzuschauen. Aber dies dürfen wir uns nicht verhehlen, dass die Aufgabe der Wissenschaft eine andere, und dass es für die kirchliche Wissenschaft des Christenthums verhängnissvoll geworden ist, wenn sie es unterlassen hat, in diesem entscheidenden Puncte sich den Unterschied ihres Berufs von dem Berufe der ersten Verkündiger des Evangeliums zum Bewusstsein zu bringen.

798. Durch die Auffassung des Apostels Johannes in ausdrück-

liche Beziehung gesetzt zu dem Logosbegriffe der jüdisch-alexandrinischen Speculation, und durch Vermittelung dieses letztern (§ 454) dann weiter mit den alttestamentlichen Anschauungen der innergöttlichen Weisheit (§. 522) und Herrlichkeit (§ 515 f.), hat der aus dem Munde des göttlichen Meisters als Prädicat der höheren, im Geiste wiedergeborenen und durch den Geist verklärten Menschheit ausgesprochene Sohnesbegriff bereits im Bewusstsein der ältesten Kirche (§. 455 f.) die ausdrückliche Bedeutung eines von Ewigkeit her schon vor Schöpfung der Welt, dem eigenen Wesen und Selbst der Gottheit inwohnenden Daseins- und Lebensmomentes gewonnen. Er bezeichnet diesem Bewusstsein jenes von Ewigkeit aus der Gottheit und in der Gottheit erzeugte Bild ihrer selbst, das göttliche Charakterbild (§ 456), dessen Begriffe dann in der weiteren Entwickelung der Kirchenlehre eben mittelst solcher Bezeichnung die zweite Stelle in der Dreiheit, in der Dreieinigkeit der göttlichen Wesensbestimmungen angewiesen worden ist. Er bezeichnet solches Charakterbild ausdrücklich zwar als ein mit der Gottheit selbst gleich ewiges, schon bei den ersten Acten der Weltschöpfung mitthätiges, zugleich jedoch als die Wesensbestimmung der Gottheit, welche noch in einem andern Sinne, als die übrigen, in die Welt und namentlich in die Menschheit einzugehen von vorn herein in Kraft ihrer Eigenthümlichkeit durch den schöpferischen Rathschluss der Gottheit, an welcher sie selbst, die Wesenheit des Logos, einen wesentlichen Antheil hat, ersehen und berufen war.

Bei der wissenschaftlichen Ausführung des Begriffs der göttlichen Dreieinigkeit im ersten Theile unserer Darstellung mussten wir es fürerst dahingestellt lassen, in wieweit der Inhalt derselben sich würde bewähren können in der Probe, der, wie wir auch dort keineswegs haben in Abrede stellen wollen, jeder Versuch einer speculativen Deutung des kirchlichen Trinitätsbegriffs sich zu unterwerfen hat. Es wird nämlich die Identität des Sinnes einer solchen Deutung mit dem Sinne, von welchem angenommen wird, dass er bereits der kirchlichen Trinitätslehre, nur eben noch nicht zu voller wissenschaftlicher Klarheit entwickelt, zum Grunde liege, — es wird, sagen wir, solche Identität nur dann als eine erprobte gelten können, wenn aus der Deutung selbst nicht nur im Allgemeinen sich die wissenschaftliche Möglichkeit einer Anwendung der durch sie gewonnenen Begriffsbestimmungen auf den Gedanken der Menschwerdung des Göttlichen überhaupt ergiebt, sondern, zugleich mit dieser Möglichkeit, die bestimmte Einsicht in den Grund der Wahrheit für die auch ihrerseits auf biblischem Grunde beruhende Fassung jenes Gedankens, wonach nicht die Gottheit

schlechthin, sondern ausdrücklich das zweite Glied der göttlichen Dreieinigkeit, der „Sohn", als das Subject der Menschwerdung zu gelten hat. Es sind, wenn nicht schon in älterer, so doch in neuerer Zeit manche Darstellungen des Begriffs der göttlichen Wesenstrinität hervorgetreten, welche für das zweite Glied ihrer Dreiheit auf das Zusammenfallen mit dem zweiten Gliede der biblisch-kirchlichen Offenbarungsdreiheit ausdrücklich verzichtet haben. Ich führe, nächst dem doch nur noch schüchternen, den Versuch einer Vermittelung zwischen den begrifflich unterschiedenen Gliedern nicht aufgebenden Ansatz, welchen zuerst I. A. Urlsperger dazu genommen hatte, insbesondere die speculativen Arbeiten von I. H. Fichte und R. Rothe als Beispiel an. Folgerechter Weise mussten jene Darstellungen auch auf den Anspruch verzichten, jene ihre Dreiheit überhaupt als eine und dieselbe anerkannt zu sehen mit der kirchlichen Wesenstrinität. Unsere Darstellung hat dem gegenüber von vorn herein kein Hehl daraus gemacht, dass sie auf diesen letztern Anspruch zu verzichten keineswegs gesonnen ist. Sie wird daher nicht umhin können, sich der angegebenen Rechnungsprobe für die Richtigkeit wenigstens dieser historischen Behauptung ihrerseits zu unterwerfen. Sie wird, wie sie in ihrem ersten Theile den Beweis geführt hat, dass unter den drei Gliedern („Personen" oder „Hypostasen") des kirchlichen Dreieinigkeitsbegriffs in der That die drei Grundmomente des Urgeistes, des absoluten oder göttlichen Geistes gemeint sind, aus welchen sich nach metaphysischer Nothwendigkeit, unter Voraussetzung des ontologischen, des kosmologischen, und des ethikologischen Beweises für sein Dasein der Begriff dieses Geistes zusammensetzt, so jetzt den weiteren Nachweis zu geben unternehmen müssen, wie auch das in der kirchlichen Trinitätslehre vorausgesetzte Verhältniss zwischen den Gliedern der ontologischen und der Offenbarungsdreiheit nicht nur mit der auf metaphysischer Grundlage gegebenen Deutung der ersteren sich als verträglich erweist, sondern ausdrücklich in derselben seine Bestätigung findet. — Unsere Trinitätslehre darf, zufolge ihres Begriffs von dem vorweltlichen Logos oder Sohne der Gottheit (§. 454), mit gutem Recht den gegen sie erhobenen Vorwurf (Dorner, Entwickelungsgesch. der Lehre von der Person Christi, II, S. 1213) von sich ablehnen, als ob ihr Standpunkt im Wesentlichen der des Sabellianismus sei. Dem entsprechend wird sie, durch die hier zu gebende Ausführung, dem auch etwa möglichen Missverständnisse des allerdings in ihr enthaltenen universalistischen Momentes entgegentreten, als käme sie auf die Ansicht des Amalrich von Bena hinaus, welcher eine Menschwerdung nicht des Sohnes allein, sondern wesentlich in demselben Sinne, wie des Sohnes, auch des Vaters und des Geistes lehrte.

799. Wie in dem eigenen Bewusstsein des göttlichen Meisters der ihm eigenthümliche Begriff des Sohnmenschen entstanden war auf Grund seiner innern Selbstanschauung, auf Grund von und im Zusammenhange mit der Art und Weise, wie diese Selbstanschauung

ihm das Bild der Gottheit in seinem eigenen Wesen, in seiner menschlichen Persönlichkeit verwirklicht zeigte: ganz dem entsprechend war auch in dem Jüngerkreise, der Apostel Johannes an der Spitze, die Rückbeziehung dieses Begriffs auf den alttestamentlichen der göttlichen Weisheit und Herrlichkeit, und auf den jüdisch-hellenistischen des göttlichen Logos, aus der Anschauung der Persönlichkeit des Meisters hervorgewachsen, aus dem lebendigen Gefühl und Bewusstsein von der Fülle der Gotteskräfte (πλήρωμα τῆς θεότητος Kol. 2, 9), welche in dieser Persönlichkeit leibhaftig (σωματικῶς) sich vor ihren Augen, vor ihren leiblichen ebenso, wie vor ihren geistigen Sinnen (1 Joh. 1, 1), offenbart und bethätigt hatte. Von vorn herein war dieser Offenbarung, dieser Bethätigung Rechnung getragen in dem Begriffe, welchen die Gemeinde dieser Jünger sich auf Grund theils alttestamentlicher, theils jüdisch-hellenistischer Anschauungen, aber keineswegs allein aus dem Material dieser Anschauungen, von dem mit Gott gleich ewigen Sohn oder Logos, von der vorcreatürlichen Natur dieses Sohnes, und von seiner Bestimmung zur Menschwerdung, von den auch vor jener seiner vollendeten Offenbarung und Bethätigung ihm von Ewigkeit her inwohnenden Momenten des Menschenthums, gebildet hat.

800. Bereits in dem Sohnesbegriff der urchristlichen Gemeinde finden wir demzufolge das zweite Glied des auch in ihrem Bewusstsein schon lebendigen, wenn auch noch nicht ausdrücklich mit der trinitarischen Formel bezeichneten Begriffs der Wesensdreiheit geeiniget mit dem zweiten Gliede der Offenbarungsdreiheit; wesentlich in derselben Weise damit geeiniget, wie seitdem durch alle Zeiten der christlichen, der katholischen (§. 249) Kirche solche Einigung die unwandelbare Grundlage und Voraussetzung ihres Lehrbegriffs gebildet hat. Wir finden als ausdrückliche Besiegelung solcher Ineinsbildung bereits in den Schriften des Neuen Testaments, am ausdrücklichsten in denen des Apostels Paulus, die durchgängige Gewohnheit, mit der Gottheit zugleich, die in der Person des geschichtlichen Christus leibhaftig erschienen ist, auch die Momente seiner Menschheit, nicht die besondern und zufälligen, die ihn als einzelne Person neben andern Personen erscheinen lassen (diese werden vielmehr als „fleischliche", als „von den Vätern, aus dem Samen Davids stammend" ausdrücklich davon ausgeschieden), wohl aber die allgemeinen und wesentlichen, die den Begriff der Menschheit, sofern er in Ihm zu

seiner intensivsten Verwirklichung gediehen ist, constituirenden, als schon vor seiner Erscheinung im Fleisch, sei es von Ewigkeit her, oder wenigstens von dem Rathschlusse der Welt- und Menschenschöpfung her, in Gott, in dem göttlichen Logos präexistirende zu bezeichnen.

Es ist eine vielfach verhandelte Streitfrage der neuern historisch-theologischen Forschung, ob zwischen dem Logosbegriff des Johannes und dem der alexandrinischen Schule, insbesondere dem philonischen, eine innere Einheit, eine wesentliche Gleichheit anzunehmen sei oder nicht. Man hat diese Frage, ähnlich wie die nahe damit zusammenhängende über die Persönlichkeit des philonischen Logos (§. 454), öfters auf eine unhaltbare Spitze gestellt; die allein wahre Antwort ist eine einfache und naheliegende. Allerdings hat Johannes sowohl den Gedanken, als auch das Wort aus jener im damaligen Judenthum verbreiteten und einflussreichen Schule geschöpft; obwohl ein directer Einfluss der Schriften gerade des Philon nicht nachweisbar, auch nicht wahrscheinlich ist. Aber was dem Johannes, dieser Schule gegenüber, eigenthümlich war, was seiner Lehre eine wesentlich andere Färbung geben musste, das ist eben der Ausgang von einer Anschauung, die jener jüdischen Speculation fern blieb, ja von deren Möglichkeit dieselbe keine Ahnung hatte. Der alexandrinische Logosbegriff war nichts, als einfach das Ergebniss einer logischen Unterscheidung der in der alttestamentlichen Anschauung noch ungeschiedenen Momente des Gottesbegriffs, deren Unterscheidung durch die philosophische Bildung dieser Schule zu einem Bedürfnisse geworden war: des Momentes der Unwandelbarkeit, der ewig in sich selbst beschlossenen, sich selbst gleich bleibenden Einheit auf der einen, der ewig regen, innerlich schaffenden und dadurch auch zum Aufschluss nach Aussen, zur Schöpfung einer Welt hindrängenden Lebendigkeit auf der andern Seite. Auf die geschichtliche Ausgestaltung dieses Begriffs ist, neben den alttestamentlichen Anschauungen der Herrlichkeit und Weisheit, auch die platonische Ideenlehre nicht ohne Einfluss geblieben. Doch konnte hieraus eine Bereicherung an Inhaltsbestimmungen, eine Annäherung an die concrete Lebendigkeit und Fülle des wirklichen Weltinhaltes nicht unmittelbar für ihn hervorgehen, weil gerade der platonische Ideenbegriff viel schärfer, als jene alttestamentlichen Anschauungen, von der unendlichen Bewegungs- und Entwickelungsfähigkeit der Lebenswirklichkeit abgeschieden, viel strenger an den Gedanken des *ἀεὶ ὡςαύτως ἔχον* gebunden ist. So kam denn ausdrücklich erst durch jene Anknüpfung an die geschichtliche Grundanschauung des Christenthums das grosse: *ὃ γέγονεν, ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων*, in dem Logosbegriffe zu seinem Rechte. Der Logosbegriff ward jetzt erst, was er in der alexandrinischen Theologie zwar auch schon sein sollte, aber noch nicht wirklich war: ein einheitliches Princip der Ausscheidung und Zusammenfassung aller derjenigen Momente der Welterfahrung, die einen Platz unmittelbar im Begriffe der Gottheit für sich in Anspruch nehmen. Und

diese Bedeutung nun hat gleich von vorn herein die apostolische Logoslehre in das unmittelbar aus dem Munde des Meisters entnommene Wort „Sohn“ hineingelegt, dessen sie zuerst sich als eines wesentlich gleichbedeutenden mit dem Worte Logos, als wirklicher Namensbezeichnung für den „Gott aus Gott“ bedient hat. Denn wenn auch hie und da bei Philon diese Bezeichnung für den Logos beiläufig vorkommt, so bleibt sie doch dort ohne prägnante, emphatische Bedeutung, ähnlich wie im Alten Testamente (§. 381) die Bezeichnung Gottes als „Vater“. Immer nur in Begleitung der Prädicate *πρωτόγονος* oder *πρεσβύτατος* tritt sie auf, und es wird mit ihr eben so wenig Ernst gemacht, wie mit dem Gebrauch des Vaternamens, der allerdings bei Philon, vielleicht nicht ohne den indirecten Einfluss des zur Zeit der Entstehung der philonischen Schriften schon vorhandenen Christenthums, von etwas weiterer Ausdehnung ist, als im A. T., zur Begründung eines dem Verhältnisse der Vaterschaft und Sohnschaft entsprechenden ethischen Verhältnisses zwischen Gott und den nach christlicher Anschauung durch Inwohnung des Sohnes zur göttlichen Kindschaft gelangenden Creaturen. Eben dieses bei Philon so wenig betonte ethische Verhältniss ist dagegen in der neutestamentlichen Anwendung des Sohnesbegriffs durchgehends das eigentlich Gemeinte. Die neutestamentlichen Schriftsteller, wenn sie den Begriff göttlicher Sohnschaft, von der Person Dessen, der ihnen für den Sohn im eminenten Wortsinne gilt, rückwärts auf die Wesenheit des göttlichen Logos übertragen, die sich in diesem Sohne offenbart und geschichtlich verwirklicht hat, nehmen keinen Anstand, denselben Begriff zugleich in der entgegengesetzten Richtung auf alle die Geschöpfe zu übertragen, in welchen mittelst geistiger Wiedergeburt diese vorcreatürliche Wesenheit eine Stätte findet; sie haben ja in dieser doppelten Ausdehnung des Wortgebrauches Den selbst zum Vorgänger, den die Stimme vom Himmel als den Sohn der Gottheit bezeichnet hatte. — In diesem Sinne also ist, wenn man es so ausdrücken will, in dem neutestamentlichen Sohnesbegriffe das anthropologische Moment von vorn herein mit dem rein theologischen in Eins verschmolzen, während in dem vorchristlichen Logosbegriffe (welchen noch Athanasius von dem „Sohne“ unterscheidet, indem er ihm ein *θεοποιεῖν* und *υἱοποιεῖν* zuschreibt), das theologische Moment isolirt geblieben war. Eben darin nun, oder vielmehr in der grossen Grundthatsache religiöser Erfahrung und Gottesoffenbarung, welche zu dieser Ineinssetzung beider Momente, des theologischen und des anthropologischen, in dem Sohnesbegriffe die Veranlassung gegeben hatte, eben darin lag für die kirchliche Dogmatik die Berechtigung, den Begriff der ontologischen und der Offenbarungstrinität in Ein kunstreich gesponnenes Gewebe zu vereinigen.

Von dieser Ineinssetzung der hier bezeichneten zwei Momente kann es nur als eine richtige Consequenz betrachtet werden, wenn die christologische Terminologie der neutestamentlichen Schriften nicht dabei stehen bleibt, nur dem Göttlichen in Christus eine Präexistenz bei

Gott und in Gott vor seiner irdischen Erscheinung im menschlichen Fleische zuzuschreiben und zur nähern Bezeichnung dieses Präexistirenden den alexandrinischen Logosbegriff, so wie die alttestamentlichen Begriffe der göttlichen Herrlichkeit und Weisheit herbeizuziehen, — wenn sie vielmehr ausdrücklich dazu fortgeht, in den Begriff solcher Präexistenz auch das Menschliche in jener Erscheinung einzuschliessen. Es tritt dieser Zug vornehmlich in der Ausdrucksweise desjenigen Apostels hervor, welcher zugleich in der Anwendung des Begriffs göttlicher Sohnschaft auf das Menschliche, auf die in dem Sohne wiedergeborene Menschheit auch über die Persönlichkeit des historischen Christus hinaus der Kühnste und Unumwundenste ist, aber dagegen die Terminologie der Logoslehre zurücktreten lässt: bei Paulus. In den Schriften des Apostels Johannes ist zwar die Ausdrucksweise eine etwas anders nüancirte, aber der Sinn ist darum nicht ein anderer. (Ich verweise, was diesen Punct betrifft, der Kürze wegen auf die Abhandlung von Beyschlag in den Theologischen Studien und Kritiken, 1860, Heft 3, und auf meine Anzeige dieser Abhandlung in der Protest. K. Z. 1861, N. 9.) Das vorzeitliche Dasein, welches in Stellen, wie 1 Kor. 15, 47. Phil. 2, 7 f. und vielen anderen der Menschheit des Heilandes zugleich mit seiner Gottheit zugeschrieben wird: dasselbe ist im eigenen Sinne der Apostel durchaus nur für ein ideales zu nehmen, für eine Inwohnung der specifischen, die Natur der Menschheit, aber ausdrücklich nur die ur- oder vorbildliche, von der Sünde unberührte, welche im geschichtlichen Christus zu ihrer reinen und vollen Wirklichkeit gediehen ist, constituirenden Momente in der eigenen vorcreatürlichen Natur der Gottheit, also (§. 454 f.) in der Wesenheit des Logos, des ewigen „Sohnes". Nicht der aussermenschliche Logos ist nach der Lehre der Apostel in Christus Mensch geworden, sondern der durch den Rathschluss der Welt- und Menschenschöpfung (§. 696 f.) schon mit den Attributen der Menschheit überkleidete Logos ist in ihm Fleisch geworden, ist in die Natur, in die natürliche Umgrenzung einer bestimmten geschichtlichen Persönlichkeit eingegangen. Nur so, nur mit dieser Wendung vermochte die Lehre der Apostel sich wahrhaft und gründlich den Sinn der Lehre des göttlichen Meisters anzueignen, die, wie von uns gezeigt, in ihren Begriff der Sohnmenschheit von vorn herein den Gedanken einer Ineinsbildung des Menschlichen mit dem Göttlichen als das Prius, nicht als das Posterius der Erscheinung des persönlichen Sohnmenschen hineingelegt hatte. Ihn, diesen Sinn, würden wir auch in jener Unterscheidung des Begriffs der *incarnatio* von dem Begriffe der *exinanitio* vorauszusetzen haben, welchen neuerdings Schneckenburger bei einigen Theologen des spätern Lutherthums nachgewiesen hat, wenn derselbe wirklich eine so bedeutsame Stelle im Zusammenhange des lutherischen Systemes behauptete, wie der genannte Theolog ihm eine solche vindiciren will, und so nahe an die Theologumena der Schelling'schen Offenbarungsphilosophie über die Menschwerdung des göttlichen Logos heranträte, an welche der Her-

ausgeber der Schneckenburger'chen Vorlesungen dabei zu erinnern für angemessen erachtet hat.

801. So in Eins gebildet mit der lebendigen Anschauung der Persönlichkeit des geschichtlichen Christus, so aus dieser Anschauung und, im Zusammenhange damit, aus unmittelbarer Nachwirkung der Lehraussprüche dieses Christus hervorgegangen, wie der ideale Begriff der Sohnmenschheit es ist in der apostolischen Gemeinde, ist derselbe doch schon in derjenigen Gestalt, wie wir ihn in der Gemeinde des Urchristenthums lebendig finden, in dieser unmittelbar der göttlichen Offenbarung in Christus, der Wirksamkeit des heiligen Geistes im Kreise seiner Apostel, nicht einer theologischen Verarbeitung des in diesem Kreise erlebten Offenbarungsinhaltes entstammenden Gestalt, keineswegs unablösbar von den geschichtlichen Anschauungen, aus welchen er erwachsen oder mit welchen er verwachsen ist. Giebt von dieser seiner Ablösbarkeit schon eines oder das andere der bedeutenden Worte Zeugniss, welche wir in den Schriften der Apostel hie und da zerstreut antreffen, über den Logos, der, noch nicht Fleisch geworden, doch schon unerkannt und noch nicht wirklich ihr angeeignet, in der Welt war, welche durch ihn geschaffen worden, und der Allen, die sich ihn aneigneten, die Macht gab, Gottes Kinder zu werden, nicht aus Blut, nicht aus fleischlichem oder Mannes-Gelüste, sondern aus Gott erzeugt (Joh. 1, 1—14*)); über den Christus, welcher, einst dem Fleische nach geschaut und erkannt, jetzt nicht mehr im Fleische, nur noch im Geiste erkannt und geschaut wird (2 Kor. 5, 16) u. a. m.: so besitzen wir ausserdem aus der nachapostolischen Zeit ein Büchlein, welches, wenn auch bis jetzt noch nicht dafür erkannt, recht eigentlich von der Vorsehung dazu bestimmt scheint, einer späteren, zu dieser Erkenntniss herangereiften Zeit die Augen zu öffnen über die Möglichkeit, über das wirkliche Vorhandensein jener rein idealen, von allen den äusserlich realen Elementen, die im Glauben und Lehrbegriff der Kirche scheinbar unablöslich mit ihr verschmolzen sind, abgelösten Glaubensanschauung, bereits in den Kreisen des Urchristenthums.

*) Ueber die Bedeutung dieser Stelle lohnt es der Mühe, den Origenes zu hören (*in Joh.* I, p. 53 *Delarue*): *Ἕτεροι δὲ* (— den Gegensatz bilden die wahren Logosverehrer: ein Hosea, Jesaia, Jeremia) *μηδὲν εἰδότες εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστόν, καὶ τοῦτον ἐσταυρισμένον, τὸν γινόμενον σάρκα λόγον, Χριστὸν κατὰ σάρκα μόνον γιγνώσκουσι. τοιοῦτον δέ ἐστι τὸ πλῆθος τῶν πεπιστευκέναι νομιζομένων. — οἱ μὲν αὐτῷ τῷ λόγῳ κε-*

κόσμηνται, οἱ δὲ παρακειμένῳ τινὶ αὐτῷ καὶ δοκοῦντι εἶναι αὐτῷ τῷ πρώτῳ λόγῳ. — Nikolaus von Cusa, der strenge, aber speculativ erleuchtete Katholik, hat es gewagt, den historischen Christus mit der Sonne zu vergleichen, deren Kern (wie schon er, den Entdeckungen der neuern Astronomie durch einen genialen Blick vorauseilend, es vermuthet hatte) dunkel ist und die nur durch ihre Photosphäre das Weltlicht ausstrahlt (s. die Stelle bei Humboldt, Kosmos III, S. 408).

802. Dieses Büchlein ist kein anderes, als das durch ein leicht erklärliches Missverständniss unter den sogenannten Apokryphen des Alten Testamentes (§. 161) aufbewahrte W e i s h e i t s b u c h. Aus dem Munde des Königs Salomo in der leicht erkennbaren Absicht herausgesprochen, der Weltanschauung des Buches Koheleth, diesem feinsten, kaum noch im Elemente geschichtlicher Gottesoffenbarung sich bewegenden Sublimate alttestamentlicher Welt- und Lebensweisheit, die über Welt und Endlichkeit triumphirende Glaubensanschauung des Christenthums in prägnantem Gegensatze gegenüberzustellen, ergiesst sich die Betrachtung dieses Buches, in leicht und anmuthig dahinwogendem, mit den edelsten Elementen zugleich der hebräischen und der hellenischen Geistesbildung durchduftetem Redestrom über alle Höhen und Tiefen eines Glaubensbewusstseins, welches, in der geistigen Atmosphäre des Christenthums auferzogen und doch geflissentlich sich abwendend von den geschichtlichen Thatsachen, aus denen sich der Ursprung des Christenthums herschreibt, durchaus erfüllt ist von der Anschauung des mit den ersten Anfängen des Menschendaseins, mit der ersten Einsenkung der göttlichen Weisheit in das durch Adams Sünde von dem geraden durch Gott selbst angebahnten Heilswege abgeirrte Menschenwelt beginnenden, durch alle Weltzeiten fortgehenden Processes der Auswirkung des Gottesreiches inmitten der Menschennatur, der Umwandlung der erdgeborenen fleischlichen Menschen in Kinder des Lichtes, in „Söhne der Gottheit“. Von der kirchlichen Wissenschaft der ersten Jahrhunderte mit sicherem Gefühl für die Wahrheit seines Inhalts, mit innigem, wenn auch noch nicht sich selbst klarem Verständniss dieses Inhalts begrüsst und vielfältig benutzt, und fast den kanonischen Büchern des Alten und des Neuen Testamentes gleich geachtet, hat indess das Buch sich in dieser Schätzung nicht zu behaupten vermocht, weil die Zeit zum vollen Verständniss der Tragweite seines Inhalts, zur deutlichen Einsicht in das Verhältniss dieses Inhalts zur geschichtlichen Grundthatsache des Christenthums, in seinen Unterschied von ihr und in seine Einheit

mit ihr, noch nicht herangereift war. Doch ist das Buch nicht von der Kirche als ein häretisches verworfen, es ist vielmehr als ein seinem Inhalte nach des Kanon nicht unwürdiges, in der irrthümlichen, nur durch seine Form verschuldeten Voraussetzung eines vorchristlichen Ursprungs, den kanonischen Büchern des Alten Testamentes aus einiger Entfernung an die Seite gestellt worden.

Die kritische Frage über den geschichtlichen Ursprung des Buches der Weisheit, zuerst von mir, auch dort schon in einem eingreifenden sachlichen Interesse, doch noch nicht unter demselben Gesichtspuncte wie hier, in den „Reden über die Zukunft der evangelischen Kirche“ angeregt, ist ihrer Natur nach ganz geeignet, zu einem Schiboleth zu werden für den Gegensatz des alten Buchstabenglaubens und einer durch Philosophie und historische Kritik gereinigten, im Geiste und in der Wahrheit gläubigen Anschauung des Christenthums. Es verhält sich mit ihr nicht, wie mit der neuerdings von andern Seiten angeregten Frage über das Zeitalter einiger andern der s. g. Apokryphen des A. T., deren Verhandlung, in dogmatischer Beziehung zunächst ohne Bedeutung, nur um ihrer möglichen Consequenzen willen ein theologisches Interesse hat und in dieser Beziehung auch uns, als Unterstützung der hier zu vertretenden Ansicht über eines dieser Bücher, willkommen sein muss. Wenn irgendwo, so liegt es hier klar am Tage, wie entschieden auch kritische Negationen einem Interesse positiven Glaubens und positiver Erkenntniss dienen können. Die Annahme eines vorchristlichen Ursprungs für das Buch der Weisheit ist, wie ich mehrfach schon früher nachgewiesen habe, hin und wieder auch in gelegentlichen Andeutungen innerhalb des gegenwärtigen Werkes, durchaus unverträglich mit jedem irgendwie klaren, irgendwie seiner selbst gewissen und wissenschaftlich über sich selbst verständigten Glauben an die geistige Originalität des Christenthums, — seiner Originalität ausdrücklich in Bezug auf die den innersten und tiefsten Kern seiner Glaubenslehre, seiner Glaubensanschauung ausmachenden Momente seines Ideengehalts. Der Vatername Gottes und die Idee seiner Vaterschaft im ausdrücklichen Unterschiede von seiner Schöpfermacht und Schöpferthätigkeit, mit welcher die Vaterschaft in vorchristlicher Zeit unter Juden und Heiden und auch noch bei Philon in ganz unabgeklärter Weise verwechselt wird (— dem Buche der Weisheit dagegen ist „Vater der Welt“ nicht Gott, sondern der πρωτόπλαστος, 10, 1); desgleichen die Idee der Sohnschaft oder Kindschaft für die im heiligen Geiste, im Geiste der „Weisheit“ Wiedergeborenen; die Idee einer Herrschaft des Todes, einer Herrschaft des Satan über die Menschenwelt seit der Sünde der Protoplasten und, jener Todesherrschaft gegenüber, welche durch die Einsenkung des Logos, hier „Weisheit“ genannt, in die Seelen der Gerechten allmälig gebrochen wird, die freudige Zuversicht der Unsterblichkeit, der Unvergänglichkeit für alle des göttlichen Kindesnamens Gewürdig-

ten, — die gesammte im tiefsten Grund eschatologische Gedankenrichtung des Büchleins: das Alles und so manches Andere, damit in näherem oder fernerem Zusammenhange, würde uns, bei Voraussetzung jener Annahme, das Büchlein so zu sagen als ein Christenthum vor dem Christenthum, würde, in Bezug auf die Offenbarung, auf die Begründung und siegende Bethätigung dieses dem Büchlein, allen ausserchristlichen gegenüber, eigenthümlichen Glaubensinhaltes wenigstens das Auftreten des historischen Christus als so zu sagen überflüssig erscheinen lassen. War aber Christus überflüssig, um einen solchen Glaubensinhalt zum Bewusstsein zu bringen, für eine solche Heilszuversicht einen so innigen, so lebenswarmen und seelenvollen Ausdruck zu ermöglichen, wie er aus dem Buche der Weisheit uns entgegentritt: nun so war er entweder überhaupt überflüssig, oder es muss mit dem Heile, welches er uns zu dem von dem Verfasser des Weisheitsbuches mit so mächtiger Glaubensinbrunst, mit so klarem Bewusstsein über die sonst überall den specifisch christlichen Heilsglauben bezeichnenden Kernbestimmungen ergriffenen Heile hinzugebracht haben soll, eine gar wunderliche Bewandtniss haben.

Wenn wir also im Gegenwärtigen, wie schon früher, auf Grund dieser Charakterzüge seines Inhalts, den geschichtlichen Ursprung des Buches der Weisheit nirgends anders als in den Kreisen des ältesten christlichen Gemeindelebens suchen zu müssen glauben: so thun wir dies eben so sehr nach der einen Seite im Interesse der Ueberzeugung, dass eine derartige Glaubensanschauung, ein derartiges Heilsbewusstsein nur innerhalb des Christenthums möglich war, nur der Offenbarung, die in Christus erfolgt ist, entspringen konnte, wie nach der andern im Interesse der Einsicht, dass solche Glaubensanschauung, solches Heilsbewusstsein den Charakter eines christlichen vollkräftig und ungeschmälert behauptet, auch wenn es in der Weise, wie dort allerdings, von aller und jeder directen Beziehung auf den historischen Christus abgelöst ist. Die Meinung ist dabei nicht, dass es dem Verfasser des Buches ausdrücklich um diese Ablösung zu thun gewesen sein müsse. Es erklärt sich uns dieselbe vielmehr vollständig und befriedigend aus der Form des Buches, aus der Einführung des Königs Salomo als vorchristlichen Trägers jener „Weisheit", die, nachdem sie vielgestaltig (πολυποίκιλος, Eph. 3, 10) aus dem Munde der Propheten, aus dem Munde aller vorchristlichen Weisen gesprochen, endlich in dem „Sohne" das mit ihrem eigenen Wesen vollständig identische, vollständig ihm ädaquate Organ gefunden hatte. Sie selbst aber, diese Form, sie findet ihre natürlichste und nächstliegende Erklärung, wie dies schon von Andern bemerkt, aber, aus Mangel einer richtigen Einsicht in die Zeitverhältnisse der Entstehung des Buches, bisher nicht genügend durchgeführt ist, in der Rückbeziehung auf jene „Weisheit", welche mit dem Namen der „predigenden" bezeichnet (— so nämlich, als Epitheton zu חָכְמָה, deutet Ewald, wie ich dafür halte, mit Recht, die Ueberschrift des alttestamentlichen Buches קֹהֶלֶת) aus dem Munde eben jenes Königs Salomo dem Volke Israel die Eitelkeit

alles Irdischen, der in einem unnahbaren Jenseits thronenden Gottheit gegenüber, verkündigt hatte. Solche Einkleidung würde uns als ein sonderbarer Einfall, solche Rückbeziehung als keineswegs hinreichend durch den Zweck des Buches motivirt erscheinen müssen, wenn der Verfasser, in seiner Zeit und Umgebung einsam stehend, inmitten des vorchristlichen Judenthums ein dem Standpuncte dieses Judenthums völlig unverständliches Glaubens- und Heilsbewusstsein hätte aus dem Begriffe göttlicher Sohn- oder Kindschaft herausspinnen wollen. Sie erscheint als durchaus sachgemäss, ganz von selbst sich darbietend, wenn der Verfasser weiter nichts beabsichtigte, als, vom Standpuncte des Christenthums die Consequenzen zu ziehen zur Widerlegung der Einseitigkeit jener Weltanschauung des Predigers, für deren Inhalt das Christenthum den ergänzenden Gegensatz gefunden hatte. Sie motivirt sich näher noch durch die gerade in der ersten nachapostolischen Zeit so verbreitete Neigung, unter der Aegide alttestamentlicher Namen, des Henoch, der zwölf Patriarchen, des Mose, des Jesaia, des Esra u. A. m., Anschauungen, die dem Boden des Christenthums entsprossen waren, in Umlauf zu bringen. — Man hat einen Einwand gegen die Voraussetzung, dass das Buch seinen Inhalt dem Inhalte des Buches Koheleth gegenüberstelle, von dem Umstande entnehmen wollen, dass die Denkweise, gegen die es ankämpft, nicht durchgehends mit der Denkweise jenes Buches zusammenfällt. Aber man hat nicht bedacht, dass es bei solcher Gegenüberstellung nicht sowohl auf Uebereinstimmung in allem Einzelnen, als vielmehr nur auf den Gegensatz einer Weltansicht, die in dem Endlichen nur das Endliche und Vergängliche, zu einer solchen, die in dem Endlichen zugleich das Ewige und Unvergängliche schaut, im Ganzen und Grossen ankam. Der Theil der Menschenwelt, der, jener ursprünglichen Menschheit entstammend, welcher die Bestimmung eingepflanzt war zur Unsterblichkeit, zum Ebenbilde der göttlichen Ewigkeit (*ἀϊδιότητος*, unzweifelhaft 2, 23 die richtige Lesart für *ἰδιότητος*), durch die Wirksamkeit und durch das Inwohnen jener „Weisheit", welche „in sich selbst feststehend Alles erneut und in einer Folge von Geschlechtern in die heiligen Seelen herabsteigt" (7, 27), zur göttlichen Kindschaft gelangt (*καταλογίζεται ἐν υἱοῖς θεοῦ* 5, 5), — jene *ἐκλεκτοὶ κυρίου* (ein sonst bekanntlich dem N. T. ganz eigenthümlicher Ausdruck), denen allein, mit Ausschliessung der fleischlichen Menschenwelt (3, 9. 4, 15), die *χάρις* und das *ἔλεος* der Gottheit (— wiederum specifisch neutestamentliche Worte; wir können nach 6, 12 ff. dafür, mit einem Terminus der spätern Dogmatik, sagen: die „zuvorkommende Gnade") zu Theil wird: diese „Auserwählten des Herrn" werden in unserem Weisheitsbuche so ausdrücklich und so entschieden, wie nirgends im Alten Testament und im vorchristlichen Judenthum, der natürlichen, sterblichen und vergänglichen Menschheit in einer die Schilderungen des „Predigers" mit unverkennbarer Absichtlichkeit noch überbietenden Schilderung dieser Sterblichkeit und Vergänglichkeit (2, 1 ff. 5, 9 ff.) entgegengestellt. Dieser Gegensatz ist

als solcher der eigentliche Kern des Buches, und wer ihn für eine Frucht hellenistischer Speculation erkennen will, der, wie gesagt, begeht, wissend oder unwissend, einen Raub am Christenthum; er reisst, so viel an ihm ist, die Schranke nieder, welche durch die Thatsache der Heilsoffenbarung in Christus zwischen dieser Speculation und der christlichen Glaubensanschauung gezogen ist. Der Verfasser jenes Buches aber, dessen Stil, wie neben ihm keine Schrift des hellenisirenden Judenthums, durch und durch, wie schon der Kirchenlehrer Hieronymus bemerkt hat, „nach griechischer Beredtsamkeit schmeckt," während er, auch dies sichtlich nicht aus angestammter Gewohnheit, sondern mit absichtsvoller studirter Kunst, die Antithesen und Parallelismen alttestamentlicher Redeweise nachbildet: er, dieser Verfasser, ist zwar schwerlich in seinem Bewusstsein hinausgegangen über den Standpunct des Bewusstseins der Apostel Paulus und Johannes, welche auch in dem kühnsten Fluge ihres über alles Fleischliche und Historische sich hinausschwingenden Heilsglaubens sich nicht beikommen liessen, diese ihre Zuversicht ablösen zu wollen von dem Glauben an den in seiner Auferstehung verklärten Christus. Aber er hat, wie diese Apostel in so manchen mehrfach über ihren Lehrvortrag ausgestreuten Silberblicken, nur in noch ausgeführterer, noch näher motivirter Weise, die Auscheidung der idealen Momente des christlichen Heilsglaubens von allen äusserlich historischen Momenten thatsächlich vollzogen, indem er durch die kühne Fiction seiner Darstellung einen Heilsglauben zur Anschauung bringt, der mit keinem jener historischen Momente behaftet ist, von welchen die bisherige Kirchenlehre nicht den Heilsglauben allein, sondern das persönliche Heil selbst in Abhängigkeit setzt.

Das Buch der Weisheit taucht, als Gegenstand der Beachtung oder auch nur einer einfachen Kenntnissnahme, nicht eher in der Literatur auf, als nach der Mitte des zweiten christlichen Jahrhunderts; — es wäre denn, dass man jene dem Gedanken und dem Gedankenausdruck nach so nahe mit seinen Aussprüchen und Redewendungen zusammentreffenden, überaus zahlreichen Parallelstellen des Neuen Testaments, auf welche neuerdings einer der eifrigsten Vertheidiger der vorchristlichen Entstehung des Weisheitsbuches, Imm. Nitzsch, als ihm entnommene, wie dies allerdings die Meinung des genannten Forschers ist, aufmerksam gemacht hat; wohingegen wir, nach allem Obigen, nur das Umgekehrte für das Wahre erkennen können. Die christliche Literatur der ersten anderthalb Jahrhunderte zeigt keine Spur seiner Benutzung, so wie ohnehin nicht die jüdische weder der früheren, noch der späteren Zeit; wie dies schon alte Lehrer der christlichen Kirche ausdrücklich gewahr geworden sind. Noch bei Justin dem Märtyrer suchen wir die Spuren des Weisheitsbuches vergebens, desgleichen in den pseudo-clementinischen Schriften; und doch hätte so hier wie dort der Anlass zu seiner Benutzung so nahe gelegen. Der Grundgedanke der clementinischen Homilie ist ein mit dem Grundgedanken des Buches der Weisheit sehr nahe sich berührender, die Stellung des Begriffs der *σοφία* eine diesen

beiden Schriften gemeinschaftliche, und das Buch der Weisheit musste sich dem Verfasser der Homilien, hätte er es als eine jüdische Schrift gekannt, schon in Folge seiner eigenen judaistischen Gesinnung nicht wenig empfehlen. Was aber den Justinus betrifft, so vergleiche man z. B. in dem Dialog mit Tryphon die so weit ausgesponnene Berücksichtigung des alttestamentlichen Weisheitsbegriffs und damit zusammenhängender Gegenstände, bei welcher nichts destoweniger unser Weisheitsbuch durchaus unberücksichtigt bleibt; wie es denn selbst Irenäus, welchem gleichfalls die Veranlassung, seiner zu gedenken, an mehreren Stellen seines Werkes sehr nahe lag, noch nicht zu kennen scheint. Dem gegenüber muss um so mehr auffallen der so überaus hohe Werth, welcher thatsächlich auf das Buch gelegt wird in der christlichen Literatur seit den Anfängen der alexandrinischen Katechetenschule; man kann in ansehnlichen Partien der Schriften eines Origenes und Anderer kaum ein Blatt aufschlagen, ohne Citaten aus ihm zu begegnen. Sichtlich hat, wie in Bezug auf den Hirten des Hermas, den Brief des Barnabas, wie selbst auf das Buch Henoch (*Tert. de cult. fem.* 3.), und auch auf die andern alttestamentlichen Apokryphen die Ansicht lange geschwankt, ob das Buch nicht unter die kanonischen Bücher aufzunehmen sei, und vielleicht nur die hartnäckige Abwendung der Juden hat dagegen entschieden. — Diese Umstände geben, wie ich schon anderwärts (Evangelienfrage S. 202 f.) darauf hingewiesen habe, das Material zu einem äusseren Beweise für die Richtigkeit unserer Behauptung. Der eigentlich wissenschaftliche Beweis aber wird aus den innern Gründen zu führen sein, und zwar, neben den von uns im Vorhergehenden angedeuteten, aus dem grossen Ganzen der geschichtlichen Zusammenhänge des Buches mit dem Entwickelungsgange des religiösen Bewusstseins entnommenen, vor Allem aus einer genau ins Einzelne gehenden Vergleichung der Gedanken und Redewendungen des Buches mit den parallelen der neutestamentlichen, insbesondere der paulinischen Schriften. Hier eine Abhängigkeit der letzteren von den ersteren anzunehmen: das ist und bleibt, wie achtungswerthe Autoritäten auch darin vorangegangen sind, ein nicht minder arger Verstoss gegen die erprobtesten Grundsätze einer gesunden philologischen und literarischen Kritik, wie gegen die grossen Gesammtthatsachen des geschichtlichen Entwickelungsganges des Offenbarungsbewusstseins.

803. Die Unterscheidung zwischen dem allgemein idealen und dem persönlich realen historischen Momente im Begriffe der Sohnmenschheit, welche wir solchergestalt angebahnt finden in jener frühesten, dogmatisch noch nicht fixirten Glaubensanschauung der urchristlichen Gemeinde: sie musste zurücktreten in Folge der Wendung, welche, seit dem Beginn einer kirchlich-theologischen Schule (§. 195 ff.), die Ausbildung der Dogmen von der wesentlichen Dreieinigkeit Gottes und von der Menschwerdung des zweiten Gliedes

dieser Dreieinigkeit genommen hat. Es erfolgte nämlich diese Ausbildung, bedingt wie sie es von vorn herein war durch ihr Verhältniss zu den schon vor ihr im Glauben der Gemeinde feststehenden Thatsachen geschichtlicher Gottesoffenbarung, nicht, wie die Methodik einer wissenschaftlichen Entwickelung dies eigentlich gefordert hätte, in der Richtung vom Begriffe der Wesensdreiheit zum Begriffe der Offenbarungsdreiheit, sondern in der umgekehrten, in der Richtung eines allmähligen Hervortretens des Begriffs der Wesenstrinität aus den als Material religiöser Offenbarung vorliegenden Momenten der Offenbarungsdreiheit (§. 394 ff.). Dadurch ist es geschehen, dass die vorausgesetzte Thatsache der Einverleibung des zweiten Gliedes der Dreieinigkeit in die geschichtliche Persönlichkeit eines wirklichen Menschen in einer Weise grundlegend und maassgebend wurde für die begriffliche Fassung dieses Gliedes, welche im Laufe der Zeit immer mehr und mehr in das Missverständniss ausschlug, als ob jedes Verhältniss des göttlichen Logos zur Menschheit, jede Möglichkeit einer Inwohnung dieses Logos in der Menschheit, von vorn herein und in Folge der eigenen Natur des Logos an *diese* Form seiner Menschwerdung gebunden sei.

804. Vorbereitet und so zu sagen eingeleitet schon durch die nicht von den Aposteln selbst, aber von ihren nächsten Nachfolgern sich herschreibende Formulirung der kirchlichen Glaubensregel (§. 188 ff.), welche durch ihre Wortstellung jeden Unterschied aufzuheben schien zwischen dem eingebornen Gottessohne und dem Menschen Jesus von Nazareth, — vorbereitet durch solch frühzeitige Formulirung des öffentlichen Bekenntnisses der Kirche, ist dieses Missverständniss, welches in den früheren Kirchenlehrern noch vielfach sein Gegengewicht fand in der Anerkennung eines „spermatischen Logos“, in der Neigung, die vorchristlichen Gottesoffenbarungen auf eine Wirksamkeit dieses Logos zurückzuführen, auf eine Inwohnung desselben in dem Bewusstsein der Väter und Propheten des Alten Testaments und selbst der Denker und Weisen des heidnischen Alterthums, — fixirt und gleichsam besiegelt worden durch die allmählig sich einfindende Gewohnheit, die Glieder der göttlichen Dreieinigkeit als *Hypostasen* oder *Personen* zu bezeichnen (§. 402). Der Gebrauch des letztern Wortes namentlich, obgleich in seinem ersten Auftauchen von ganz anderer, ja direct entgegengesetzter Bedeutung, hat dennoch, seit seiner Uebertragung aus der sabellianischen Redeweise in die der abendländisch-

katholischen Kirchenlehre, immer mehr dazu gedient, in der Vorstellung zu bestärken, als ob die Form persönlicher Geschlossenheit in der Einheit eines Selbstbewusstseins, einer selbstbewussten Ichheit und Willenssubstanz, als ob diese Form, welche in Jesus Christus allerdings das Organ und Vehikel der vollkommensten Logosoffenbarung geworden ist, auch unabhängig von dieser Offenbarung ein Attribut des ewigen Sohnes sei, gegenüber nicht nur jeder abgeleiteten creatürlichen Persönlichkeit, sondern auch den zwei andern Gliedern der göttlichen Dreieinigkeit, — und dem entsprechend, eben in Kraft des Gegensatzes, ein Attribut auch dieser letzteren.

Bereits die Entwickelung des Gottesbegriffs im ersten Theile unserer Darstellung hat den Nachweis geführt, wie das specifische Moment der Wissenschaftlichkeit, welches wir aus der Kirchenlehre in diese Darstellung herübernehmen konnten, der Trinitätsbegriff, in der Kirchenlehre noch nicht auf der ausdrücklichen Voraussetzung derjenigen Erkenntnissmomente beruhte, welche erforderlich sind, um diesem Begriffe eine wissenschaftlich haltbare Gestalt zu ertheilen. Der Dreieinigkeitsbegriff ist in der Kirchenlehre aus einer Anticipation dieser Erkenntnissmomente hervorgegangen, wie eine solche ermöglicht und veranlasst war durch die Gruppirung der hervorragendsten Momente in der weltgeschichtlichen Gottesoffenbarung; und diese Gruppirung war ihrerseits dem Gesetze gefolgt, welches durch das eigene trinitarische Wesen der Gottheit und das dadurch bestimmte Verhältniss ihres Begriffs zu den Phasen ihrer successiven Offenbarung im menschlichen Geschlecht ihr auferlegt ist. Hieraus erklärte sich uns die Unvollkommenheit der wissenschaftlichen Ausprägung des Trinitätsbegriffs in der kirchlichen Theologie, zu welcher doch eine Reihe von Jahrhunderten hindurch so bedeutende und, so viel die vorläufige Gestaltung für das nächste Bedürfniss der Kirche und ihrer Theologie betrifft, keineswegs erfolglose speculative Anstrengungen gemacht worden waren; und so auch das Stocken der wissenschaftlichen Entwickelung dieses Begriffs, nachdem die erste, für solches Bedürfniss einstweilen ausreichende Gestaltung erreicht war. — In eben diesem Mangel der eigentlich erforderlichen wissenschaftlichen Prämissen wird gegenwärtig jene andere, eng damit zusammenhängende Unvollkommenheit der bisherigen Kirchenlehre, die unvollkommene, die gerade in dem wichtigsten Puncte verfehlte Anknüpfung des Trinitätsbegriffs an den Begriff der Menschwerdung des göttlichen Sohnes ihre Erklärung finden. Solche Anknüpfung kann der Natur der Sache nach auf wissenschaftlichem Wege erst dann gelingen, wenn zuvor der Gottesbegriff in seiner trinitarischen Gestaltung aus seinen wahren, für die wissenschaftliche Erkenntniss unentbehrlichen Prämissen, den speculativen und den in empirischer Weltkenntniss enthaltenen, entwickelt ist. Dass, auch unabhängig davon,

sich, schon vor solcher Entwickelung, unmittelbar auf dem empirisch-religiösen Grunde, auf dem Grunde unmittelbarer Glaubensanschauung, der zuletzt auch dort nicht fehlen darf, eine richtige Vorstellung von dem Hergange der Menschwerdung erzeuge: dies zwar ist damit nicht ausgeschlossen, und wir haben gezeigt, wie wenigstens die Keime einer solchen Vorstellung allerdings schon in der urchristlichen Literatur enthalten waren. Aber diese Keime sind in der bisherigen Theologie der Kirche nicht aufgegangen, aus dem Grunde, weil die Kirchenlehre, durch den Gang ihrer Entwickelung auf eine wissenschaftliche, also auf die trinitarische Begründung des Begriffs der Menschwerdung angewiesen, in ihrem Trinitätsbegriffe den richtigen Ausgangspunct für solche Begründung noch nicht gefunden hat. Dies muss Jedem einleuchten, der mit unbefangenem Blicke die Anschauungen der ältern Kirchenlehrer vor erfolgter Feststellung des kirchlichen Trinitätsbegriffs über die Wirksamkeit des Logos im menschlichen Geschlechte mit den Anschauungen nach dieser Feststellung zusammenstellt. Allerdings war schon frühzeitig, durch den alsbald zum Dogma fixirten Mythus von der übernatürlichen Empfängniss und Geburt des Heilandes, jener Supernaturalismus in die Kirche eingedrungen, welcher zwischen dem Processe der Menschwerdung des Sohnes und dem Processe der natürlichen Entwickelung des Menschengeschlechts den stetigen Zusammenhang abschneidet, wie er in dem von Christus selbst verkündigten Begriffe der Sohnmenschheit enthalten war. Demungeachtet, wie bedeutsam ist die Stelle, welche in der Lehre fast sämmtlicher Kirchenlehrer der drei ersten Jahrhunderte der Begriff jenes *λόγος σπερματικός* einnimmt, welchen sie in ganz entsprechender Weise als den Träger aller vorchristlichen Offenbarungen ansehen, wie den *λόγος ἐνσαρκωθείς* als den Träger der in der Person des historischen Christus erfolgten! Wie einstimmig finden wir sie, auf dem Wege vorschreitend, auf welchem schon der Apostel Paulus (1 Kor. 10) vorangegangen war, in allen Engels-, in allen Prophetenstimmen des A. T. das *praeludium incarnationis,* die Stimme jenes „Christus" zu vernehmen, den schon der Apostel als den Fels bezeichnet hatte, aus welchem dem Volke Israel das geistige Wasser entquoll, mit dem sie in der Wüste getränkt wurden. (*Verbum Filius Dei appellatum in nomine Dei varie visum patriarchis. Tertull.*) Diese Ansicht ist zwar auch von der spätern Kirchenlehre nicht ausdrücklich verleugnet worden; wir finden sie gelegentlich und zwar in sehr grellen Ausdrücken auch z. B. noch durch Luther vertreten. („Hieraus [aus 1 Kor. 10, 4. 9, verglichen mit den entsprechenden Stellen des A. T.] folgt gewaltiglich und unwidersprechlich, dass der Gott, der das Volk Israel aus Aegypten und durch's rothe Meer geführt, in der Wüsten durch die Wolkensäule und Feuersäule geleitet, mit Himmelbrot genähret und alle die Wunder gethan, so Moses in seinen Büchern beschreibet, item, der sie in's Land Kanaan gebracht und darin Könige und Priesterthum und alles gegeben hat, sei eben der Gott und kein anderer denn Jesus von Nazareth, Marien

der Jungfrauen Sohn, den wir Christen unsern Herrn nennen, den die Jüden gekreuzigt haben. Item, er ist es, der auf dem Berge Sinai Mose die zehn Gebote giebt und spricht: Ich der Herr bin dein Gott, der dich aus Aegypten geführet hat, du sollst für mir keine anderen Götter haben; ja Jesus Nazarenus, am Kreuz für uns gestorben, ist der Gott, der in dem ersten Gebote spricht: Ich der Herr bin dein Gott". Leipz. Ausg. IV, S. 322.) Aber dennoch, wie sehr tritt im Ganzen und Allgemeinen der Kirchenlehre diese Anschauung in den Hintergrund, wie rasch eilen die Vertreter dieser Lehre über die Frage nach dem Verhältniss der alttestamentlichen Offenbarung zu den Personen des Trinitätsbegriffs hinweg, und wie verschwindet selbst der Name des *λόγος σπερματικός*, so wie mit ihm jedwede Anerkennung seiner Wirksamkeit auch im Heidenthum aus der in die trinitarischen Formeln festgebannten Kirchenlehre! In der That war es, im allzueilfertigen Streben, den Begriff der vorcreatürlichen Gottheit des Sohnes dem Begriffe des in Christus menschgewordenen Gottessohnes möglichst nahe zu bringen, der in den kirchlichen Kämpfen des vierten und fünften Jahrhundertes zum Abschluss gebrachten Trinitätslehre begegnet, zwischen dieser Gottheit und der übrigen Menschheit eine Schranke zu befestigen, welche den ursprünglichen Sinn des Begriffs der Sohnmenschheit zu einem völlig illusorischen zu machen droht.

In dem kirchlichen Lehrbegriffe besteht ein leicht in die Augen fallender Zusammenhang zwischen der zwar nicht aus einem Missverständnisse entsprungenen, wohl aber in ein Missverständniss auslaufenden Fassung der drei Glieder der Wesenstrinität als Personen (§. 401 f. §. 481), und der ausschliesslichen Beziehung des Begriffs der menschgewordenen Gottheit des Sohnes auf die historische Person Jesus von Nazareth. Es ist indess dieser Zusammenhang nicht so zu fassen, als ob durch ein vorangehendes Missverständniss im Begriffe der Wesenstrinität die Ausschliesslichkeit dieser letztern Beziehung verschuldet worden sei. Das wahre Verhältniss ist vielmehr das gerade umgekehrte. Wir haben gesehen, durch welche Umstände es verursacht war, dass bereits im Bewusstsein der ersten Jünger die allgemeineren Beziehungen, welche der Meister in den Begriff des *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* hineingelegt hatte, hinter der Anschauung seiner Person als *υἱός* zurückgetreten sind (§. 783). Es war dies geschehen nicht durch die Anwendung des alexandrinischen Logosbegriffs auf Christus, sondern trotz dieser Anwendung. Denn gerade der Logosbegriff, so wie wir ihn bei Philon und seinen Vorgängern gestaltet finden, gerade er würde sich in jedem Sinne dazu geeignet haben, den Begriff einer von vorn herein unpersönlichen, in einer geschichtlichen Persönlichkeit nur eben gipfelnden und sich einheitlich zusammenfassenden Offenbarung und Menschwerdung des Göttlichen zu vermitteln. Wir greifen gewiss nicht fehl, wenn wir die immer wachsende Neigung der christlichen Kirchenlehrer zu einer persönlichen Fassung bereits des vorweltlichen Logos, wenn wir, sage ich, diese Neigung, von welcher sich noch bei Philon (§. 454) entweder

keine, oder nur sehr schwache Spuren finden, wesentlich einem Rückschlusse zuschreiben, welchen sie von der Gestalt, in der sie den menschgewordenen Logos zu denken bereits gewohnt und durch die unmittelbaren Jünger des Herrn angeleitet waren, auf die Existenzform des Logos vor der Menschwerdung unwillkührlich zu ziehen sich getrieben fanden. Der Gebrauch des Terminus Person (πρόςωπον) für dieses zweite Glied der Wesenseinheit, wie für die zwei andern, ist ursprünglich weder der Grund, noch die Folge dieser Neigung; denn seine Bedeutung ist von vorn herein (§. 402) eine wesentlich andere. Allerdings aber lieh derselbe sich im weiteren Verlaufe der Entwickelung sehr bequem zum Ausdruck für das Ergebniss jenes Rückschlusses, und so musste er nun auch seinerseits dienen, in der Meinung von dessen Richtigkeit zu bestärken. Er wäre, nach seiner Beanstandung durch die orthodoxe griechische Kirche, welche noch einige Zeit hindurch seinen sabellianischen Ursprung nicht vergessen konnte, sicherlich nicht durch die lateinische adoptirt worden, nachdem Tertullian (*c. Prax.* 7) und Hippolytus (in seinem Streit mit Noëtus) mit einem noch ganz unmissverständlichen Gebrauche dieses Wortes vorangegangen waren, wenn nicht die Bequemlichkeit, durch ihn über die Schwierigkeiten einer durch den Begriff der Sache keineswegs hinreichend gerechtfertigten Rückübertragung der Attribute des menschgewordenen Sohnes auf den vormenschlichen hinwegzukommen, ihn empfohlen hätte. Aehnlich verhält es sich mit dem griechischen Worte ὑπόστασις. Auch dieses war zuerst von Origenes und war selbst noch von Athanasius in ganz unpräjudicirlicher Weise gebraucht worden. Aber es würde schwerlich seit Basilius und Gregor von Nyssa zum Kunstausdruck für die drei Glieder des Trinitätsbegriffs erhoben worden sein, wenn nicht der seit dem vierten Jahrhundert eingenommene christologische Standpunct ein Interesse mit sich gebracht hätte, in das vorcreatürliche Subject der Menschwerdung die Vorstellung einer selbstständigen Existenzweise, der Gottheit des Vaters gegenüber, hineinzutragen, welche von dem Standpuncte einer immanenten Entwickelung des Trinitätsbegriffs sich nimmermehr als Forderung für den Logosbegriff und für den Begriff des h. Geistes ergeben haben würde.

805. Wie empfindlich aber auch schon zu früher Zeit getrübt durch die übereilte, wissenschaftlich unvermittelte Ineinssetzung der Begriffe des vorcreatürlichen Logos und des in Christus Mensch gewordenen Gottessohnes, so hat doch die kirchliche Gotteslehre durch alle Zeiten ihrer Entwickelung hindurch eine Lehrbestimmung festgehalten, durch welche die Möglichkeit für sie bewahrt wird, bei weiter gereifter Einsicht, bei endlich erfolgter Ergänzung und Vervollständigung ihrer wissenschaftlichen Prämissen die Folgen jener Uebereilung von sich abzuwenden und die von vorn herein in ihrer Glau-

bensanschauung enthaltene Unterscheidung des idealen Momentes in dem Begriffe der Sohnmenschheit von dem historisch realen wiederherzustellen. Solche Lehrbestimmung nämlich ist enthalten in dem nie von ihr verleugneten Dogma der Unveränderlichkeit, der Unwandelbarkeit Gottes (Jak. 1, 17. 1 Petr. 1, 23. 25), — in dem zu wiederholten Malen von ihr erhobenen Widerspruche gegen die Meinung, als sei durch die Einsenkung des göttlichen Sohnes in das Fleisch, durch die Annahme der irdischen, der fleischlichen Menschennatur, irgend welche Verkürzung der ewigen Attribute dieses Sohnes, irgend welche Verwandelung seiner Natur in die von ihm angenommene Natur eines leidensfähigen, sterblichen Menschen, oder irgend welche in eine Verkürzung der einen oder der andern einschlagende Vermischung und Vermengung ihrer Eigenschaften, auch nur für den kurzen Zeitpunct seines Wandelns im Fleische vorgegangen. Wie durch solchen Widerspruch die Kirche alle jene Theorien älterer und neuerer Zeit zum Voraus abgewiesen hat, die, in Folge des missverstandenen Begriffs der Persönlichkeit des Sohnes, das vom Apostel ausgesprochene Wort „Entleerung" (*κένωσις*, Phil. 2, 7) auf eine vermeintliche Entäusserung göttlicher Eigenschaften haben deuten wollen: so hat sie eben damit die Berechtigung, die Nothwendigkeit immer zu erneuernder Versuche anerkannt, den Gegensatz der Momente, welche in ihr selbst sich unvermittelt gegenüberstehen, durch wissenschaftliche Vermittelung auszugleichen.

Unter den s. g. Häresien jener Uebergangszeit, als, nach Ueberwindung der eigentlichen Ur- und Grundhäresis, des Gnosticismus, die durch den Gegensatz gegen diesen (§. 195 f.) zum vollen Bewusstsein ihrer selbst erstarkte katholische Kirche sich ihre Dreieinigkeitslehre auszubilden im Begriffe war, ist bekanntlich eine von den kirchlichen Ketzerrichtern mit dem Namen des Patripassianismus bezeichnet worden. Wir überlassen es der näher eingehenden historischen Forschung, zu entscheiden, was es mit der Denkweise von Männern, wie Praxeas, Noëtus, Beron, eigentlich für eine Bewandtniss habe, und ob dieselbe in der That von der damals geltenden, noch nicht trinitarisch fixirten Kirchenlehre so weit abgewichen sind, wie die Gegner sie dessen beschuldigen. Von Interesse für die Entwickelung der Kirchenlehre sind die Meinungen dieser sogenannten Häretiker oder ist der Ausdruck ihrer Meinungen hauptsächlich dadurch geworden, dass einige bedeutende Männer unter diesen Gegnern, so namentlich Tertullian und Hippolytus, davon Veranlassung nahmen, in bestimmteren und unzweideutigeren Ausdrücken den Gegensatz zu betonen, in welchem sich der richtig aufgefasste Begriff der Menschwerdung gegen jede solche Deutung befin-

det, welche der Consequenz Raum giebt, als sei von den Leidenszuständen des menschgewordenen Gottessohnes, des geschichtlichen Trägers der vollendeten Sohnmenschheit, irgendwie die Gottheit selbst, die vorweltliche dreieinige Gottheit mitbetroffen. Dies nämlich ist der offenbare Sinn der Polemik sowohl des Tertullian (vergl. bes. *c. Prax. c.* 27. 29), als auch des Hippolytus. Sie Beide bestreiten, indem sie die Voraussetzung von einer Mitleidenheit des „Vaters" bekämpfen, zugleich auch diese, als sei der vorweltliche Logos als solcher das Subject dieses Leidens. Sie betonen den Begriff des Sohnes (ein Ausdruck, dessen sie sich nur für den *λόγος προφορικός* bedienen, nicht für den *λόγος ἐνδιάθετος*, so wie auch nicht für den „Geist"), sie betonen die Unterscheidung dieses Sohnes als *persona*, als *πρόςωπον*, von der Person des Vaters nur in sofern, als sie ihn, ganz im Sinne der alttestamentlichen und der jüdisch-alexandrinischen Anschauung, für das unentbehrliche Mittelglied erkennen, um die Vereinigung, die Durchdringung einer leidensfähigen menschlichen Persönlichkeit mit dem Wesen der Gottheit, unbeschadet der Unwandelbarkeit solches Wesens, begreiflich zu machen. — In weit anstössigerer Weise, als aller Wahrscheinlichkeit nach jene s. g. Patripassianer des zweiten und dritten, haben später die monophysitischen „Theopaschiten" des sechsten Jahrhunderts ihre rohe, dem ächten Geiste der Kirchenlehre durchaus widerstrebende Formel: „einer aus der Dreieinigkeit habe gelitten und sei gekreuzigt", der Kirchenlehre aufdringen wollen, und durch die trinitarischen Formeln, welche gegen den als häretisch bezeichneten „Patripassianismus" hinreichenden Schutz zu gewähren schienen, sicher gemacht, hat man ihnen damals nur einen getheilten Widerstand entgegengesetzt; auch selbst noch spätere katholische Kirchenlehrer fahren fort, sich ihrer anzunehmen (s. *Petav. Theolog. dogmat. de Incarnat. V,* 2 *s.*). Dennoch kann über die wahre Meinung der Kirche, wenigstens seit der Bestimmung der Synode von Chalkedon, kein Zweifel sein. Wenn irgend durch die übereinstimmende Lehre aller kirchlichen Jahrhunderte eine Meinung als unkirchlich und widerkirchlich bezeichnet ist, so ist es diese, dass in der Gottheit oder in einer ihrer „Personen" auch nur für einen Augenblick eine Verkürzung der einen oder der andern ihrer Eigenschaften, eine Sistirung der Wirksamkeit dieser Eigenschaften, habe statt finden können. (*Non ita sentiendum est, quod omnis divinitatis ejus majestas intra brevissimi corporis claustra conclusa est, ita ut omne verbum Dei et sapientia ejus ac substantialis veritas ac vita vel a patre divulsa sit, vel intra corporis ejus coërcita et conscripta brevitatem, nec usquam praeterea putetur operata. Orig. de Princ. IV,* 30.) Der Satz des Ambrosius (*de Fid. c. Arian.* 8): *Filius Dei, cum hominem induit, non statum vertit, non ordinem perdidit, non substantiam immutavit, sed illuvias ejusdem corporis aeterno claritatis suae lumine illustravit, ut ad nos, per tramitem corporis ejus, lux Sp. S. et aeternae vitae gratia redundaret*: dieser Satz ist, so wie der entsprechende des alexandrinischen Clemens, dass Christus leidens-

fähig ist nicht an sich, sondern nur *κατ᾽ οἰκονομιαν*, und wie die Worte: *divina non minuens* in dem für die Beschlüsse des chalkedonischen Concils maassgebenden Briefe des römischen Bischofs Leo an Flavian, für die gesammte nachfolgende Entwickelung der abendländischen Kirchenlehre maassgebend geblieben. Auch in dem Streite, der sich auf Anlass der Abendmahlslehre zwischen Luther und Zwingli über die Frage nach der Allgegenwart des Christusleibes und demzufolge über das Verhältniss der göttlichen und der menschlichen Natur in Christus entsponnen hat: auch in diesem Streite handelte es sich nicht um die Unverkürztheit der Logosattribute durch die Menschwerdung, durch die Einsenkung des göttlichen Sohnes in's Fleisch, in den Schooss der Maria. Darüber waren beide Reformatoren sammt allen ihren Anhängern und Nachfolgern einig; es fiel keinem von ihnen ein, zu bestreiten, dass auch in der Zeit der Empfängniss, der Geburt und der Kindheit des Heilandes, in der Zeit seines Leidens, seines Kreuzestodes und seiner Beilegung im Grabe, der ewige Sohn im Vollgenuss seiner Allmacht und Allwissenheit, seiner Seligkeit und Herrlichkeit, die Functionen der Weltregierung ohne irgend welche Unterbrechung seiner Gemeinschaft mit dem ewigen Vater vollzogen habe. Der Streit betraf nur die Theilhaftigkeit der menschlichen Natur an jenen Attributen der göttlichen; auch diese nämlich hat Luther ganz in demselben idealen Sinne behauptet, in welchem der Apostel Paulus (§. 796 f.) eine Präexistenz auch des Menschen Christus gelehrt hatte. Demzufolge ist der Gegensatz gegen den Theopaschitismus auch in die kirchlichen Bekenntnisse beider Confessionen eingegangen, und es ist ein Schauspiel, bei welchem der Kundige sich kaum eines Lächelns erwehren kann, wenn neuerdings lutherische und reformirte „Kenotiker" um die Wette sich beeifern, ihre zu allen Zeiten von allen Parteien der Kirche als häretisch ausgestossene Lehre für die der einen oder der andern dieser beiden Confessionen entsprechende auszugeben.

Was nun die eben genannte Lehre betrifft, so kann ihr öfters wiederholtes Auftreten in jüngster Zeit und der von so verschiedenen Seiten her immer erneute Versuch ihrer wissenschaftlichen Begründung allerdings als ein in mancher Beziehung bedeutsames Zeichen dieser Zeit betrachtet werden. Sie ist der letzte verzweifelte Versuch, die Annahme zu stützen, „das göttliche Wesen habe" (um mit Schleiermacher zu sprechen), „sofern zur Vereinigung mit dem menschlichen bestimmt, schon von Ewigkeit her in einer gewissen besondern Umschreibung bestanden"; eine Annahme, welche, wie schon der oben genannte Theolog vor Auftreten jener Kenotiker der modernen Theologie richtig erkannt hat, „nur verleiten kann, sich das göttliche Wesen in dieser Vereinigung anders, und dann auch gewiss verringert und auf gewisse Weise untergeordnet zu denken, als es an und für sich gedacht werden soll". (Schleierm. WW. zur Theologie, II, S. 521.) Man darf mit Bestimmtheit annehmen, dass die Theologen der alten Kirche, je entschiedener und energischer sie mit kräftiger Kundgebung

einer eigenen Ueberzeugung die der neuerdings so genannten Kenosis entgegengesetzte Lehre vertraten, gleichviel, welcher dogmatischen Terminologie sie sich dabei bedienen mochten, um so weiter von jener „besondern Umschreibung" der vorcreatürlichen Persönlichkeit des Logos entfernt geblieben sind. Nur der verhärtete Dogmatismus eines gedankenlosen formalistischen Glaubens hat von je über den Anstoss, dass ein mit besonderem Selbstbewusstsein in fest umschriebener Ichheit existirender Gott, ohne wirkliche Wesensverwandlung, ohne eine wenigstens zeitwierige Suspension der Eigenschaften, die ihn zum Gotte machen, zu einem Menschen werden soll, sich hinwegsetzen können. Ein solcher war z. B. der Glaube Luther's so wenig, wie der Glaube Zwingli's es war. Beide grosse Männer, so wie ihre Vorgänger im kirchlichen Alterthum, wussten sehr wohl, was sie thaten, wenn sie sich der Meinung widersetzten, „dass Gottes Sohn, als er in seiner Mutter Leib Mensch ward, sei vom Himmel gekommen und habe seine Stätte ledig gelassen" (*οὐκ ἔξεδρος γίνεται οὐδὲ καταλείπει τὴν ἑαυτοῦ ἕδραν, ὥς τινα μὲν τόπον κενὸν αὐτοῦ εἶναι, ἕτερον δὲ πλήρη* — so hatte schon Origenes gesagt; desgleichen Athanasius: *οὐδὲ γάρ, ἐπειδὴ γέγονεν ἄνθρωπος, πέπαυται εἶναι θεός*, und Augustinus: *non sic accepit formam servi, ut amitteret formam Dei*). Denn sie hatten keinen Dreieinigkeitsbegriff zu vertreten, welcher dem ewigen Sohne eine andere Stätte im Himmel, als dem Vater, angewiesen hätte; ein Anderes durften allerdings, und nicht ohne guten Grund, Zwingli und Calvin von dem fleischgewordenen Sohne, von dem Menschen Jesus von Nazareth behaupten. Die moderne Kenotik aber, mehr an die aus mangelhafter Durchbildung des Lehrbegriffs stammenden Worte, als an den aus ihrer Entwicklungsgeschichte urkundlich sich ergebenden Sinn des alten Dreieinigkeitsdogma sich haltend, sie hat es, um gegen diese Worte nicht anzustossen, für das Rathsamere erachtet, die von der Kirche aller Zeiten so eifersüchtig bewachte Idee der Erhabenheit des Göttlichen über allen Wandel und Wechsel des Creatürlichen daranzugeben. Es liegt ohne Zweifel eine anerkennenswerthe Kühnheit in ihrem Entschlusse, mit der Leidensfähigkeit des Göttlichen, mit der wirklichen, im Leiden wie im Thun, im Negativen wie im Positiven sich allseitig bewährenden Menschheit des Heilandes in vollerem Sinne Ernst zu machen, als die bisherige Kirchenlehre solches gethan. Nur hat sie nicht bedacht, dass ihr gerade dies nimmermehr gelingen kann, so lange ihr der Mensch in Christus für einen verwandelten Gott oder für eine mit einem verwandelten Gott auf unbegreifliche Weise in Eins zusammengeschmolzene Persönlichkeit gilt. Hat Christus den Kreuzestod erlitten in dem zwar auf kurze Zeit, — so lautet bekanntlich die Theorie der Kenotiker, — durch seine Menschwerdung verloren gegangenen, aber durch seinen Entschluss zum stellvertretenden Leiden wiedergewonnenen Bewusstsein seiner in ein- für allemal abgegrenzter Ichheit von Ewigkeit her umschriebenen Logosnatur: so hat er ihn nicht als Mensch erlitten. Das ist das Dilemma, von welchem die

kenotische Theorie ganz eben so, wie die kirchlich orthodoxe, getroffen wird; und doch liegt, so viel sich absehen lässt, nur in der lebendigen menschlichen Wirklichkeit des Leidens das ethische Interesse, welches zu jener Theorie das Motiv hat abgeben können.

806. Nur als fest umschriebener Ausdruck des Bewusstseins, eines mit der Existenz der Kirche selbst auf das Engste verwachsenen, in den Kämpfen, welche sie über den Inhalt dieser Fragen zu bestehen hatte, mehr und mehr abgeklärten und befestigten Bewusstseins über das Problem, welches durch die unter einander streitenden Prämissen ihres Lehrbegriffs ihr gestellt ist, — nur als Ausdruck solches Bewusstseins, nicht als wirkliche Lösung des vom Standpuncte dieser Prämissen ein- für allemal unlösbaren Problemes sind die Sätze anzusehen, welche über die Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur in der Person des Mensch gewordenen Gottessohnes und über die wechselseitige Mittheilung der Eigengenschaften dieser zwei Naturen die Kirchenlehre aufgestellt und, wenigstens zum Theil, ihren öffentlichen Glaubensbekenntnissen einverleibt hat. Auch die philosophische Glaubenslehre erkennt in diesen Sätzen, erkennt in der Aussage, dass „ohne Wandel und ohne Vermischung, und doch unscheidbar, unzertrennlich, in vollkommen stetiger Weise die Naturen der Gottheit und der Menschheit sich vereiniget und, ohne Verkürzung der einen oder der andern dieser Naturen, ihre Eigenthümlichkeiten unter einander ausgetauscht haben", — sie erkennt, sagen wir, darin mit fester Hand die Grenzen gezogen, innerhalb deren sie, auf Grund der in Christus erfolgten Gottesoffenbarung, den Grundbegriff derselben, die Idee der Sohnmenschheit, aufzusuchen und zu einem Inhalte wissenschaftlicher Erkenntniss durchzubilden hat. Aber sie erkennt zugleich, dass sie, um dieser Aufgabe zu genügen, die Schranken der bisherigen Kirchenlehre zu durchbrechen hat. Denn nur in dem richtiger und vollständiger, als bisher, aus seinen wahren Voraussetzungen, den speculativen sowohl, als auch den religiös-empirischen, entwickelten Begriffe der göttlichen Dreieinigkeit kann und wird es ihr gelingen, den auch der Kirchenlehre zwar nicht ursprünglich fremden, aber von ihr verloren gegebenen wissenschaftlichen Anknüpfpunct für den Begriff der Menschwerdung wieder aufzufinden.

Der dogmatische Streit über das Verhältniss der zwei Naturen in Christus tritt ausdrücklich und öffentlich, als Angelegenheit der Kirche

in der Geschichte derselben nicht eher hervor, als nachdem durch die nicänische und constantinopolitanische Synode die Trinitätslehre einen vorläufigen Abschluss erhalten hatte. Nicht als wäre der Gehalt dieser Frage den früheren Kirchenlehrern fremd geblieben; im Gegentheil, man wird nicht irren, wenn man denselben im Ganzen ein innigeres und geistvolleres Verständniss der Anschauungen zuschreibt, um deren wissenschaftliche Vermittelung es sich in diesem Streite handelt, als den Urhebern der dogmatischen Formeln, durch welche im fünften Jahrhundert die orthodoxe Kirchenlehre festgestellt worden ist. So finden wir namentlich in den Schriften des Origenes kaum einen nicht nur der Puncte unberührt, welche in so geräuschvoller und schweres Aergerniss gebender Weise zwischen den Parteien in jenem Kirchenstreite verhandelt wurden, sondern auch solcher, für welche der Sinn jener Parteimänner verschlossen blieb und welche einer Erledigung von einem ganz andern Standpuncte speculativer Einsicht noch bis auf diese Stunde entgegenharren. In der That stand jener grosse Kirchenlehrer noch ganz im Mittelpuncte der Einsicht, welche in den trinitarischen Formeln des vierten Jahrhunderts abhanden kam, und um deren Wiedergewinnung es sich uns im Gegenwärtigen handelt. Wenn es dennoch auch bei ihm nicht zu einer auch für uns noch giltigen Entscheidung der Hauptfrage gekommen ist: so trägt davon die Schuld, neben seinem unklaren Verhältnisse zum Schriftbuchstaben, über welchen er da, wo seine Einsicht es forderte, nur durch allegorische Auslegung hinwegzukommen wusste, ganz wesentlich auch der Umstand, dass er durch ein sonderbares Verhängniss als Hauptorgan seiner sonst so gründlichen speculativen Bildung statt der aristotelischen die platonische Philosophie ergriffen hatte. Hätte er, bei dem grossen Vortheil, den ihm sein noch frischerer, innerlich lebendigerer Glaube, und, im Elemente dieses Glaubens, seine hohe Geistesfreiheit, die Ungebundenheit seiner Intelligenz durch alles dogmatische Formelwesen des nachfolgenden Kirchenthums über alle Späteren sicherte, die Bildung der philosophischen Schule des Mittelalters besessen, zu der in der Lehre des Aristoteles alle wesentliche Prämissen gegeben waren: so ist kaum zu zweifeln, dass er über den Standpunct theologischer Erkenntniss, welcher nach ihm in den trinitarischen und christologischen Formeln des vierten und fünften Jahrhunderts fixirt ward, auch wissenschaftlich schon einen bedeutenden Schritt würde hinaus gethan haben. Er würde dann nicht etwa zu den Consequenzen des Arianismus fortgegangen sein; denn was man von einem angeblichen Einflusse des Aristoteles auf diese Häresis hat bemerken wollen, das bezieht sich nur auf formale Einwirkungen der Kategorienlehre; der eigentliche Kern der aristotelischen Philosophie blieb sowohl dem Arius selbst, als auch denjenigen seiner Nachfolger, auf welche sich jene Bemerkungen zunächst beziehen, völlig fremd. Er würde vielmehr zuvörderst in das Verhältniss des vorcreatürlichen Logos zum Vater den helleren Blick gethan haben, der ihn vor dem Missgriff sicher stellte, schon in den Begriff

des „Vaters“ jene Fülle einer überschwänglichen Realität einzuschliessen, die in dem Logos immer nur unvollständig zur Bethätigung kommt. Er würde ferner auch vor jenen Irrgängen seiner Präexistenztheorie bewahrt geblieben sein, welche ihm die Nöthigung auferlegten, den Lebenspunct für die Einigung der göttlichen Natur mit der menschlichen aus dem Diesseits in das Jenseits hinüberzuverlegen, und ihn nicht zu der seinen sonstigen Anschauungen so nahe liegenden Einsicht in die Stetigkeit des Processes dieser Einigung, der in der geschichtlichen Person des „Gottmenschen“ (— bekanntlich ein von Origenes selbst zuerst gebrauchter Ausdruck) eben nur seinen Gipfelpunct erreicht, gelangen liessen. Denn was schon in dem Streite zwischen Arius und Athanasius auf eine für die ganze nachfolgende Entwickelung der Kirchenlehre verhängnissvolle Weise in den Hintergrund gedrängt worden ist: die Erkenntniss, dass das Mysterium der Menschwerdung in allen durch den Glauben des Heiles Theilhaftigen wesentlich dasselbe ist, wie in dem Einen, dem die Fülle der Gottheit leibhaftig inwohnt: diese Erkenntniss ist im Geiste des Origenes noch vollkommen lebendig. Sie ist maassgebend für alle seine christologischen Anschauungen; sie hat dieselben bewahrt vor der scholastischen Dürre, welche der Bann der Formel über die gesammte spätere Kirchenlehre gebracht hat, sofern dieselbe nicht durch einen Hauch der Mystik, in welche sich jene Erkenntniss geflüchtet hat, erfrischt und wohlthätig belebt wird.

Die Arianische Häresis, wenn auch von der Kirche verworfen, hat dennoch auf die Gestaltung der kirchlichen Lehre eine Nachwirkung geübt, welche noch bis auf den heutigen Tag nicht überwunden ist. Denn während noch bei Athanasius Aussprüche der Art in Menge vorkommen, wie: *αὐτὸς ἐνανθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν*, wie: *κατὰ τὴν συγγένειαν τῆς σαρκὸς συνήφθημεν καὶ ἡμεῖς τῷ λόγῳ* u. s. w.: so war es Arius, welcher zuerst mit vollkommen selbstbewusster, unzweideutiger Entschiedenheit von dem vorcreatürlichen Sohne die Ansicht aufgestellt hat, von der wir oben bemerken mussten, dass sie sich seitdem in die Ausdrücke *ὑπόστασις* und *persona* hineingelegt hat. Es war vom Standpuncte dieser Ansicht folgerecht, nicht nur, dass Arius und seine Anhänger den Sohn in ein strenges Abhängigkeitsverhältniss zum Vater stellten und ihm die gleiche Ewigkeit mit dem Vater absprachen, sondern auch, dass sie nichts wissen wollten von einer besondern menschlichen Seele in dem fleischgewordenen Sohne. Die athanasische Lehre würde sich, bei dem engen Anschluss an das Bibelwort, dessen sich die arianische in alle Wege rühmen konnte (vergl. Neander K. G. II, S. 903), in entschiedenem Nachtheil gegen den Arianismus befunden haben, wenn sie von vorn herein jene Ansicht von der in selbsbewusster geistiger Substantialität geschlossenen Persönlichkeit des vorcreatürlichen Sohnes hätte acceptiren wollen. Die Anklage des Polytheismus, die bekanntlich auch gegen Arius nicht ausblieb, würde gegen sie mit noch unzweifelhafterem Rechte erhoben worden sein.

Aber dies ist bei Athanasius und auch selbst noch bei den in seinen Fusstapfen einherwandelnden kappadocischen Kirchenlehrern keineswegs der Fall. Die wahre Einheit Gottes wird von diesen allen noch keineswegs der Unterscheidung der Hypostasen zum Opfer gebracht, und eben so wenig die Sohnschaft, die Vergottung der Wiedergeborenen, der Gottheit des historischen Christus. (*Υἱοποίησε καὶ ἐθεοποίησε τοὺς ἀνθρώπους, γενόμενος αὐτὸς ἄνθρωπος. Athanas. c. Ar.* I, 38.) Die Lehre des Athanasius, die Lehre der gesammten orthodoxen Kirche des vierten Jahrhunderts bleibt noch immer die Trägerin einer lebendigen Einsicht in die Bedeutung des Trinitätsbegriffs, welche ihr die entschiedene speculative Ueberlegenheit über den Arianismus sicherte. Aber ein Moment war allerdings in sie eingegangen, welches für ihre weitere Entwickelung verhängnissvoll werden musste: die Neigung, den Begriff des *πλήρωμα τῆς θεότητος* schon vollständig in die Person des Vaters zu setzen; was in der Lehre der Apostel, wo das Wort „Vater“ noch die ganze Gottheit bezeichnete, in der Ordnung war, jetzt aber, bei der veränderten Bedeutung dieses Wortes, bei seiner ausdrücklichen Beziehung auf den Gegensatz eines vorcreatürlichen Sohnes, nicht mehr ohne eine einschränkende Erklärung behauptet werden durfte. Dadurch ist es geschehen, dass die Behauptung der „Wesensgleichheit“ (*ὁμοουσία*) des Sohnes mit dem Vater, die ursprünglich gewiss nur im Sinne des strengsten Monotheismus gemeint war, im weiteren Verlaufe der Entwickelung des Lehrbegriffs immer mehr die Bedeutung gewinnen musste, welche dieses Schlagwort der athanasischen Lehre zu einem anstössigen selbst für einen Luther gemacht hat: die Bedeutung einer einfachen Wiederholung alles dessen, was von vorn herein in der Person des Vaters gesetzt ist, in der Person des Sohnes. (Dass noch auf der nicänischen Synode dies die Meinung wenigstens ihrer intelligenteren Glieder n i c h t gewesen ist: das geht u. a. deutlich aus der Notiz über die Wendung hervor, wodurch der Beschluss dieser Synode dem Kaiser Constantin annehmlich gemacht worden ist; vergl. §. 436.) Die weitere Folge, bei Uebertragung der trinitarischen Voraussetzungen auf den Begriff der Menschwerdung des Sohnes, war nun eben die in dem Texte unsers Paragraphen bezeichnete: dass die richtigen, der arianischen Irrlehre eben so, wie dem vorarianischen Doketismus gegenüberzustellenden Ansichten über die Bedeutung dieser Menschwerdung nur in ganz unvermittelter Weise, als unerwiesene, ja unerweisliche, weil in der That jenen Voraussetzungen widersprechende Assertionen dem trinitarischen Gottesbegriffe gegenübergestellt, nur äusserlich und mechanisch, nicht organisch, ihm gegenübergestellt werden konnten. Hatte die katholische Lehre, trotz ihres Gegensatzes zum Arianismus, doch durch den Arianismus sich verleiten lassen, von dem vorcreatürlichen Logos in Ausdrücken zu sprechen, welche für sie selbst die Vorstellung begünstigen mussten, als solle, statt das Ich des Logos mit dem Ich des Vaters in unmittelbare Einheit zu setzen, vielmehr dem Logos eine abgesonderte, aber dem Ich des Vaters wesensgleiche,

mit ihm gleich ewige Ichheit zugesprochen werden: so musste sie nun auch der Versuchung nachgeben, die Ichheit des menschgewordenen Sohnes, der richtigern Einsicht des Origenes und auch noch des Athanasius zuwider, als mit der Ichheit des vorcreatürlichen Logos unmittelbar eine und dieselbe zu setzen. — Daher schon bei Apollinaris, dem Ersten, durch welchen die Frage nach dem Verhältniss der zwei in Christus geeinigten Naturen auf den Boden des Dogmatismus versetzt worden ist, welchen sie seitdem innerhalb der orthodoxen Kirchenlehre nicht wieder verlassen hat, die völlige Ausschliessung der „Kinder“ oder „Söhne“ Gottes neben dem historischen Christus von jenem unmittelbaren Antheil an dem Processe der Menschwerdung, welchen die älteren Kirchenlehrer durch ihren Begriff von der Immanenz der göttlichen Sophia ihnen zugesprochen hatten. (*Ἐὰν γὰρ Σοφία ἐμπιστευθῇ εἶναι ὁ Κύριος, ἡ ἐν πᾶσι δηλαδῆ δεχομένοις τὴν χάριν, οὐκέτι ἐπιδημίαν θεοῦ τὴν Χριστοῦ παρουσίαν ὁμολογήσομεν* — Worte des Apollinaris bei Gregor von Nyssa). Daher zugleich die mit dem geschichtlichen Namen des Apollinaris noch mehr verwachsene häretische Behauptung: dass in Christus der Gottessohn zwar einen irdischen Leib, eine irdische Seele, aber nicht auch eine menschliche Vernunft, eine menschliche Ichheit angenommen habe. Ihm gegenüber war die Glaubensanschauung des Athanasius zwar noch mächtig genug, den Begriff der vollen Menschheit des historischen Christus durchzusetzen, aber sie hatte, abgenutzt wie sie es war in dem Kampfe gegen den Arianismus, nicht mehr die Kraft, auch die Bedingung wissenschaftlicher Einsicht in die Möglichkeit einer solchen Vereinigung der zwei Naturen, den Begriff des Antheils, welcher an dieser Vereinigung der im Glauben wiedergeborenen Menschheit vor und nach dem historischen Christus zukommt, festzuhalten und für die weitere Ausbildung des Lehrbegriffs zu verwerthen. Der Gegensatz des *κατὰ χάριν* zu dem *κατὰ φύσιν*, zuerst durch Apollinaris fixirt, ward seit ihm zu einem stehenden in der kirchlichen Theologie, wie sehr sich auch noch längere Zeit hindurch die bessere Einsicht gegen dieses Auseinanderreissen des in Wahrheit Zusammengehörigen sträubte. Als zuerst Gregor von Nazianz (er jedoch noch ohne ausdrücklichen Gebrauch des Wortes Person) den nachher zur kirchlichen Formel gewordenen Satz aussprach: zwei Naturen, vereinigt in dem Einen Subjecte des Sohnes: da war, bei aller Verschiedenheit des Sinnes und der Ausdrucksweise der neben ihm als orthodox geltenden Lehrer, doch die allgemeine Richtung der Kirchenlehre schon entschieden, welche als den wirklichen Vereinigungspunct nicht die in fortwährendem Werden begriffene, sondern allein die auf ihrem Höhepunct, dem Ich des historischen Christus fixirte Persönlichkeit des Sohnmenschen gelten lässt.

In dem schon vor ihnen entschiedenen Siege dieser Richtung also müssen wir den Grund erblicken, welcher die Dogmenkämpfe des fünften Jahrhunderts als ein so unerquickliches, an ächt religiösem eben so, wie an speculativem Gehalte tief hinter den vorangehenden Glaubenskämpfen

zurückbleibendes Schauspiel erscheinen lässt. Immerhin zwar darf es als ein Gewinn betrachtet werden, dass es der Kirchenlehre gelang, zwischen den Anschauungsweisen der antiochenischen und der alexandrinischen Schule, zwischen der Lehrweise eines Nestorius und eines Eutyches eine mittlere Stellung einzuhalten und sie, auf den Vorgang des römischen Bischofs Leo in seinem Briefe an Flavianus, durch die künstlich abgewogenen Formeln der chalkedonischen Synode zu befestigen. Es war in diesen Formeln wenigstens das *caput mortuum* der lebendigen Einsicht bewahrt, deren nie ganz aus dem Bewusstsein der kirchlichen Theologie verdrängte Forderung dieselbe nicht dazu kommen liess, sich bei dem einen oder dem andern dieser, aus der scheinbaren Ueberwindung immer wieder in neuen Formen auftauchenden Gegensätze zu beruhigen. Aber die lebendige Einsicht selbst schwand genau in dem Maasse, in welchem die Frage nach der Vereinigung der Naturen in Christus abgetrennt ward von der Frage nach der Theilnahme der übrigen Menschheit an der mit ihrer Natur vereinigten Gottesnatur. An ihre Stelle trat die dem ursprünglichen Sinne des Begriffs der Menschwerdung oder der Sohnmenschheit schnurstracks zuwiderlaufende, aber den jetzt angenommenen Prämissen allein mit logischer Consequenz entsprechende Vorstellung von der Unpersönlichkeit (ἀνυποστασία) der menschlichen Natur in Christus. Bereits von Augustinus in völlig unzweideutiger Weise ausgesprochen (— *Deus Verbum non accepit personam hominis, sed naturam, et in aeternam personam divinitatis accepit temporalem substantiam carnis;* doch gehen dort noch Sätze nebenher, wie: *Persona Christi est mixtura Dei et hominis*), ist diese Vorstellung für die gesammte Christologie des Mittelalters überall da, wo dieselbe sich eines schulmässig präcisirten Ausdrucks befleissigt, recht eigentlich das maassgebende Princip geblieben; wenn auch der Ausdruck nicht überall so grell ausfiel, wie in den von Dorner (Entwickelungsgeschichte u. s. w. II, S. 327 f.) angeführten Worten des Diakonus Paschasius, des Alcuin und des Papstes Innocenz. Sie ist, wenn man aufrichtig sein will, das letzte Wort geblieben für die gesammte Christologie der Kirchenlehre, sofern dieselbe sich begründet auf die Voraussetzung der gesonderten Persönlichkeit des göttlichen Sohnes schon vor seiner Menschwerdung, seiner Persönlichkeit in dem Sinne, wie wir das Wort Person bereits seit Boëthius wiederholt definirt finden von den rechtgläubigen Kirchenlehrern. *Persona*, nach Martin Chemnitz, *quidquam singulare, quod totam quidem et perfectam eiusdem speciei substantiam habet, sed characteristica quadam et personali proprietate determinatum s. limitatum atque ita a reliquis eiusdem naturae individuis non essentia, sed numero discretum, per se subsistit.*

Der Ausdruck *communicatio idiomatum*, im Mittelalter nur vorübergehend und gelegentlich gebraucht, wie im Alterthum der morgenländischen Kirche die Ausdrücke ἀντίδοσις und περιχώρησις, hat Wichtigkeit gewonnen durch den Nachdruck, welchen in wiederholten

Auslassungen Luther darauf legte. Der Sinn, in welchem er dies Wort betont, ist wesentlich kein anderer, als der Sinn, in welchem er sich zur Lehre der Kirche von der Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur in der Person des Gottmenschen bekennt. Denn zwischen Natur und Eigenschaften der Natur kennt Luther in alle Wege keinen realen Unterschied, so wenig, wie zwischen Substanz und Accidenzen der Substanz (WW. XVII, S. 619 f.). Der Sinn dieses Bekenntnisses und dem entsprechend allerdings auch der Sinn jener Formel ist nun zwar bei ihm ohne Zweifel ein ungleich lebendigerer, als er es in der scholastischen Dogmatik vor ihm und nach ihm war. Allein daraus darf man nicht den Schluss ziehen, wie Dorner ihn in seinem geschichtlich-christologischen Werke hat ziehen wollen, als sei der Standpunct der Christologie in Bezug auf die allgemeine speculative Grundansicht bei Luther ein anderer, als in der Kirchenlehre vor ihm. Es ist wahr, er betont die Menschheit des Heilandes in ganz anderer Weise, als vielleicht irgend einer seiner Vorgänger; aber es ist eben so wahr, dass nichts destoweniger auch ihm diese Menschheit, nicht anders, wie jenen seinen Vorgängern, ein für sich Unpersönliches bleibt. Was Luthern von seinen Vorgängern unterscheidet, das ist wesentlich nur der allerdings sehr charakteristische Umstand, der ihn vor allen Späteren den Kirchenlehrern der ersten Jahrhunderte und noch mehr den deutschen Mystikern näher bringt. Er bleibt, so oft er auf die Durchdringung der Menschheit und der Gottheit, der menschlichen und der göttlichen Eigenschaften in Christus zu sprechen kommt, nicht bei der Betrachtung des in dem historischen Christus Geschehenen stehen, sondern er macht von dem Begriffe solcher Durchdringung sofort die vollste und rückhaltloseste Anwendung auf alle gläubigen, im Glauben wiedergeborenen Menschenkinder. „Auf der Jakobsleiter", so schrieb ich, mit Hinweisung auf eine der Hauptstellen in Luthers Schriften über diesen Gegenstand, auf die Auslegung von Gen. 28, 12 f.: „auf der Jakobsleiter, die nach Luther ein Bild für die *communicatio idiomatum* ist, steigen mit Christus auch die Gläubigen zu Gott hinauf und steigt Gott zu ihnen herab; die Eigenschaften Gottes werden, wie dem historischen Christus, so auch den Gläubigen einverleibt, und umgekehrt, die Eigensshaften der Menschheit, nicht blos die individuellen des historischen Christus, sondern die allgemeinen der im Glauben wiedergeborenen Menschheit als solcher, werden der Gottheit einverleibt, sie gelten fortan als ein Innergöttliches, nicht als ein Aussergöttliches." („Dieses ist die grosse und unaussprechliche Herrlichkeit des menschlichen Geschlechtes, die Niemand ausreden kann, dass Gott durch diese wunderbarliche Vereinigung die menschliche Natur mit ihm selbst verbunden hat. Diese Lust wird eine Freude sein über alle Freude, und wird die ewige Seligkeit sein, wenn wir daselbst wahrhaftig unser Fleisch anschauen werden, welches uns allenthalben gleich ist, und zugleich am höchsten und untersten Orte ist." — — — „Gleichwie es S. Johannes sehr fein zusammensetzt, da

Christus sagt: Ich bin im Vater, und der Vater ist in mir, das ist das erste; das andere ist, dass er sagt: Ihr in mir, und ich in euch. Dieses ist die Leiter nach der *allegoria* oder heimlichen Deutung, die *allegoria* aber soll dazu dienen, dass sie den Glauben stärke: so werden wir nun durch den Glauben hingerissen und werden dadurch mit Christo Ein Fleisch, gleichwie er sagt: Auf dass sie alle Eins seien, gleichwie der Vater in mir, und ich in Dir, dass auch sie in uns Eines seien. Also steigen wir auf in ihm und werden durch das Wort und den heiligen Geist hingerissen, und hangen an ihm, dass wir durch den Glauben ein Leib mit ihm seien und er mit uns; er ist das Haupt, wir sind die Glieder." WW. II, S. 570. 572.) Kurz, der eigentlichen, lebendigen Glaubensanschauung Luthers ist nicht blos die Jungfrau Maria, sondern jede gläubige Seele ist ihr (wie dem orientalischen Mönche Maximus, vergl. Neander, K. G. VII, S. 346) eine „Gottesgebärerin". Scheidet man dieses Moment ab von dem Begriffe der *communicatio idiomatum*, wie es die spitzfindige Theorie, zu welcher die lutherische Schuldogmatik diesen Begriff ausgesponnen, davon abgeschieden hat, und lässt man derselben nur die specifisch christologische Bedeutung: so kann dann die von Luther so klar und mächtig gepredigte Vergottung der menschlichen Natur eben so wenig für Ernst genommen werden, wie, abgesehen von der Mystik, die gesammte bisherige Lehre der Kirche damit Ernst zu machen gesonnen war. Das haben unwillkührlich auch die lutherischen Dogmatiker dadurch eingestanden, dass sie in der Eintheilung ihrer *propositiones idiomaticae* dem *genus αὐχηματικόν* nicht, was sie in Luthers ächtem Sinne sehr wohl gekonnt hätten, ein *genus ταπεινωτικόν* zur Seite gehen liessen (— vergl. Strauss, Dogmatik II, S. 134). Die Christusvorstellung Luthers, für sich betrachtet, ausserhalb des Zusammenhanges mit seiner Lehre von der Vergottung der allgemeinen Menschennatur in der „Person" des nicht einmal menschgewordenen, sondern immer neu menschwerdenden Gottessohnes, welche allerdings auch sie in einem wesentlich andern, nur freilich nicht bei Luther selbst zum vollständigen Durchbruch gekommenen, bei seinen Nachfolgern aber vollends ganz wieder verdunkelten Lichte erscheinen lässt, — sie ist eben so wenig frei, wie die seiner Vorgänger und seiner Nachfolger, von dem noch unüberwundenen Elemente des Doketismus, den man heut zu Tage von so manchen Seiten, und fürwahr nicht ohne Berechtigung, an aller kirchlichen Christologie zu rügen pflegt. Sie ist es, wie ich anderwärts gezeigt zu haben glaube, trotz seiner Aufnahme des an sich so richtigen und significanten und auch von ihm selbst so glücklich benutzten und verwertheten Ausdrucks *communicatio idiomatum*, sogar noch weniger, als die Christusvorstellung seiner reformirten Gegner, welche diesen Ausdruck verschmähten.

807. Dass es die göttliche Natur ist, die in dem Processe der Menschwerdung eine Verbindung eingeht mit der menschlichen Natur, so wie umgekehrt, dass die menschliche Natur zugleich die

Gottheit in sich aufnimmt und in die Gottheit aufgenommen wird, um in Gemeinschaft mit der göttlichen Natur die Persönlichkeit des Sohnmenschen zu bilden, — in dieser Wendung der von allen kirchlichen Hauptparteien als rechtgläubig, als katholisch anerkannten Kirchenlehre sind wir durch die Prämissen unserer Trinitätslehre in Stand gesetzt, einen ungleich prägnanteren Sinn zu entdecken, als den durch die formulirten Glaubensbekenntnisse in diese Worte, welche aus der ihnen vorangehenden theologischen Entwickelung auf sie überkommen waren, mit ausdrücklichem Bewusstsein hineingelegten. Wir erinnern zu diesem Behufe zuvörderst an die Bedeutung, welche sich uns, vielgestaltig zwar, aber dennoch mit einheitlicher Bewahrung des Grundgedankens (§. 449), für den Begriff der Natur, der göttlichen auf der einen, der creatürlichen auf der andern Seite ergeben hat (§. 557 f.). Wir erinnern zugleich damit an die auch ihrerseits mehrgestaltige und dennoch zugleich einheitliche Bedeutung des Begriffs der Persönlichkeit, im Zusammenhange sowohl der Gotteslehre (§. 401 f. §. 481), als auch der Lehre von der Menschenschöpfung (§. 655 f. §. 691 ff., bes. §. 704). Hat sich die Bedeutung dieser beiden Begriffe die bisherige Theologie der kirchlichen Schule überall nur unvollständig zum Bewusstsein gebracht, so bildet dieselbe darum doch nicht minder den wahren historischen Hintergrund der Kirchenlehre, und jede Wahrheit, die sich, geschöpft aus ächt theologischer Erkenntnissquelle, mit organischer Folgerichtigkeit an sie, an diese Bedeutung anknüpfen lässt, jede solche Wahrheit werden wir, mit um so besser begründeter Zuversicht, wenn sie mit den Ausdrücken der Kirchenlehre zusammenstimmt, als den ächten authentischen Sinn der richtig verstandenen Kirchenlehre zu bezeichnen uns berechtigt achten dürfen.

808. Demzufolge nun dürfen wir als in alle Wege maassgebend für das wissenschaftliche Verständniss der kirchlichen Formeln von der Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur in der Person des Gottmenschen und von der gegenseitigen Mittheilung oder Durchdringung der Eigenschaften dieser Naturen vor allem Andern die Erkenntniss betrachten, welche wir im ersten Theile unserer Darstellung von der begrifflichen Priorität der Natur in Gott (§. 449) vor dem Willen, dem specifischen Momente der Persönlichkeit (§. 481), desgleichen von der entsprechenden Priorität der ästhetischen Attribute der göttlichen Natur (§. 510 ff.) vor den ethi-

schen Attributen des göttlichen Willens (§. 523 ff.) gewonnen haben Denn was von dem Wesen der Gottheit an und für sich, ganz das Entsprechende wird auch von dem Wesen der in die Welt, in die Menschheit sich hineingebärenden Gottheit gelten müssen. Eine persönliche Offenbarung, eine persönliche Verwirklichung des Göttlichen innerhalb der Menschenwelt ist nur möglich auf Grund und unter Voraussetzung einer Entäusserung der göttlichen Natur an die menschliche Gattungsnatur (§. 703 f.), nur möglich auf Grund und unter Voraussetzung einer zweiseitigen Mittheilung, einer Wechseldurchdringung specifischer Eigenschaften der innergöttlichen Natur mit specifischen Eigenschaften der menschlichen Gattungsnatur. Sie ist bedingt durch solche Vereinigung der Naturen, durch solche Wechseldurchdringung der Eigenschaften dieser beiderseitigen Naturen, aus demselben Grunde, aus welchem auch in dem innern Wesen der Gottheit die Persönlichkeit, die selbstbewusste Willenssubstanz und deren ethische Eigenschaften bedingt sind durch die innergöttliche Natur und deren ästhetische Eigenschaften.

809. Die innergöttliche Natur ist, — so hat die Entwickelung dieses Begriffs inmitten der Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit gezeigt (§. 438 f.), — sie ist nichts Anderes, als der von Ewigkeit zu Ewigkeit im innern Wesen der Gottheit vorgehende Process ihrer Selbstzeugung. Dem entsprechend werden wir unter dem Begriffe einer Vereinigung der göttlichen Natur mit der menschlichen nur verstehen können die Fortführung dieses auch durch die Schöpfung der Welt nicht unterbrochenen Zeugungsprocesses; — solche Fortführung, in Eins gesetzt mit der Fortführung des Schöpfungsprocesses in dem nicht mit seiner Urthat abgeschlossenen, sondern durch alle Zeiten des Bestehens der Menschenwelt fortgehenden Processe der Menschenschöpfung. Die Möglichkeit solcher Ineinssetzung liegt, — dies geht für uns gleichfalls aus frühern Darlegungen hervor, — in dem Begriffe jener Eigenschaft der göttlichen Natur, welche den Process perennirender Selbstzeugung zugleich als einen Process perennirender Aufschliessung nach Aussen, perennirender Erzeugung einer geistigen, für das eigene innere Schauen des göttlichen Gemüthes gegenständlichen, gegenständlich realen Gestaltenwelt erscheinen lässt: in dem Begriffe göttlicher Herrlichkeit (§. 514 f.). In eben diesem Begriffe, in der tiefer wissenschaftlich ergründeten alt- und neutestamentlichen Bedeutung dieses vielumfassenden Begriffs ist uns

demzufolge auch der Aufschluss gegeben über den eigentlichen, allein zutreffenden Sinn des Begriffs einer mit der Vereinigung der beiderseitigen Naturen, welche aber nicht eine blos äusserliche ist oder sein kann, parallelgehenden Mittheilung oder Wechseldurchdringung ihrer Eigenschaften.

Den Satz, welchen, sonderbar genug, auch Er der kirchlichen Glaubenslehre entnommen hat: „In Jesus Christus waren die göttliche Natur und die menschliche Natur zu Einer Person verknüpft“: diesen Satz hat Schleiermacher mit einer Polemik begleitet, welche zuvörderst die Anwendbarkeit des Ausdrucks Natur auf die Gottheit in Abrede stellt, und sodann umständlich die Uebelstände nachweist, welche an der kirchlichen Formel von Zweiheit der Naturen, Einheit der Person, sowohl an sich selbst, als namentlich auch in ihrer Zusammenstellung mit den trinitarischen Formeln zu haften scheinen. Man wird, vom Standpuncte des Schleiermacher'schen Gottesbegriffes betrachtet, nicht umhin können, diese Polemik folgerichtiger zu finden, als die demungeachtet „der Bequemlichkeit halber“ geschehene Aufnahme jenes Satzes. Was aber jenen Standpunct selbst betrifft, so wird man auch ihm die Anerkennung wohl nicht versagen können, dass er in ganz correcter Weise die Summe gezogen hat aus dem, was von dem kirchlichen Gottesbegriffe übrig bleibt, wenn man, in der Weise, wie freilich schon seit dem Ausgange der patristischen Zeit die kirchliche Theologie selbst darin vorangegangen ist, jenen Begriff einer innergöttlichen Natur ignorirt oder verleugnet, dem Schleiermachers Polemik, eben weil er für sie nicht vorhanden ist, auch keine Rechnung trägt. Je unzweifelhafter nun auch wir, unter Voraussetzung dieser negativen Prämisse, uns in dem Falle befinden würden, die Consequenzen jener Polemik acceptiren zu müssen: um so entschiedener wissen wir uns berechtigt, ihr gegenüber den Umstand zu betonen, dass die kirchliche Formel, was auch der Sinn gewesen sein möge, den in den öffentlichen Bekenntnissen ihre Urheber und ihre Erneuerer mit deutlichem Bewusstsein an sie geknüpft haben, nimmermehr zu so allgemeiner und so beharrlicher Geltung in der Kirche würde haben gelangen können, wenn sie nicht die Kraft ihres Bestehens aus dem im Hintergrunde des kirchlichen Bewusstseins ruhenden Begriffe der göttlichen Natur in jenem prägnanten Wortsinne entnommen hätte. Es kann freilich der Vertheidiger dieser Formel keine ungünstigere Stellung einnehmen, als wenn er dabei, wie in seiner Entgegnung Schleiermacher, von der Rolle ausgeht, die ihr in den protestantischen Bekenntnissschriften angewiesen ist; und auch durch den Rückgang auf ihre ursprüngliche Fassung in der chalkedonischen Synode würde direct nur wenig zu gewinnen sein. Denn so wenig hier, wie dort, tritt aus dem Hintergrunde des Bewusstseins jene lebendigere Anschauung hervor, die ihr allein eine haltbare Bedeutung giebt; die Polemik Schleier-

machers ist, wie gesagt, von diesem Standpuncte, der mit dem Worte „Natur“ überall nur ein *caput mortuum* des lebendigen Begriffs ausdrückt, eine vollständig berechtigte. Und auch der Versuch einer Rechtfertigung des kirchlichen Wortgebrauches unmittelbar aus der Schrift würde ein vergeblicher sein; es könnte ein solcher sich höchstens auf jene „deuterokanonische“ Stelle (2 Petr. 1, 4) begründen wollen, in welcher auch Schleiermacher „die Spuren eines wenn auch unbewussten Einflusses heidnischer Vorstellungen“ zu entdecken meint; — was in unsern Augen vielmehr ein Lob, als ein Tadel wäre. — Wie aber, wenn eben dieser Einfluss „heidnischer Vorstellungen“ sich allerdings, wie Schleiermacher dies argwöhnt, zur Zeit der Entwickelung des kirchlichen Lehrbegriffs in den Gebrauch des Wortes Natur unbewusst hineingelegt hätte? Dies freilich selbstverständlich nicht nach der Seite der Abweichung jener Vorstellungen von den alt- und neutestamentlichen, nicht in der Weise einer „Vielgötterei, welche die Gottheit eben so getheilt und gespalten vorstellt, wie das endliche Sein sich uns zeigt,“ sondern nach der Seite des Zusammentreffens, sofern auch der alt- und neutestamentliche Gottesbegriff nicht jede Vielheit und Mannichfaltigkeit der Daseinsbestimmungen von sich ausschliesst, sondern eben nur die „getheilte und gespaltene“? Auch Schleiermacher, obwohl eine positive Würdigung der Bedeutung dieser Thatsache seinem Standpunct fern liegt, wird es jedoch nicht als Zufall haben betrachtet wissen wollen, dass in dem Worte „Natur“ die theosophische Mystik von Scotus Erigena an, oder noch weiter rückwärts, von jenen griechischen Mystikern an, aus welchen bereits Scotus geschöpft hat, die in ihrem Streit gegen die Monotheleten direct auf eine nähere Beachtung der Bedeutung dieses Wortes hingewiesen waren, bis auf Baader und Schelling herab, einen kirchlichen Anknüpfpunct für ihre in das Innere auch der Gottheit eindringende Speculation gefunden hat. Er wird, sage ich, dies nicht als Zufall haben betrachtet wissen wollen, gesetzt auch, dass er eben in dieser Richtung der Speculation einen Rest „heidnischer Vorstellungen“ zu rügen gefunden hätte. Und auch dies wird er nicht für Zufall erachtet haben, was er ja selbst an dem kirchlichen Wortgebrauche lobt, dass er, da wo es ihm gilt, die Einheit der drei Hypostasen in Gott hervorzuheben, sich dafür nicht des Ausdrucks „Natur“, sondern des Ausdrucks „Wesen“ (*οὐσία, essentia*) bedient hat. Allerdings hat auch hierüber der kirchliche Lehrbegriff sich nie eine ausdrückliche Rechenschaft gegeben, aber „unbewusst“ ist er auch hier dem Zuge gefolgt, dem Worte „Natur“ nicht durch einen Gebrauch desselben an einer Stelle, wo es nicht hingehört, seine prägnantere Bedeutung abzuschwächen.

Von allen den Anschauungen, welche wir im Laufe unserer Darstellung zur Geltung zu bringen strebten, greift nicht leicht eine andere tiefer ein in das gesammte Triebwerk unserer Wissenschaft, als die Deutung, welche im Zusammenhange der Trinitätslehre dem zweiten Gliede der göttlichen Wesensdreiheit gegeben wurde, in seiner mitt-

leren Stellung zwischen dem ersten, durch welches es thatsächlich wie begrifflich bedingt ist, und dem dritten, welches seinerseits als durch jenes zweite bedingt erscheint. Wir nehmen nicht in jedem Sinne für jene Deutung das Verdienst der Neuheit in Anspruch. Im Gegentheil, auch die Absicht der dortigen Ausführung war in alle Wege darauf gerichtet, sie im Lichte einer auch geschichtlich begründeten, in ihrem tiefsten Grunde auch dem eigentlichen, inneren Sinne des kirchlichen Lehrbegriffs entsprechenden und bei seiner historischen Entwickelung, so weit dieselbe auf der Bahn eines lebendigen Fortschritts einhergeht, durchwaltenden erscheinen zu lassen. In diesem Sinne nun bekennen wir uns auch hier der Kirchenlehre dankbar für die Bedeutung, in welche sie, wenn auch mehr durch richtigen Instinct, als durch klares Bewusstsein geleitet, das Wort Natur eingesetzt hat zwar nicht unmittelbar im Zusammenhange ihrer Trinitätslehre, wohl aber nachfolgend im Zusammenhange der Lehre von der Menschwerdung, von welcher eine Rückübertragung auf jene nun nicht mehr als unstatthaft erscheinen kann. Der Begriff der Natur erscheint in diesem Zusammenhange als ein vermittelnder für den Begriff der Persönlichkeit; göttliche Natur muss mit menschlicher Natur eine Vereinigung eingehen, um das Auftreten einer gottmenschlichen Persönlichkeit zu ermöglichen. (*Deus verbum non accepit personam hominis, sed naturam et in aeternam personam divinitatis accepit temporalem substantiam carnis. Augustin.*) Wir haben dem entsprechend gelehrt, dass bereits in dem eigenen Wesen der Gottheit das Moment der Persönlichkeit durch das Moment der Natur bedingt und vermittelt ist; dass Person im wahrhaften Wortsinne Person in jener Dreiheit von Momenten, welche der kirchliche Wortgebrauch nicht ohne speculative Berechtigung, aber freilich auch nicht ohne einen Schein von Gewaltsamkeit (§. 481) ihrerseits als Personen bezeichnet hat, Gott nur in sofern ist, wiefern in ihm von Ewigkeit zu Ewigkeit jener unendliche Process der Selbstgebärung begrifflich vorausgeht und zur Ruhe kommt, welchen wir mit dem Namen der Natur in Gott, der innergöttlichen Natur bezeichnet haben. Damit, nur damit ist eine wissenschaftliche, speculative Basis gewonnen für die Deutung des Begriffs, welchen die Kirchenlehre aufgestellt hat von der Vermittelung der Person des Gottmenschen durch die Vereinigung der Naturen. Zwar pflegt der Begriff der Menschwerdung, vom eigenen Gesichtspuncte der Kirchenlehre betrachtet, nicht ohne Weiteres eingereiht zu werden weder unter die Kategorie der Schöpfungsthaten, noch unter die Kategorie der ewigen Zeugungsthat des vorcreatürlichen „Sohnes“ durch den „Vater“. Er bildet dort eine eigenthümliche Kategorie für sich, ein *generale principium* — so nennt Thomas von Aquino das *mysterium incarnationis, — ad quod omnia angelorum officia ordinantur.* Indess waltet in den Wendungen, worin diese Kategorie ihren Ausdruck findet, unverkennbar wenigstens bei den tiefer gehenden philosophischen Kirchenlehrern die Neigung vor, in der Menschwerdung

eine Art von Fortsetzung, eine eigenthümliche Gestaltung der Zeugungsthat zu erblicken, welche ja auch dort nicht als ein einmaliger, sondern als ein durch alle Weltzeiten perennirender Act begriffen wird. (So nämlich deuten, auf den Vorgang des Origenes, die Kirchenlehrer überall das *σήμερον* Ps. 2, 7. Hebr. 1, 5.) Diese Auffassung können zunächst auch wir als eine den idealen Forderungen einer wahrhaft philosophischen Erkenntniss im Wesentlichen entsprechende bezeichnen. Die Menschwerdung ist auch uns ein inneres Moment im Leben der Gottheit. Als solches fällt sie unter wesentlich gleichen Gesichtspunct mit jenen Momenten des vorcreatürlichen Lebensprocesses, in welchen sich von Ewigkeit her die einheitliche Gestaltung des innergöttlichen Gemüthslebens, das Charakterbild der Gottheit als Persönlichkeit des „Logos", des ewigen „Sohnes" (§. 454 ff.) ausgebiert. Auf der andern Seite jedoch fällt für die philosophische Auffassung das Bedenken hinweg, durch welches die kirchliche Schule sich abgehalten fand, in dieser eigenthümlichen Gestalt der Zeugungsthat zugleich eine Schöpfungsthat im eigentlichen, vollständigen Wortsinne zu erblicken. Wir können, vorbehältlich nur der Erweiterung über die dort allzu eng gestellte historische Schranke hinaus, ohne Rückhalt in die Ansicht jener Neueren eingehen, welche den Eintritt des Gottmenschen in die Welt nicht besser in seiner Eigenthümlichkeit charakterisiren zu können meinen, als wenn sie ihn als einen Act der Neuschöpfung, als den letzten Act der Vollendung der Welt- und Menschenschöpfung bezeichnen. Denn das gesammte Schöpfungswerk hat ja für uns von vorn herein nicht einseitig die Bedeutung einer Willensthat des seiner Schöpfung äusserlich gegenüberstehenden Schöpfergottes; die Schöpfung ist für uns auch als Willensthat ein Ereigniss im Gemüth, im Naturleben der Gottheit selbst, ein Moment jener allumfassenden perennirenden That, durch welche Gott erst in sich selbst, dann auch ausser sich sein Ebenbild zeugt. Es geschieht also durch solche Bezeichnung der Erkenntniss in keiner Weise Eintrag, welche das Hervorgehen der gottmenschlichen Persönlichkeit als That, als Werdethat dieser Persönlichkeit selbst, als Selbstthat der Erhebung über die Gattungsnatur (§. 704), eben so wie als selbstbewusste Willensthat des persönlichen Schöpfergottes zu begreifen sucht. Die Vereinigung der göttlichen und der menschlichen „Natur" in der „Person" des Sohnmenschen wird begriffen, wie sie einzig begriffen werden kann, nicht als ein durch eine Macht, die nur von Aussen wirkt, geschlungenes Band zwischen den vor und ausserhalb der Vereinigung fertigen Naturen der Gottheit einerseits, der Menschheit anderseits, sondern als der mit sich selbst zusammengehende Strom jener zwei grossen Werde- oder Selbstgebärungsprocesse, deren einer von Ewigkeit zu Ewigkeit im Innern Gottes, der andere, eben so von der Natur, wie von dem Willen der Gottheit ausgehend und von vorn herein zum Wiedereinmünden in die göttliche Natur bestimmt, in der Menschheit fliesst.

In dem Gedanken der Menschwerdung, wenn er in dem hier angedeuteten Sinne auf den Begriff einer Vereinigung der Naturen begründet wird, liegt kein dem menschlichen Verstande schlechthin unbegreifliches, undurchdringliches Geheimniss, wie ein solches, oder vielmehr wie ein vollkommener Widersinn, gleich anstössig für Weise und für Thoren, allerdings liegen würde in der Vorstellung einer absoluten vorcreatürlichen Persönlichkeit, die zugleich als dieselbe und nicht dieselbe gedacht werden soll mit einer endlichen, creatürlichen. Die Menschwerdung, die Sohnmenschheit, ist ein *μυστήριον*, ein *sacramentum* im biblischen, im altkirchlichen Sinne dieser Wörter; sie ist, wie sie öfters von alten Kirchenlehrern so genannt worden ist, das Mysterium aller Mysterien, das Sacrament aller Sacramente; als solches ist sie für menschliche Erkenntniss ein Räthsel, aber nicht ein der Wissenschaft unlösbares. Im Gegentheil, die Schöpfung der Welt, die Schöpfung der Menschheit bliebe dann ein unlösbares Räthsel, ein ewig undurchdringliches Geheimniss, wenn nicht die Thatsache der Menschwerdung, die Sohnmenschheit, die Lösung dieses Räthsels, die Enthüllung dieses Geheimnisses enthielte (*ἀποκάλυψιν μυστηρίου χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένου, φανερωθέντος δὲ νῦν.* Röm. 16, 25), wenn die Schöpfung nicht gedacht werden dürfte als von vorn herein angelegt auf die Vollendung, die ihr nur zu Theil kann werden durch Vereinigung ihrer eigenen Natur mit der göttlichen Natur in der aus dieser Vereinigung sich herausgebärenden und sie besiegelnden Persönlichkeit des Sohnmenschen. Ganz im entsprechenden Sinne finden wir auch in dem richtig verstandenen Begriffe der *communicatio idiomatum* nicht ein neues Räthsel, ein neues Geheimniss, wie die Scholastik des Lutherthums, an haarspaltender Spitzfindigkeit die Scholastik des Mittelalters noch überbietend, an speculativer Einsicht hinter ihr zurückbleibend, diesen Begriff dazu gemacht hat. Wir finden darin vielmehr recht eigentlich das letzte Wort der Lösung des Räthsels, der Enthüllung des Geheimnisses, welches in dem Begriffe der Vereinigung der Natur so lange sich verbirgt, so lange dieses Wort noch nicht gesprochen oder noch nicht richtig verstanden ist. Auch hier hat ein glücklicher, von jener Scholastik gänzlich übersehener und misskannter Instinct die ältere Theologie dazu geführt, nur von einer Mittheilung der *idiomata* zu sprechen, nicht von einer Mittheilung der *attributa* (§. 482). Zwar in einer wissenschaftlichen Ausführung der Lehre von den göttlichen Eigenschaften, wie wir sie in unserm ersten Theil gegeben, verschwindet der Unterschied dieser Termini, oder er erweist sich als ein fliessender, sofern die Eigenschaften der einzelnen „Personen" des Trinitätsbegriffs, kraft der lebendigen Einheit, in welcher die Personen unter einander begriffen sind, zu Eigenschaften der ganzen Gottheit werden. Aber für die kirchliche Dogmatik, sofern sie ausgeht von der Voraussetzung des Unterschieds der Idiomen und der Attribute, lag in dem Gebrauche des Wortes *idioma* offenbar die richtige, ganz in der Natur der Sache begründete Weisung, dass, wenn von

einer Mittheilung der Eigenschaften in dem Acte der Menschwerdung des „Sohnes“ die Rede sein soll, dann nur die Eigenschaften, welche dem „Sohne“ als solchem, oder wiefern sie ihm zukommen, in Betracht kommen können. Solchen Wink zu befolgen hatte freilich die Dogmatik der Schule sich durch ihre theils principlose, theils auf falsche Principien begründete Behandlung der Lehre von den Eigenschaften der Gottheit unmöglich gemacht; und so gingen denn aus der ungehörigen Vermengung der *attributa* und der *idiomata* jene Ungeheuer der kirchlichen Scholastik hervor, welche in dem berüchtigten Streite der Tübinger und der Giessener Theologen des siebzehnten Jahrhunderts nur eben in ihrer grellsten Gestalt aufgetreten sind. Für uns dagegen ist der Wink, welcher in jenem dogmatischen Terminus liegt, nicht verloren. Wir befolgen ihn, indem wir bemerklich machen, wie als Object jener Mittheilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur, welche als erfolgend unmittelbar in jenem Vereinigungsacte der beiden Naturen, von dem so eben die Rede war, schon aus dem Grunde gedacht werden muss, weil die Natur (auch die Natur Gottes im weitern Sinne) so wenig ohne ihre Eigenschaften gedacht werden kann, wie die Eigenschaften ohne die Natur, — wie, sagen wir, als solches Object nicht alle göttlichen Eigenschaften ohne Unterschied, sondern zunächst nur diejenigen zu bezeichnen sind, welche nach der durch den Begriff der Sache geforderten trinitarischen Gliederung der Eigenschaftslehre (§. 485 f.) sich als Eigenschaften (*idiomata*) zunächst des „Sohnes“, und nur durch den Sohn als Eigenschaften (*attributa*) der ganzen Gottheit darstellen. Dies aber sind die von uns mit dem Namen der ästhetischen bezeichneten.

Es liegt ein richtiger, auch unmittelbar durch den Wortgebrauch des Neuen Testaments unterstützter Blick darin, wenn Oetinger die Möglichkeit jenes *σωματικῶς κατοικεῖν* der göttlichen Wesensfülle in in der Menschheit des Sohnes (Kol. 2, 9) auf den Begriff der göttlichen Herrlichkeit zurückführt; wenn er überhaupt, so oft von der Mittheilung sei es göttlicher Natur oder göttlicher Eigenschaften die Rede ist, die Herrlichkeit zugleich als Organ und als eigentliches Object solcher Mittheilung, vor allen andern Eigenschaften betont hat. Denn von allen Begriffen göttlicher Eigenschaften ist nach unserer, hier überall direct nicht an dem Sinne nur, sondern auch an der Ausdrucksweise der Schrift festhaltenden Darstellung (§. 515 ff.), die Herrlichkeit eben diejenige, welche in unmittelbarster Beziehung steht zu dem Begriffe der göttlichen Natur in jenem prägnanten Wortsinne, der, wie so eben gezeigt, dem richtig verstandenen Begriffe von der Vereinigung dieser Natur mit der menschlichen zum Grunde liegt. Ja sie vertritt, wie gleichfalls Oetinger mit eben so feinem als tiefem Spürsinne zuerst gewahr geworden ist, in der Ausdrucksweise beider Testamente geradezu den Begriff dieser Natur; charakteristisch auch dies für die lebendige Unmittelbarkeit der biblischen Anschauung, für die es der Abstraction des Begriffs nicht bedarf, da

sie in der direct in die Erfahrung und Erlebniss des schauenden Subjects eintretenden Qualität die Sache hat. Erfahrung, gegenständliche Erfahrung und Erlebniss ist von allen Eigenschaften der Gottheit, der Gottheit, die für die Menschenwelt in dem menschgewordenen Sohne zu einem Gegenstande des Schauens wird, in dem schauenden Subjecte unmittelbar nur die Doxa (vergl. Joh. 1, 14), die Doxa sammt der unabtrennlich mit ihr verbundenen Sophia (§. 521 ff.), welche ihrerseits durch das Schauen des Objectes der Herrlichkeit in die Zuständlichkeit des schauenden Subjectes, in sein Gemüth und seine Seele übergeht. Wie aber als Gegenstand für den Schauenden, eben so ist, als Vehikel für die in Eins gesetzte Zeugungs- und Schöpfungsthätigkeit, für die göttliche Offenbarungsthätigkeit zugleich *ad intra* und *ad extra*, die Doxa das einzig unmittelbare solche Vehikel. Sie ist, als Grundeigenschaft der innergöttlichen Natur, das Element dieser Doppelthätigkeit selbst, während das thätige Subject die göttliche Vernunft und der göttliche Wille sammt den Eigenschaften dieser Vernunft und dieses Willens überall nur indirect, überall nur in sofern in die innerweltliche, innermenschliche Offenbarung eingeht, als, eben zum Behufe ihrer Mittheilung an die Welt, an die Menschheit, Vernunft und Wille zuvor in das Element der Doxa eingegangen sind. Dieser Gesichtspunct muss als der maassgebende festgehalten werden bei einer Deutung des Begriffs der *communicatio idiomatum*, die auf den Charakter ächter Wissenschaftlichkeit Anspruch machen will, bei einer Ausführung des Begriffs der Sohnmenschheit, die eben mittelst solcher Deutung zu einer Erkenntniss der Bedeutung dieses Begriffs, zu einer Enthüllung des Geheimnisses der Menschwerdung gelangen will. Alle andern Eigenschaften der Gottheit, die ethischen und die metaphysischen, und auch die übrigen ästhetischen neben der Doxa müssen sich, im dialektischen Sinne des Wortes, in dieser Einen Eigenschaft aufheben, um zu einem Gegenstande der Mittheilung an die Welt, an die Menschheit werden zu können. Und auch die Doxa hebt sich auf in ihren Erzeugnissen; aber wie sie die letzte ist, die sich in den Erzeugnissen aufhebt, so ist sie die erste, welche in anschaulicher Gegenständlichkeit aus diesen Erzeugnissen hervortritt, während die andern noch als Potenz in derselben verborgen bleiben. — Dies also, dies ist der wahre Begriff jener κένωσις der göttlichen Sohnesnatur (— κρύψις wäre ein in mancher Beziehung vielleicht bequemerer Ausdruck, aber die Bibel kennt ihn nicht in dieser Bedeutung), deren in jüngster Zeit so vielfältig missbrauchter Begriff in diesem, aber auch nur in diesem Sinne allerdings herbeigezogen werden kann zur Erläuterung des wahren Hergangs der Vereinigung der Naturen und der wechselseitigen Mittheilung ihrer Eigenschaften. Der wechselseitigen, sage ich mit Luther (nicht mit der Schule Luthers, denn diese kennt nur eine einseitige Mittheilung). Denn in jener Doxa, welche, die sämmtlichen Eigenschaften der Gottheit in sich aufgehoben, *potentialiter* in sich eingeschlossen tragend, zuerst vor den übrigen aus der durch sie erzeug-

ten Creatur wieder auftaucht, in dieser von der Schrift so ausdrücklich (Joh. 1, 14) betonten Doxa des „eingebornen Sohnes“, sind ganz eben so auch die Eigenschaften der Menschheit eingegangen. Sie eben ist das gemeinsame Element, in welchem sich die Eigenschaften der Gottheit und der Menschheit begegnen; in alle Wege fürerst freilich nur als aufgehobene, als Potenzen, als lebendige Keime einer Wirklichkeit, in welcher sich eben erst die Gemeinschaft und Wechseldurchdringung des Menschlichen und des Göttlichen bethätigen soll. Es ist in Luthers eigenem Sinne vielleicht nicht ganz genau, wenigstens nicht erschöpfend, wenn auch im Allgemeinen richtig gesprochen, wenn er bei Gelegenheit von Exod. 33, 23 in seinem Commentar zu dieser Stelle sagt: „Möchte also die Menschheit sein Rücken oder Hinterstes heissen, darin wir ihn erkennen in diesem Leben, bis wir dorthin kommen, da wir sein Angesicht und Herrlichkeit auch sehen werden“. Denn keineswegs nur eine Trübung soll ja nach Luthers Absicht durch das Menschliche, welches mittelst der *communicatio idiomatum* in die göttliche Herrlichkeit eingeht, in Letzterer gesetzt werden, und das Antlitz Gottes strahlt ja ausdrücklich nach ihm aus der Gottmenschheit dem natürlichen Menschen entgegen. Am wenigsten aber kann, nach der sonstigen Haltung seiner Lehre, Luthers Meinung diese sein, als ob aus dem Bilde der Gottheit, welches dereinst der verklärten Menschheit zu schauen beschieden ist, das Element der Menschheit selbst wiederum als ausgetilgt gedacht werden müsse.

In der hier bezeichneten Weise also sehen wir, ich wiederhole es, den Process der Vereinigung der Naturen, der wechselseitigen Mittheilung ihrer Eigenschaften, aus welchem in der Fülle der Zeiten, in dem grossen Mittelpuncte der Weltgeschichte die leibhaftige Persönlichkeit des Sohnmenschen, des menschgewordenen Gottessohnes hervorgehen soll, — wir sehen, sage ich, diesen Process im lebendigen Verlaufe der Menschengeschichte so zu sagen vor unsern Augen vorgehen. Für dieses erhabene Schauspiel, wodurch auch das Verständniss dieser Persönlichkeit erst in Wahrheit erschlossen wird, wodurch, was der Apostel von sich und seinen heiligen Genossen rühmen durfte (1 Joh. 1, 1), auch für uns zur Wahrheit und Wirklichkeit wird: für dieses von aller frühern Theologie nur immer so unvollständig erkannte Schauspiel die Augen geöffnet zu haben, das ist und bleibt das Verdienst jener idealistischen Speculation der jüngsten Entwickelungsperiode unserer philosophisch-theologischen Wissenschaft, welcher um dieses einen Verdienstes willen wohl manche ihrer sonstigen Ausschreitungen vergeben werden dürfen. Es ist ganz besonders das Verdienst jener zuerst durch diese Speculation auch für das wissenschaftliche Bewusstsein thatsächlich eroberten Anschauungen, welche zugleich einer eigenthümlichen Wissenschaft das Dasein gegeben haben, über deren enge, noch immer von den Bearbeitern beider wissenschaftlichen Gebiete so wenig ihrem wahren Thatbestande nach deutlich erkannte Beziehung zur theologischen Wissenschaft wir uns schon in

einem frühern Zusammenhange (§. 354. 357) haben vernehmen lassen. Wie nämlich die theologische, so begründet sich auch die ästhetische Wissenschaft durch und durch auf Erfahrung und Erlebniss, und die Erfahrung und Erlebniss des ästhetischen Gebietes ist an und für sich selbst eben so unabhängig von der Wissenschaft, von der wissenschaftlichen Speculation als solcher, wie die des theologischen (§. 45 ff.). Auch die Verwerthung, die Ausbeutung der specifisch ästhetischen Erfahrung für die religiöse, die organische Ineinsbildung der lebendigen Erfahrungsthatsachen des ästhetischen Gebietes mit den Erfahrungsthatsachen des religiösen Bewusstseins ist an und für sich nicht erst Werk der Wissenschaft. Sie hat sich in der Unmittelbarkeit dieses Bewusstseins zu allen Zeiten von selbst vollzogen, im Alten Testament wie im Heidenthum, im Neuen Testament wie im Alten, und die göttliche Offenbarung beider Testamente hat auf diese Ineinsbildung das Siegel gedrückt durch seine lebensvollen Begriffe der göttlichen, durch den Schöpfungsprocess auch in die Welt, auch in die Menschheit sich einsenkenden Herrlichkeit und Weisheit. Aber wie diese Begriffe durch falsche theologische Speculation zu einem *caput mortuum* ihrer selbst, zu leeren Formeln entseelt worden sind: so ist es der Beruf der wahren Speculation, der ästhetischen und der theologischen im engen Verein, sie wieder aufzuwecken und sie zu verwerthen für die lebendigere Fassung wie des Gottesbegriffs, so auch des Begriffs der Menschwerdung und der Sohnmenschheit. Er, dieser Beruf, begann sich zu bethätigen in den Systemen des neuern Idealismus seit Fichte und Schelling, und auch die jetzt so verrufene „Romantik" hat ihren Theil an dieser Bethätigung. Es konnte dies freilich nicht geschehen ohne gewaltsame Zuckungen, ohne lange andauernde Kämpfe des religiösen Bewusstseins in sich selbst. Aus diesen Kämpfen schien zunächst nur eine pantheistische Gestaltung desselben hervorgehen zu wollen, und noch sind im gegenwärtigen Stadium der Entwickelung theologischer Wissenschaft dieselben nicht in soweit beschwichtigt, dass die Theologie des neu für sie erworbenen Besitzes schon wirklich hätte froh werden können. Allein die Bahn des weiteren Fortschritts in dieser Erkenntniss, der wichtigsten und werthvollsten von allen, welche durch die idealistische Speculation der jüngsten Zeit für die Theologie gewonnen worden, ist geöffnet, und es kommt jetzt hauptsächlich nur darauf an, sich der altverjährten Vorurtheile muthig zu entschlagen, welche bis jetzt noch diesem Fortschritte entgegenstanden.

810. Sonach also finden wir uns berechtigt, als den wahren von aller bisherigen Theologie wie an sich selbst nur sehr unvollständig erkannten, so in seiner Beziehung zu diesen Dogmen völlig unerkannt gebliebenen Inhalt der dogmatischen Begriffe von Vereinigung der Naturen und von Wechseldurchdringung ihrer Eigenschaften jenen geistigen Schöpfungs- und Zeugungsprocess anzusehen, der

sich, als Fortsetzung des vorangehenden Processes der Welt- und Menschenschöpfung durch alle Zeiten der Menschengeschichte, von deren ersten Anfängen bis auf den historischen Christus herab, unter göttlicher Leitung vollzogen hat und auch seitdem in veränderter Gestalt zu vollziehen fortfährt: den Process der Verherrlichung der Menschennatur, der Ausgebärung einer höheren, gottebenbildlichen Menschennatur inmitten der fleischlichen oder irdischen (§. 691 ff.). Wir finden uns dazu berechtigt, aus dem Grunde, weil das Resultat, das perennirende und doch zugleich an einem einzelnen Puncte in bestimmter historischer Gestaltung hervorspringende Resultat dieses Processes eines und dasselbe ist mit dem Resultate, welches nach der Lehre der kirchlichen Dogmatik aus der Vereinigung der göttlichen Natur mit der menschlichen und aus der wechselseitigen Mittheilung ihrer beiderseitigen Eigenschaften hervorgehen soll: die Persönlichkeit der mit der Gottheit geeinigten Menschennatur, die Sohnmenschheit.

Ich verkenne nicht, dass es etwas Missliches und sehr Paradoxes hat, Begriffe aus so weit von einander abliegenden Regionen historischer Gedankenbildung zusammenzubringen und so zu sagen den Inhalt des einen dem andern dieser Begriffe zu octroyiren, wie man in sehr weiten Kreisen von Gegnern mir den Vorwurf machen wird, dass hier durch mich geschehen sei. Auch bin ich weit entfernt, in Abrede zu stellen, dass dieser Vorwurf in seiner ganzen Schwere mich treffen würde, wenn ich behaupten wollte, dass irgend einem der Kirchenlehrer, durch welche in alter Zeit der Begriff der *communio naturarum*, in neuerer Zeit der Begriff der *communicatio idiomatum* ausgebildet und dem Systeme kirchlicher Dogmatik einverleibt ist, der Begriff jenes welthistorischen und zugleich (wenn man etwa diesen Ausdruck für die Bedeutung, die ich diesem Processe zuschreibe, angemessen finden sollte) theogonischen Processes, in welchem ich den wahren Gehalt jener dogmatischen Begriffsformeln zu erblicken glaube, mit irgend einem Grade von Klarheit im Bewusstsein gegenwärtig und gegenständlich gewesen sei. Aber ich kann dagegen erwarten, dass, wer nur einigermaassen den guten Willen hat, auf den Sinn meiner Lehre einzugehen, mir diese Behauptung nicht unterlegen wird. Was ich behaupte, was ich mit klarer und voller wissenschaftlicher Ueberzeugung lehre und vertrete, ist vielmehr nur dies: erstens, dass die Begriffe der *communio naturarum* und der *communicatio idiomatum* in der Gestalt, wie sie im kirchlichen Systeme gelehrt werden, unhaltbar sind, und dass in einer ächt philosophischen Glaubenslehre an ihrer Stelle der Begriff der Einverleibung der göttlichen Natur in die menschliche, der Aufnahme der menschlichen in die göttliche durch jenen

weltgeschichtlichen Process, der, von seiner theologischen Seite betrachtet, zugleich den Charakter eines Schöpfungs- und eines Zeugungsprocesses trägt, zu setzen ist; und sodann allerdings auch zweitens, dass es in der kirchlichen Theologie nimmermehr zur Aufnahme, zur Feststellung und scholastischen Ausarbeitung jener Dogmen gekommen sein würde, wenn nicht der Mangel einer auch nur einigermaassen klaren Erkenntniss und Anschauung jenes Processes eine Lücke im System gelassen hätte, deren Ausfüllung, wenn auch nur durch Worte, durch Formeln („denn eben wo Begriffe fehlen, da stellt ein Wort zu rechter Zeit sich ein") von dem Verstande scholastischer Systematik als dringendes Bedürfniss empfunden werden musste. Ausserdem glaube ich bereits gezeigt zu haben, dass eben von dem Standpunct aus betrachtet, welcher den Begriff jenes Processes als das in Wahrheit an diese Stelle des Systems Gehörende erkennt, die in Rede stehenden dogmatischen Formeln sich, abstrus und für sich unbelehrend wie sie sind, doch als ein logisch keineswegs unrichtiger Ausdruck für den wahren Gehalt des Processes darstellen, als ein Ausdruck, welcher nur gefunden werden konnte, wenn — wenigstens das *caput mortuum* solches Gehaltes dem Bewusstsein gegenwärtig war. Wäre auch durch die Formeln nichts Anderes erreicht, so haben sie jedenfalls das Verdienst, falsche Vorstellungen abgewehrt zu haben über das Verhältniss des göttlichen und des menschlichen Factors in dem Begriffe der Sohnmenschheit, und einer zukünftigen inhaltvolleren Forschung über das wahre Wesen derselben die Grenzen des Weges, innerhalb dessen sie einherzuwandeln hat, vorläufig abgesteckt. — Von dem Wege nun, welchen wir in dieser Forschung betreten haben, wird man wenigstens dies nicht verkennen, dass er die natürliche Fortsetzung des Weges ist, auf welchem oben in der philosophischen Entwickelung des Dreieinigkeitsbegriffs unsere Forschung einherwandelte. Was wir hier als den wahren Sinn der kirchlichen Formeln über den Hergang und die Voraussetzungen der Menschwerdung des göttlichen Sohnes aufzuzeigen suchen: das verhält sich zu den Formeln selbst und zu ihrer geschichtlichen Entstehung nicht wesentlich anders, als dort unsere speculative Trinitätslehre zu der kirchlichen, deren geschichtliche Genesis (§. 394 ff.) von den Motiven, die auf sie gewirkt, und von dem Ziele, welches sie verfolgt, ein so laut sprechendes, von keinem aufmerksamen Beobachter misszuverstehendes Zeugniss giebt. Die Formeln selbst freilich werden, je weiter sie von der kirchlichen Dogmatik in's Detail ausgesponnen worden sind, um so hohlere und unerspriesslichere. Darum glaubten wir uns schon dort, und glauben uns auch hier einer nähern Darlegung dieses Details überheben zu dürfen, wenn wir auch nicht in Abrede stellen wollen, dass selbst in dieses Detail noch manche *fermenta cognitionis*, den eigenen Urhebern der Formeln unbewusst, durch die blinde unwillkührliche Macht der blos logischen Consequenz eingegangen sein mögen.

811. Der Begriff der Natur, der lebendigen, organischen Natur, ist im ganzen Bereiche der creatürlichen Welt nicht zu denken ohne Leiblichkeit, ohne eine fort und fort aus der Materie und ihren Elementen sich herausgebärende, ihre Form aber und Gestalt von dem Geist, der sich als Entelechie, als Seele in ihr verwirklichen will, empfangende Leiblichkeit *) (Theil II, Abschn. I). Darum wird die Ineinsbildung der göttlichen mit der menschlichen Natur, von welcher wir hier sprechen, zunächst sich kund geben müssen in der Erzeugung einer neuen und höhern Leiblichkeit, einer Leiblichkeit, welche sich entsprechend verhält zum Wesen des Sohnmenschen, wie die irdische Leiblichkeit zum Wesen des fleischlichen, natürlichen Menschen **). Der Begriff solcher Ineinsbildung erweist sich uns demzufolge als unzertrennlich verbunden mit dem Begriffe einer pneumatischen Leiblichkeit der Art, wie die in dem ursprünglichen Schöpfungsplane bereits den Urmenschen des Paradieses zugedachte (§. 697 ff.). Indem wir nun an diesen letztern Begriff wieder anzuknüpfen durch die Gedankenfolge unserer gegenwärtigen Entwickelung veranlasst sind, so liegt es uns zunächst ob, über die Modalität seiner Einführung in den gegenwärtigen Zusammenhang, den weiteren Prämissen dieses letzteren gemäss, uns zu verständigen.

*) *Homo hujus vitae est pura materia Dei ad futurae formae suae vitam*, sagt Luther, der hier, wie mehrfach sonst, trotz seiner Feindschaft gegen Aristoteles, die aristotelische Terminologie nicht verschmäht hat.

**) *Quid erat quod moriebatur? Carnis substantia. Hanc igitur Dominus veniebat vivificaturus. Iren.*

812. Wäre der Schöpfungsprocess der natürlichen Menschheit ohne Sünde (§. 732 ff.) zu seinem Ziel gelangt: so würde die Auswirkung der Sohnmenschheit in ihrer Mitte fort und fort auf eine Weise erfolgen, entsprechend durch die Stetigkeit ihres Verlaufes, durch die Sicherheit und Gleichmässigkeit ihrer Ergebnisse, der inneren trinitarischen Bewegung im vorcreatürlichen Wesen der Gottheit. Einem jeden Individuum des menschlichen Geschlechtes wäre dann gleich von dem Momente seiner natürlichen Zeugung an vermöge der in diese Zeugung eingehenden göttlichen Natur und Herrlichkeit (§. 805) ein pneumatischer Keim unsterblicher Leiblichkeit einerschaffen, und die Verwirklichung solches Leibes träfe zusammen mit dem, was in der Creatur wie in der Gottheit Schrift und Kirchenlehre als

„Ausgang" oder „Aushauchung" des Geistes bezeichnen, das heisst (§. 474 ff.) mit der Entstehung eines selbstbewussten Willens aus den zeugenden Kräften der Imagination oder des Gemüthes. Die Substanz dieses creatürlichen Willensgeistes aber wäre von vorn herein eine und dieselbe mit der Substanz des göttlichen Liebewillens. Sie wäre dies in Kraft ausdrücklich schon der Keimbildung jener Leiblichkeit, in der wir nach allen den Voraussetzungen, welche durch die Ergebnisse der bisherigen Darstellung für uns gewonnen sind, eine vollständig gelungene Rückbildung des ihrem Ursprunge entäusserten Wesens der Weltmaterie in diesen ihren Ursprung, in den ewigen Willensgeist des Schöpfergottes würden erblicken dürfen.

Dass ein Gegensatz zwischen natürlicher und geistig wiedergeborener Menschheit auf dieser Erde unter allen Umständen, auch ohne Sünde würde bestanden haben, desgleichen, dass ein entsprechender Gegensatz in allen Weltregionen anzunehmen ist, auch in solchen, wo vielleicht eine von allem Fehl freie, vollkommene Entwickelung der Natur bis herauf zu einem Geschlecht von Vernunftwesen stattgefunden hat: das ist gezeigt worden bereits im zweiten Abschnitte unsers zweiten Theiles (§. 703 ff.). Aber zugleich damit ist bereits dort auch dies nicht unbemerkt geblieben, dass unter solchen Voraussetzungen der Begriff dieses Gegensatzes nothwendig in anderer Gestalt auftritt, als in derjenigen, die er erfahrungsmässig im irdischen Menschengeschlechte gewonnen hat. L e i b l i c h k e i t ist unter allen Umständen sowohl der Anfang, als auch das Ende der „Wege Gottes", lebendige, organische Leiblichkeit der Ausgang sowohl, als auch das Lebensziel der vernünftigen, der geistigen Creatur. Denn alle Creatur entsteht aus der Materie (§. 561); sie ist und sie bleibt in ihrem gesammten Dasein an die Materie gebunden, da sie sonst, des eigenen Selbst und inneren Lebensbrennpunctes entbehrend, unterschiedlos mit der Gottheit zusammenrinnen würde. Solche Leiblichkeit ist, auch dies ward dort auseinandergesetzt (§. 697 f.), nothwendig eine andere für die natürliche, eine andere für die pneumatische Menschheit. Sie wäre eine andere geworden für eine Menschheit, die sich in ungestörter, sündenfreier Entwickelung von der natürlichen zur pneumatischen Lebensstufe erhoben hätte, als sie es für d i e Menschheit geworden ist, welche sich durch die zur Erbsünde gewordene Werdesünde die Möglichkeit der vollständigen Ausgebärung einer unsterblichen, pneumatischen Leiblichkeit ohne Durchgang durch den Tod des irdischen Leibes verscherzt hat (§. 721 ff.). Für eine solche Menschheit nämlich, wie die gegenwärtige es n i c h t ist, würde sich der sterbliche Leib, in welchem auch sie geboren würde, zu dem unsterblichen, welcher sich durch natürliche Metamorphose aus jenem entwickeln sollte, — analog etwa der Metamorphose von der Raupe durch die Puppe zum Schmet-

terling, oder der Metamorphose, wie sie bei dem Generationswechsel gewisser niederer animalischer Gebilde statt hat, — er würde sich dazu einfach wie Potenz zum Actus verhalten haben. Es würde einem jeden Individuum gleich von der Geburt an die geistleibliche Unsterblichkeit gesichert gewesen sein, indem, bei normaler Entwickelung, die Metamorphose des sterblichen Leibes in den unsterblichen nach ein- für allemal festgestellten Naturgesetzen würde stattgefunden haben, die Möglichkeit abnormer Entfaltung aber, die Möglichkeit der Sünde, obwohl an sich, als Möglichkeit nicht ausgeschlossen von einer solchen Natur, doch durch das Entferntbleiben aller Anreizungen zur Sünde, nicht würde zur Wirklichkeit geworden sein. Die Menschen sind, so lehrte nach einer Aussage des Aristoteles der alte pythagorische Arzt Alkmäon, sterblich, weil sie den Anfang nicht mit dem Ende zu verknüpfen vermögen. In dem Menschen, wie der ursprüngliche Rathschluss des Schöpfers ihn gewollt hatte, würde der aus jeder Zeugung hervorgehende Leib ein solcher aus der pneumatischen Leiblichkeit, diesem „Ende der Wege Gottes", in unverkümmerter Stetigkeit neu hervorgehender „Anfang" gewesen sein. — So, sage ich, haben wir uns die Anlage der menschlichen Natur in dem ursprünglichen, nicht durch Sünde gestörten und von dem geraden Wege seiner Verwirklichung abgelenkten Schöpfungsplane zu denken. Auch hindert uns nichts, die Existenz von Vernunftgeschlechtern in andern Weltregionen für wahrscheinlich zu erachten, in welchen die Entwickelung von einer sterblichen zu einer unsterblichen, von einer fleischlichen zu einer pneumatischen Leiblichkeit auf so ungestörtem Wege vor sich geht. Wir mussten diesen Begriff des ursprünglichen Schöpferplanes uns hier nochmals vergegenwärtigen und zu noch weiterer Deutlichkeit, als er schon in einem frühern Zusammenhange für uns gewonnen hat, entwickeln, um durch ihn die unentbehrliche Voraussetzung zu gewinnen für die reine Vorstellung einer Ausgebärung der göttlichen Natur innerhalb der creatürlichen, einer Erhebung der Schöpfung zu jener obersten Daseinsstufe, welche wir mit dem Namen der Sohnmenschheit bezeichnet haben. Die Einsicht, welche unsere Gotteslehre in das Wesen jenes vorcreatürlichen Processes eröffnet hat, worin wir den Urtypus des entsprechenden creatürlichen Processes zu erblicken nicht umhin können: diese Einsicht fordert, dass wir uns letzteren als vorgehend in einem Elemente denken, durchaus analog dem Elemente der vorcreatürlichen, innergöttlichen Natur oder des göttlichen Gemüthes. Solche Forderung mit den Thatsachen der Erfahrung innerhalb der Menschheit, wie sie ist, in Uebereinstimmung zu bringen, fällt nicht ganz leicht. Es kann nur gelingen auf Grund einer richtigen Vorstellung von der Gestalt, welche der Process der Menschwerdung des Göttlichen, der Ausgebärung des Sohnmenschen, in einem sündenfreien Menschengeschlecht gewonnen haben würde. — Vergegenwärtigen wir uns also zu diesem Behufe noch einmal das Bild, welches die biblische Urweltsage uns zur Vollziehung solcher Vorstellung darleiht, das Bild

des Paradieses, in welches nach dieser Sage das Urmenschenpaar hineingeboren war. Erkannten wir als die Bedeutung dieses Bildes, sofern wir es von der Seite betrachteten, nach welcher es uns zunächst den im Geiste der Gottheit selbst erfolgenden Act der Schöpfung des Urbildes der Menschheit darstellt, erkannten wir darin eben jenes Element der vorcreatürlichen Natur als solcher und ihrer Herrlichkeit (§. 699): so werden wir nicht minder auf der Kehrseite des Bildes, sofern es den creatürlichen Hergang einer möglichen, einer von Gott ursprünglich gewollten Verwirklichung des Menschengebildes darstellt, die jener urbildlichen gleichartige Herrlichkeit eines mit seiner sündenfreien Naturumgebung in ungetrübtem Einklang stehenden imaginativen Gemüthslebens einer eben so sündenfreien Menschheit erblicken. Inmitten dieses Paradieses wächst der Baum, welcher die Frucht der Unsterblichkeit trägt, jene Frucht, deren Genuss nur erst dem schuldigen Geschöpfe untersagt wird, da sie zuvor dem schuldlosen, zugleich mit dem Genusse andrer Paradiesfrüchte, ausdrücklich gestattet, ja geboten war (Gen. 2, 16). Hienach haben wir die Bedeutung abzuschätzen, welche in dieses Bild, in das Bild der Frucht des Lebensbaumes und des Genusses dieser Frucht hineingelegt ist. Dasselbe ist das offenbare Gegenstück des Bildes der Frucht des Erkenntnissbaumes und ihres Genusses; seine Bedeutung muss daher auch der von uns (§. 668) aufgezeigten Bedeutung des letzteren entsprechen. Was sonst also könnte in diesem Bilde dargestellt sein, als der Gedanke eines Lebensweges, entgegengesetzt jenem, welcher durch die Erfahrung des Bösen wie des Guten, des Todes wie des Lebens hindurchführt, und der Gedanke einer aus dem Innern der Menschennatur heraus erfolgenden Entscheidung, welche diesen Lebensweg zum allgemeinen Lebenswege der Gattung würde gemacht haben? Die Frucht des Lebensbaumes ist die Unsterblichkeit, die diesseitige, geistleibliche Unsterblichkeit, welche für das Geschlecht durch eine dem schöpferischen Liebewillen der Gottheit vollständig entsprechende Werdethat, für jedwedes einzelne Glied des Geschlechtes durch dieselbe innere That, wodurch die innere Natur des Geistes, sein Gemüth, sich zum Willen zusammenfasst, kurz durch die zweite Geburt, die Wiedergeburt (§. 703 f.) würde gewonnen worden sein. — Nur so aufgefasst hat diese innere That, hat die Genesis des Willens ganz die entsprechende Bedeutung in der Creatur, wie in dem trinitarischen Processe des innergöttlichen Lebens der ewige „Ausgang des Geistes". Denn die Creatur ist Person, Person in dem vollen Sinne des Wortes, wie auch die Gottheit es ist, nur in und mit der Leiblichkeit, die sich in jeder einzelnen persönlichen Creatur aus ihrem individuellen Geiste herausgebiert, wie sie Creatur, lebendige Creatur überhaupt nur in und mit dem Leibe ist, der sich aus der schöpferischen Thätigkeit des Naturgeistes herausgeboren hat.

Die Frage, ob Gottes Sohn Mensch geworden sein würde auch ohne die Sünde: diese Frage, deren Beantwortung, wenn auch fürerst

nur nach einer Seite hin, für unsern Standpunct in Obigem enthalten ist, hat bekanntlich schon das Mittelalter vielfältig beschäftigt. Ihre Bejahung lag entschieden im Sinne jener ältern Kirchenlehrer, welche, wie Irenäus und Tertullian, und wie die Lehrer der alexandrinischen Schule nicht minder als die der antiochenischen, von welchen auch directe Aussprüche hierüber noch mehr in Erinnerung geblieben sind, die Schöpfung als gleich von vorn herein angelegt auf das in Christus vollendete Ebenbild der Gottheit, und ohne solches Ebenbild lückenhaft und unvollständig zu betrachten liebten. Zur Streitfrage wurde sie erst, nachdem durch die Wendung, welche die kirchliche Theologie seit Augustinus genommen hatte, der Kampf gegen die Sünde mehr, als es bei jenen frühern Lehrern der Fall gewesen war, in den Vordergrund des theologischen Bewusstseins trat. Im Mittelalter wird Rupert von Deutz (Anfang des 12. Jahrhunderts) als der Erste genannt, der eine bejahende Antwort gab. Allein es ist mit Recht bemerkt worden, dass nicht bei Allen, bei welchen sich in Folge jenes im Ganzen vorwaltenden Interesses gelegentliche Aussprüche verneinenden Inhalts finden, darum die Anschauung, welche eine bejahende Antwort fordert, als aufgegeben zu betrachten ist. Gingen doch Einige, durch diese entgegenlaufenden Anschauungen in's Gedränge gebracht, dazu fort, die Sünde selbst um der vermeintlich dadurch bedingten Menschwerdung des Sohnes willen für nothwendig zu erachten, oder in ähnlichem Sinne von einer *felix culpa Adami* zu sprechen. Aber freilich, durch die immer ausschliesslicher hervortretende Beziehung des Begriffs der Menschwerdung auf den historischen Christus erhielt die Frage selbst einen doppelseitigen Sinn, und die Berechtigung zu ihrer Bejahung oder Verneinung ward eine getheilte. Auch in die Verneinung konnte sich jetzt die gediegene Anschauung von der im ersten Weltplan begründeten Vollendung der Menschenschöpfung durch Verwirklichung des Ebenbildes der Gottheit hineinlegen, so gut wie in die Bejahung, und es ist der Thomistischen Schule solche Anschauung sicherlich nicht in minderem Grade zuzutrauen, wie der Scotistischen. Eine Vermittelung fand man seit Duns Scotus in dem Satz: Mensch geworden wäre Christus auch ohne die Sünde, aber gelitten hätte er nicht, gestorben wäre er nicht. Auffallend kann es erscheinen, dass im Reformationszeitalter erst Osiander die Streitfrage ausdrücklich wieder in Anregung brachte. Auch hier indess darf mit Sicherheit angenommen werden, dass seine bejahende Antwort, obwohl von Calvin beanstandet, doch dem ächten Sinne der früheren Reformatoren, insbesondere Luthers, keineswegs so fern lag, wie die nachfolgende Orthodoxie der Schule es behauptete. Demungeachtet ist, in Folge der Richtung, welche seit jener Zeit die Entwickelung der kirchlichen Theologie in beiden protestantischen Confessionen, und parallel damit auch im Katholicismus genommen hat, der Gedanke an die Möglichkeit einer Menschwerdung des Göttlichen auch ohne die Sünde ihnen allen immer weiter in die Ferne getreten, und es erschien als eine Paradoxie, als Malebranche, um für die nothwen-

dige Endlichkeit der Welt ein Aequivalent zu finden und die Schöpfung der Welt, auch trotz ihrer Endlichkeit, als ein der Gottheit würdiges Werk zu erkennen, die Behauptung wagte, dass der Sohn Gottes in irgend einer Gestalt, wenn auch nicht nothwendig gerade in menschlicher, auch ohne die Sünde des Menschen in die Welt eingetreten sein würde. — In jüngster Zeit haben sich, mit wenigen Ausnahmen, alle die Theologen der Bejahung zugewandt, welche den von der neuern idealistischen Speculation eröffneten Anschauungen irgendwie einen Einfluss auf die Gestaltung ihrer Lehre einräumen. Man könnte hierin einen Sieg der von uns hier vertretenen Ansicht erblicken, wenn nicht gerade unter den Händen dieser Theologen der Satz, dass Christus Mensch geworden sein würde auch ohne die Sünde, eine Bedeutung annähme, welche mit der Allgemeinheit und Idealität des wahren Begriffs der Sohnmenschheit keineswegs zusammenstimmt. Wir von unserm Standpunct aus werden in einem spätern Zusammenhange noch einmal, wäre es auch nur stillschweigend, auf die Frage zurückkommen. Was den gegenwärtigen betrifft, so erhellt, dass die Bejahung, welche dieser Standpunct mit sich bringt, eine Entscheidung für die Nothwendigkeit der Erscheinung des persönlichen Christus in seiner geschichtlichen Bestimmtheit und Einzigkeit, auch wenn man Leiden und Tod dabei in Abrechnung bringen wollte, noch nicht ohne Weiteres in sich schliesst. Die Menschwerdung des Göttlichen, welche wir unter allen Umständen als das Endziel der Schöpfung zu betrachten genöthigt sind: sie stellt sich uns hier zunächst als eine solche dar, deren Begriff auch schon in jener allgemeinen, im Elemente der göttlichen Herrlichkeit sich vollziehenden Eingebärung der göttlichen Natur in die creatürliche seine Verwirklichung finden würde, von welcher im Vorstehenden die Rede war, dafern diese nur, sei es in dem irdischen, oder in irgend welchem anderen Geschlecht vernünftiger Creaturen, in ganz reiner, sündenfreier Weise, und also unter so vollständiger Ausgleichung der pneumatischen mit der fleischlichen Natur vor sich ginge, wie solche in dem irdischen Menschengeschlechte zufolge der Sünde eben nicht hat stattfinden können.

813. Auch diese Neuschöpfung jedoch, die Urthat des Processes der Menschwerdung des Göttlichen, die erste Entstehung der Sohnmenschheit innerhalb des sündigen Menschengeschlechts, auch sie werden wir nach allem Obigen in durchgängiger Analogie zu denken haben mit dem trinitarischen Processe innerhalb der Gottheit. Wir werden sie als beginnend zu denken haben mit einem leiblichen Niederschlage jener imaginativen Productionsthätigkeit, welche wir als lebendig regsam auch in der durch die Sünde getrübten und verunstalteten Menschennatur von dem Augenblicke an, wo sie auf dem in einem frühern Zusammenhange (§. 649 ff.) bezeichneten Wege zum Bewusstsein ihrer

selbst gelangt ist, vorauszusetzen in alle Wege berechtigt sind. Erst mit dem Momente solches Niederschlages gestaltet sich im menschlichen Geschlechte der allgemeine, dann immer noch in jedem einzelnen Menschen des Momentes geistiger Befruchtung harrende Keim (*σπορὰ ἄφθαρτος* 1 Petr. 1, 25) einer unsterblichen Leiblichkeit (§. 700), einer zufolge der Erbsünde des Geschlechts nicht im gegenwärtigen Erdenleben, sondern erst in einem zukünftigen zu verwirklichenden (§. 739). Es ist Grund vorhanden zu der Annahme, dass dieser Niederschlag einer Keimbildung unsterblicher Leiblichkeit aus dem Schoosse göttlicher Natur und Herrlichkeit zusammenfällt mit jener letzten grossen Katastrophe des Erdlebens, welche der Menschheit und ihrer sinnlichen Umgebung ihre dermalige Gestalt gegeben hat (§. 742 ff.).

Dass ein Schöpfungsact, aus welchem in Folge eines in ihm sich verbergenden Fehles, einer,, transcendentalen Freiheitsthat" von sündiger Beschaffenheit (§. 689), ein Geschlecht von Vernunftwesen mit Verlust jener in dem ursprünglichen Schöpfungsplane ihm zugedachten Anlage zu geistleiblicher Unsterblichkeit, nur als natürliches, nur als „fleischliches" hervorgeht, — dass ein solcher Schöpfungsact den Gliedern eines solchen Geschlechtes überhaupt noch keine Unsterblichkeit verleihen kann, auch keine nur geistige, keine nackte „Seelenunsterblichkeit": dies ist eine Einsicht, so deutlich hervorgehend aus dem, was wir im Zusammenhange unsers zweiten Theiles (insbesondere §. 697 ff.) über die Bedeutung der Leiblichkeit als Daseinsbedingung für die geistige Creatur als solche ausgeführt haben, dass man im Gegenwärtigen nicht eine nochmalige Beweisführung dafür erwarten wird. Es ist freilich eine gegen die Gedankenrichtung der bisherigen Theologie und Philosophie hart anstossende Erkenntniss, eine Erkenntniss, deren Consequenzen von vorn herein auch dem allgemeinen religiösen Bewusstsein, wie es sich unter dem Einflusse dieser Gedankenrichtung innerhalb weitester Kreise des christlichen Offenbarungs- und fast noch mehr des modern rationalistischen Glaubens gestaltet hat, als überaus bedenkliche erscheinen mögen. Wer aber mit uns (§. 700) die Ueberzeugung gewonnen hat, dass der ächte Unsterblichkeitsglaube sich nicht begründen kann auf metaphysische Einsichten in die allgemeine Natur des Seelenwesens, des Seelenwesens überhaupt oder des vernünftigen Seelenwesens insbesondere, sondern einzig und allein auf die Erfahrung eines Göttlichen, welches sich in die menschliche Natur hineinlebt und durch sittliche Wiedergeburt des Willens zum wahren Selbst des Menschen, zum innersten Kerne seiner Persönlichkeit wird; wer, sage ich, sich mit dieser Ueberzeugung durchdrungen hat: für den kann, abgesehen von etwaigen weiteren Consequenzen, über welche wir im Fortgange unserer Betrachtung uns zu verständigen

haben werden, wenigstens im Allgemeinen, wenigstens von vorn herein ein unüberwindlicher Anstoss nicht liegen in der Ansicht, die sich uns durch unsern Gedankenzusammenhang mit unabweislicher Nothwendigkeit aufdrängt: dass dieselbe Verfehlung ihres Werdeprocesses, welche das Menschengeschlecht der Unsterblichkeit im irdischen Leibe verlustig machte, dasselbe fürerst und bis auf Weiteres der Unsterblichkeit überhaupt verlustig machen musste. Am wenigsten von Allem würde es sich rechtfertigen lassen, wenn man die Abneigung gegen diese Ansicht motiviren wollte durch das Vorgeben eines Widerspruchs derselben gegen die biblische Offenbarungslehre. Wer auch nur mit einiger Unbefangenheit das ungeheuere Gewicht der Thatsache erwogen hat, dass dem Alten Testament jeder eigentliche Unsterblichkeitsglaube so gut wie gänzlich fremd geblieben ist, und dass auch das Neue Testament dem seinigen überall die anthropologischen Voraussetzungen des Alten, sammt ihrer Consequenz, der Hadesvorstellung, zum Hintergrunde giebt: der wird schwerlich seine Stirn zu der Behauptung erheben, dass die Annahme einer natürlichen Seelenunsterblichheit im neutestamentlichen Lehrbegriffe als solchem begründet sei. — Ich spreche hier noch keinerlei Behauptung aus über das Geschick der Menschen, welche im Sinne des N. T. nicht als theilhaftig gedacht werden können der Erlösung von der Macht des Todes, welche der menschgewordene Sohn gebracht hat. Aber ich weiss mich berechtigt, mit allem Nachdruck darauf zu beharren, dass unter den unübersehbar mannichfaltigen Wendungen und Ausdrucksformen für das grosse Hauptthema neutestamentlicher Religionsanschauung, für den Gegensatz der in Adam verlorenen, in Christus wiedergewonnenen Heilsgüter nicht einer ist, durch welchen die Voraussetzung, dass unter diesen Heilsgütern die Unsterblichkeit der Person in erster Reihe steht, Lügen gestraft würde. In aller Weise wird auch durch die Haltung der alt- und neutestamentlichen Lehre die Stellung des Problems, wie sie sich uns im Vorstehenden ergehen hat, vollständig gerechtfertigt. Der Schöpfungsact, durch welchen dem menschlichen Geschlechte die Möglichkeit des Heilserwerbs, die Möglichkeit des Eintritts in die *ζωὴ αἰώνιος* gesichert wird: dieser Schöpfungsact ist auch nach der Schrift ein begrifflich und sachlich von der schöpferischen Auswirkung des natürlichen Menschengeschlechts unterschiedener, ein nachfolgender der Zeit, ein vorangehender dem theologischen Begriffe nach (— dies letztere die Bedeutung des Ausdrucks *πρωτόγονος*, welcher Hebr. 12, 23 von allen durch geistige Wiedergeburt in das Himmelreich Eingetretenen, von allen „Kindern Gottes" gebraucht wird). Die Frage, wie er zu denken ist, ist in der Schrift nicht unmittelbar beantwortet. Ein Bild indess hat die Schrift allerdings dafür: das Bild jenes Bundes, welchen Gott mit der Menschheit in der Person des Noah abgeschlossen hat (§. 758 f.). Denn die Weltordnung, welche durch diesen Bund für die irdische Daseinssphäre begründet worden: diese Weltordnung schliesst die Möglichkeit des Heiles für die Glieder des Menschen-

geschlechts als wesentliches Moment in sich; sie ist von vorn herein nur in der Absicht festgestellt, um durch sie solche Möglichkeit zu erwirken. Wir dürfen auf die Darstellung unseres zweiten Theiles zurückverweisen, um in Erinnerung zu bringen, wie in dem Vorstellungskreise der biblischen Sage der Noachische Bund nichts anderes ist, als, nach der einen Seite, der Abschluss des Processes der Menschenschöpfung, nach der andern der Beginn des Processes der irdischen Welt- und Menschengeschichte. Als Abschluss des Schöpfungsprocesses hat er das Siegel gedrückt auf eine Naturordnung, wodurch die unmittelbare leibliche Unsterblichkeit der Glieder des Menschengeschlechts, die in den vorangehenden Acten des Processes noch immer intendirt war, ausgeschlossen wird; als Beginn des Processes der Weltgeschichte hat er in eben diese Naturordnung den Keim einer unsterblichen, erst in einer zukünftigen Naturordnung zu realisirenden Leiblichkeit eingesenkt. In dem Mythus, wie er vorliegt, ist allerdings der Gedanke solcher Keimbildung nicht direct ausgesprochen; man müsste ihn denn symbolisch angedeutet finden wollen in dem Bilde der Weinerfindung, was nach Analogie der Bacchusmythen des hellenischen Alterthums, welche unverkennbar auch ihrerseits auf einen solchen geistigen Hintergrund aufgetragen sind, nichts weniger als unwahrscheinlich ist. Dass durch die Worte Gen. 9, 20 Noah als Erfinder des Ackerbaues, mithin als Urheber der geschichtlichen Civilisation bezeichnet wird, dass also hiemit dasselbe von ihm ausgesagt wird, was eine andere Sage, die von der Noachischen Fluth nichts gewusst haben kann, von Kain aussagt (§. 763): das leidet keinen Zweifel. Dazu nun würde jener Zug, falls er in der That so, wie hier bezeichnet, zu deuten sein sollte, den ergänzenden Gegensatz bilden. Dieser Gegensatz also, welcher d o r t auf das Geschlecht des Seth übergetragen ist (Gen. 4, 26 ff.), würde h i e r als in sinniger Weise mit dem, was dort davon ausgeschieden war, vereinigt angesehen werden können; auch dies in durchgängiger Analogie zu der Vereinigung des Gedankens an die Ursprünge der Civilisation mit dem Gedanken an die Anwartschaft zur Unsterblichkeit in den Mysterien des Heidenthums. — Dass übrigens der Gedanke der Keimbildung einer höhern Leiblichkeit und des damit verbundenen Anfangs eines thatsächlich unsterblichen Seelenlebens, dafern er wirklich in der Noahsage liegt, doch nicht in der überlieferten Gestalt derselben so klar, als man es wünschen könnte, hervortritt: das erklärt sich vollständig aus der Abwendung des alttestamentlichen Gesammtbewusstseins von dem Unsterblichkeitsglauben als solchem. Im neutestamentlichen Bewusstsein ist jener Gedanke alsbald zu seinem Rechte gelangt, nicht nur seinem allgemeinen idealen Gehalte nach, sondern auch ausdrücklich nach seinem Zusammengehören mit der Noahsage. Davon enthält eine deutliche Spur die Stelle 1 Petr. 3, 20 (vergl. Bd. II, S. 528), wenn auch in den Consequenzen, die sie daraus zieht, dieselbe dem ursprünglichen Sinne der Noahsage nicht ganz entsprechen möchte.

Durch alles Obige ist Sinn und Berechtigung unserer vorstehenden Sätze hinlänglich in's Klare gesetzt. Die Keimbildung zu einer unsterblichen Leiblichkeit kann so, wie wir sie als eingegangen in die gegenwärtige Menschennatur voraussetzen müssen, weder als ein Moment des ursprünglichen Schöpfungsgedankens, noch unmittelbar als Ergebniss des Schöpfungsactes, woraus die natürliche Menschheit hervorging, betrachtet werden. Denn in dem urpsrünglichen Schöpfungsgedanken lag die unsterbliche Leiblichkeit des Menschengeschlechts als Keim nicht einer zukünftigen, sondern einer schon im diesseitigen Leben zu verwirklichenden Leiblichkeit. Das Versagen aber der Keimbildung einer solchen Leiblichkeit, dieser Grundfehl in dem Schöpfungsprocesse der natürlichen Menschheit (§. 700 f. §. 739 f.), kann nicht an und für sich selbst gedacht werden als ausschlagend in die Keimbildung eines zukünftigen unsterblichen Leibes. Vielmehr, zur Vermittelung einer solchen Keimbildung bedurfte es eben eines neuen Schöpfungsactes, und mitwirkender Factor dieses Schöpfungsactes sind in ganz entsprechendem Sinne die der natürlichen Menschheit als solcher eingeborenen zeugenden Potenzen, wie in allen vorangehenden Schöpfungsacten der zeugende Naturgeist. — Mit gleicher Nothwendigkeit aber, wie der allgemeine Begriff eines solchen Schöpfungsactes, geht aus unserer vorangehenden Entwickelung der Begriff der Gestalt hervor, in welcher wir das Wirken dieser zeugenden Potenzen des natürlichen Menschengeistes zu denken haben. Konnten wir schon in der Bezeichnung der Wirksamkeit des zeugenden Naturgeistes nicht umhin, überall die Analogie jener Kraftthätigkeit hindurchblicken zu lassen, die uns in dem persönlichen Menschengeiste als die eigentlich productive erscheint, die Analogie der Imagination oder Phantasie: so sind wir hier an der Stelle angelangt, wo der Gang der Betrachtung selbst uns dazu anleitet, diese Analogie bis zu dem Puncte fortzuführen, wo sie aufhört, nur eine Analogie zu sein, wo der Begriff jener Kraftthätigkeit selbst, wenn auch immer noch in einem Gebiete, welches unserer unmittelbaren empirischen Beobachtung unzugänglich bleibt, doch schon in der aus wirklicher psychologischer Erfahrung vollkommen bekannten Gestalt uns entgegentritt. Das schöpferische Ergebniss, welches wir der productiven Imagination, so wie wir sie gleich in den ersten Anfängen des natürlichen Menschengeschlechts als thätig und wirksam vorauszusetzen haben, im Grossen zuzuschreiben nicht umhin können: dasselbe findet sein Analogon in dem, was wir allenthalben vor unsern Augen im Besondern und Einzelnen vorgehen sehen, und durch diese Analogie rechtfertigt und bestätigt sich nunmehr auf das Vollständigste die Anwendung jener weiter zurückliegenden Analogie, durch welche wir den productiven Thätigkeiten des vormenschlichen Naturgeistes auf die Spur gekommen sind. Die zeugende Thätigkeit der Imagination des individuellen Menschengeistes setzt fort und fort sich ab in leiblichen Erzeugnissen, in welchen ihre Zeugungskraft fortlebt und aus welchen sie fortwirkt; sei es nun, dass diese Erzeugnisse, unbewusst und

unwillkührlich, wie die schöpferische Kraft, welcher sie entstammen, in die eigene Leiblichkeit ihres Erzeugers und seiner leiblichen Nachkommenschaft einschlagen und der Gestalt, den Gesichtszügen, der Haltung und Bewegung, dem Klange der Stimme den physiognomischen Charakter eindrücken, der jedes geistige Individuum vor andern Persönlichkeiten seines Gleichen kennzeichnet, oder dass sie, vermittelt durch die Kräfte des Talentes und des Genius, welche ihrerseits schon in alle Wege als ein geistiger Niederschlag der productiven Imagination zu betrachten sind, durch selbstbewusste Thätigkeit des vernünftigen Willens nach Aussen gekehrt, zu Werken der Kunst, der bildenden, der tönenden oder der dichtenden, oder überhaupt zu stilisirten Denkmälern der im Innern des Gemüths lebendigen Productionsthätigkeit werden. Ganz das Entsprechende dürfen wir voraussetzen als geschehen in der Urzeit des Menschengeschlechts, damals, als innerhalb der schon bestehenden natürlichen Menschheit der erste Keim eines über dieses Erdenleben hinausreichenden Daseins der menschlichen Persönlichkeit gebildet ward. Die imaginative Thätigkeit des Menschengeistes ist nicht unter die Thätigkeiten zu zählen, welche ihrerseits von diesem Keime in der Abhängigkeit eines eigentlichen, mechanischen (auch nur im weiteren Wortsinne mechanischen) Causalzusammenhanges stehen. Gerade sie bezeichnet vielmehr den ersten Durchbruch jenes schöpferischen Naturgeistes, der als auswirkendes und gestaltendes Princip hinter allen Naturgestalten ganz ebenso, wie hinter der Leiblichkeit der höhern Menschennatur steht (der *imaginatio animae Telluris* nach einem keineswegs nur metaphorisch gemeinten Ausdrucke Kepler's), im Bewusstsein auch schon des natürlichen Menschengeistes. Wer uns die Berechtigung zugesteht, die בְּנֵי אֱלֹהִים der alttestamentlichen Sage auf die productiven Regungen jenes Naturgeistes in der Weltmaterie zu deuten (§. 589): der wird es nicht zu paradox finden, wenn wir in jener Vermählung der „Göttersöhne“ mit den „Menschentöchtern“, von welcher das sechste Capitel der Genesis erzählt, nichts Anderes ausgedrückt finden, als eben diese Einkehr des Naturgeistes in die fleischliche Menschennatur, wie sie stattfindet in der imaginativen Thätigkeit. Ich habe bereits in einem frühern Zusammenhange (§. 671) bemerkt, dass es eine irrthümliche Voraussetzung ist, es habe die Sage jene Vermählung an sich selbst schon als Sünde bezeichnen wollen; die Sünde aber, welche aus ihr, aus dieser Vermählung hervorgeht, sie wird durch die Worte V. 5 (כָּל־יֵצֶר מַחְשְׁבֹת לִבּוֹ) unzweideutig als eine Sünde der Imagination bezeichnet. Ich habe ferner hingewiesen auf die Analogie dieser Sage mit den so vielfach wiederholten Sagen heidnischer Mythologien von der Vermählung sterblicher Heroen mit unsterblichen Göttinnen. Es ist ein durchgehender Zug dieser Sagen, dass sie den mythischen Heroen, denen solche Gunst zu Theil wird, die Unsterblichkeit in den elysischen Gefilden zutheilen (vergl. die Reihe von Beispielen, welche ich dafür angeführt habe in einer eigens diesem Gegenstande gewidmeten

mythologischen Abhandlung in J. H. Fichte's philosophischer Zeitschrift Bd. II [1838], S. 109 ff.). Warum sollte es nicht verstattet sein, von diesem Zuge Gebrauch zu machen im gegenwärtigen Zusammenhange, zur Unterstützung der Annahme, dass auch der alt-hebräische, uns wahrscheinlich nur in verstümmelter Gestalt überlieferte Mythus, mit einer andern Wendung zwar, die aber an sinnvoller Prägnanz dem Sinne jener heidnischen Mythen nicht nachsteht, die erste kosmogonische Genesis der unsterblichen Persönlichkeit inmitten der sterblichen Menschennatur hat bezeichnen wollen? Es schildert diese biblische Sage die ersten Geburten, welche aus der Vermählung der Göttersöhne mit den Töchtern der Menschen hervorgingen, als Fehlgeburten, indem sie dabei jedoch eine in der zeugenden Potenz von dem ursprünglichen Schöpfungsplane her noch immer fortwaltende Tendenz nach Ausgebärung einer unsterblichen Leiblichkeit unmittelbar aus den Elementen der Substanz des gegenwärtigen Erdlebens voraussetzt. Die Gottheit setzt diesem auf Abwege gerathenen Zeugungsdrange ein Ziel, indem sie für die irdische Dauer des leiblichen Menschendaseins eine fortan unüberschreitbare Norm, ein Maximum des von den Sterblichen zu erreichenden Lebensalters feststellt. — Wäre die ursprüngliche Gestalt des Mythus in ihrer Integrität erhalten: so würden wir wahrscheinlich uns überzeugen können, wie in den Schlussworten V. 8 ausdrücklich die Bedeutung liegt, dass jener zweite Urahn des Menschengeschlechts, in dessen Namen wir schon das zur Ruhe Kommen der bisherigen Schwankungen des urweltlichen Schöpfungsprocesses angedeutet finden (Bd. II, S. 487), zugleich mit den übrigen Bundesverheissungen (Gen. 8, 21 f.) von Jehova auch die Verheissung eines zukünftigen unvergänglichen Heiles für seine Person und für sein Geschlecht erhalten hat.

Zu den Bemerkungen unsers zweiten Bandes, welche dem hier Gesagten vorgearbeitet haben, möge im Gegenwärtigen nur noch eine Hinweisung auf die Denkweise des frühern christlichen Alterthums über den wahren Grund des Unsterblichkeitsglaubens und die daraus mit Nothwendigkeit sich ergebende Beschränkung dieses Glaubens auf diejenigen Persönlichkeiten des menschlichen Geschlechts, in welchen solcher Grund wirklich Platz ergriffen hat, hinzugefügt werden. Es kann keinem Kenner der ältern kirchlichen Literatur zweifelhaft bleiben, welch eine ganz andere Färbung dort noch der eschatologische Glaube hat, als in der spätern Zeit, seit Feststellung des kirchlichen Lehrgebäudes innerhalb der festen dogmatischen Grenzen, welche ihm durch die Reihe der ökumenischen Concilien abgesteckt worden sind; und auch darüber nicht, wie der Grund der später veränderten Färbung hauptsächlich und fast ausschliesslich in den allgemeinen metaphysischen Voraussetzungen zu suchen ist, welche, wenig im Einklang mit der biblischen Weltanschauung, durch die Philosophie des classischen Alterthums, besonders die platonische, in das Christenthum eingedrungen sind. Und auch selbst unter denen, welche zu jener Fixirung der theologischen Systematik vorzugsweise beigetragen haben, ist Einer, ein bei wirklich phi-

losophischem Geist doch den Systemen der antiken Philosophie Fernerstehender, in dessen Schriften noch überall deutlich das Bewusstsein hindurchblickt, wie die Unsterblichkeit der menschlichen Seele durchaus nur auf den allgemeinen Begriff der Menschwerdung Gottes, der Sohnmenschheit, zu begründen ist: Athanasius. (— *ἵνα τὴν ἡμῶν εἰς ἑαυτὸν μεταθῇ γένεσιν, καὶ μηκέτι ὡς γῆ ὄντες εἰς γῆν ἀπέλθωμεν, ἀλλ' ὡς τῷ ἐξ οὐρανοῦ λόγῳ συναφθέντες εἰς οὐρανοὺς ἀναχθῶμεν παρ' αὐτοῦ, — ἵνα — μηκέτι ὡς ἄνθρωποι, ἀλλ' ὡς ἴδιοι τοῦ λόγου τῆς αἰωνίου ζωῆς μετέχωμεν, — λογωθείσης τῆς σαρκός κ. τ. λ. Athan. c. Arian.* 3.) Es würde gar nicht schwer fallen, auch noch in den Schriften späterer Kirchenlehrer gar manche Spuren dieses durch den Einfluss einer von der biblischen Grundlage losgerissenen Gedankenbildung nur in den Hintergrund zurückgedrängten, nicht gänzlich ertödteten Bewusstseins aufzuzeigen.

814. Der genetische Process, welchen solchergestalt das Menschengeschlecht hat durchgehen müssen, um zu dem Vollbesitz jener Naturbestimmungen zu gelangen, welche ihm den Besitz einer dem Geiste adäquaten Leiblichkeit vertreten und so die unsterbliche Dauer der individuellen Persönlichkeit ermöglichen sollen: dieser Process hat in der Natur des Geschlechtes, so wie dieselbe aus ihm hervorgegangen ist, die Spuren der von ihm durchgangenen Stadien zurücklassen müssen. Nicht in allen Abzweigungen der Menschengattung hat es zu einer gleichmässigen Ausprägung dieser Naturbestimmungen kommen können; und wenn dieselben, einmal in die Gattungsnatur eingetreten, sich von Geschlechtern auf Geschlechter übertragen und vererben, so findet in dieser Uebertragung, in dieser Vererbung, ähnlich wie in der physischen Uebertragung und Vererbung anderer Eigenschaften auch der untermenschlichen organischen Natur, die doppelseitige Möglichkeit von Steigerung auf der einen, von Degeneration auf der andern Seite in unbegrenzter Mannichfaltigkeit von Abschattungen statt. Das Bereich solcher Möglichkeit darf uns hier gelten als ein in demselben Verhältnisse annoch erweitertes, in welchem der Spielraum spontaner Selbstbewegung der Entwickelungsprocesse sammt der Mannichfaltigkeit der von Aussen auf sie erfolgenden Einwirkungen, auf dieser obersten Schöpfungsstufe, im Gegensatze der unteren, ein erweiterter ist.

815. Wesentlich in diesem genetischen Processe, in ihm selbst, wie er den Anfängen des gegenwärtig bestehenden Menschengeschlechts voranging, nicht erst in seinen Ausläufern, wie dieselben sich hindurchziehen noch durch die geschichtliche Entwickelung dieses Ge-

schlechts, wurzelt der gemeinhein so genannte Rassenunterschied des Menschengeschlechts. So wenig dieser Unterschied in jeder Beziehung den Unterschieden als äquivalent zu achten ist, welche in der Thier- und Pflanzenwelt die Gattungen und die Arten von einander abtrennen, so hat er doch in alle Wege mit ihnen dies gemein, dass er sich nicht auf das Wirken gemeinhin so genannter natürlicher Ursachen, das heisst solcher zurückführen lässt, deren Wirken umgrenzt und in einen festen Mechanismus eingeordnet ist durch die gegenwärtig im Bereiche des irdischen Daseins erfahrungsmässig bestehenden Naturgesetze. Er ist, wie jene Unterschiede der untermenschlichen organischen Natur, nur zu erklären aus dem Walten derselben schöpferischen Principien, durch welche die Gesetze und die Ordnung der irdischen Natur ihre dermalige empirische Gestalt gewonnen haben. — Wie allenthalben in dem grossen genetischen Processe der creatürlichen Natur, so war auch hier das Wirken dieser Principien ein successives, ein durch vorangehende Schöpferthaten bedingtes und stufenweise durch seine eigenen Ergebnisse sich selbst bedingendes. Darum erscheint auch hier, ganz eben so wie allenthalben im Bereiche der lebendigen Schöpfung, aber auch nicht mehr als dort, jedwedes aus dem schöpferischen Processe neu hervorgegangene Erzeugniss zugleich doch als ein durch eine bereits vorhandene Gesetzlichkeit des natürlichen Geschehens umgrenztes, bestimmtes und geregeltes.

Nur im Vorübergehen ist bereits in einem frühern Zusammenhange (§. 750) auf den Unterschied der Menschenrassen die Rede gekommen. Im gegenwärtigen darauf zurückzukommen, dazu veranlasst uns die im Nachfolgenden weiter zu erörternde Bedeutung, welche dieser Unterschied, welche ganz im Allgemeinen die Thatsache der Rassenbildung im Menschengeschlecht für die richtige Auffassung des Processes der Menschwerdung des Göttlichen, der Ineinsbildung der menschlichen Natur mit der göttlichen hat. Es ist nämlich für diese Auffassung von durchgreifender Wichtigkeit vor allem Andern die Anerkennung der Wahrheit, dass die menschliche Natur aus dem Schöpfungsprocesse nicht von vorn herein als ein in bestimmte Naturgrenzen ihres leiblichen sowohl als auch ihres geistigen Daseins in der Weise, wie man es gemeinhin vorzustellen pflegt, für alle Zeiten ihres Bestehens Abgeschlossenes und Festgebanntes hervorgegangen ist. Ja diese Einsicht ist in alle Wege die Bedingung einer wissenschaftlichen Erkenntniss der Menschwerdung des Göttlichen, einer wissenschaftlichen Anerkenntniss auch nur ihrer Möglichkeit. Der Gedanke einer Einigung der göttlichen Natur mit der menschlichen, der Begriff der Ausgebärung

einer „Sohnmenschheit“ innerhalb der Menschennatur wäre geradezu ein sinnloser, wenn es sich mit der Voraussetzung richtig verhielte, welche, trotz der so laut gegen sie zeugenden Thatsache des Rassenunterschiedes, bewusst oder unbewusst den Hintergrund so mancher anthropologischen Theorien bildet: dass die menschliche Natur, einmal in die Schöpfung eingetreten, einer Umbildung über die bei ihrer ersten Schöpfung ihr gestellten Naturgrenzen hinaus überhaupt nicht mehr fähig sei. Gegen diese Voraussetzung eines ideenlosen Naturalismus und eines eben so ideenlosen Supernaturalismus hat zwar schon unsere gesammte Creationstheorie einen fortgehenden Protest eingelegt; aber der gegenwärtigen Stelle unserer Betrachtung blieb es vorbehalten, die Ergebnisse dieser Theorie durch den Nachweis zu ergänzen, welch ein gewichtiges empirisches Zeugniss für die Richtigkeit jener Ergebnisse eben in der Thatsache des Rassenunterschiedes liegt. Wir werden im Nachfolgenden zeigen, wie gewisse thatsächliche Momente dieses Unterschiedes, nach ihrer vollen Bedeutung gewürdigt, sogar unmittelbar als Momente des Processes der Menschwerdung des Göttlichen zu gelten haben. Aber auch abgesehen hievon, giebt schon das Allgemeine dieser Thatsache, aus richtigem Gesichtspuncte angesehen, einen entscheidenden Beleg für die Wahrheit des Begriffs einer von Innen heraus erfolgenden schöpferischen Metamorphose der Menschennatur, welcher für das richtige Verständniss der Idee der Menschwerdung des Göttlichen ein so ganz unentbehrlicher ist.

Die physikalisch-anthropologische Untersuchung über die allgemeine wissenschaftliche Bedeutung der Menschenrassen pflegt bekanntlich angeknüpft zu werden an die Streitfrage, ob die leiblichen Unterschiede der gemeinhin so genannten Rassen als Artunterschiede in dem hergebrachten Sinne der Naturwissenschaft zu bezeichnen sind, oder nicht. Soll dieser Streit nicht in einen leeren Wortstreit ausarten: so muss man sich zuvor über ein allgemeines Merkmal des Artbegriffs verständigt, man muss dasselbe so gestellt haben, dass dadurch ein sachliches, nicht blos ein formales Interesse zum Ausdruck gelangt. Ein sachliches Interesse, ein Interesse ausdrücklich für die Gesichtspuncte der Creationstheorie scheint nun in der That an der Bestimmung des Artbegriffs zu haften, welche als das Merkmal der Arteinheit die natürliche Fortpflanzung der unter derselben begriffenen Individuen durch Geschlechtsvermischung bezeichnet. Aus diesem Gesichtspuncte würde sich nämlich sogleich die Entscheidung ergeben, dass der Unterschied der Menschenrassen als äquivalent einem Artunterschiede nicht zu betrachten ist. Der Schluss ist bekannt, welchen man hieraus auf die wissenschaftliche Möglichkeit der Abstammung aller Menschen von Einem Paare hat ziehen wollen und noch immer ziehen will. Gegen die Giltigkeit dieses Schlusses jedoch mussten anderweit bekannte unleugbare Thatsachen aus den weiteren Bereichen der organischen Natur ein Misstrauen hervorrufen, und eben diese Thatsachen haben denn auch fortwährende Schwankungen in der Abgrenzung des Begriffs

der organischen Arten zur Folge gehabt. Fortpflanzung durch natürliche Zeugung, auch selbst durch Zeugung fruchtbarer Individuen, findet bekanntlich in der animalischen Natur gar nicht selten auch zwischen Individuen statt von so getrennter, so durch regelmässige Vererbung fixirter Naturbeschaffenheit, dass in jeder andern Beziehung, als nur in dieser einen, der Begriff einer Artverschiedenheit dort seine Stelle finden zu müssen scheint und sie in der Ausdrucksweise der Naturforscher bis jetzt auch noch immer gefunden hat. In eben diesen Fällen aber zeigt sich überall das Phänomen einer Vererbung jener Natureigenschaften in einem regelmässig wiederkehrenden gemischten Verhältniss; dasselbe Phänomen, dem wir als einem durch Naturgesetze streng fixirten auch bei der Vermischung der Menschenrassen begegnen: nach Ablauf einer gemessenen Reihe von abermals gemischten Zeugungen findet sich dann, auch dies in durchaus stetiger Weise, der reine Rassen- oder Artcharakter wiederhergestellt. Dies Alles aber begiebt sich unabhängig oder so gut wie unabhängig von klimatischen und andern Einflüssen, denen zwar in anderer Beziehung die Charaktere der Menschen- und Thierspecies keineswegs unzugänglich sind, von denen aber die Art- und Rassenunterschiede als solche überall nicht, oder nur wenig, berührt werden. Demzufolge nun würde der Begriff der Art, wenn in ihm ein Interesse der philosophischen Creationstheorie hineingelegt werden soll, etwa dahin zu bestimmen sein, dass er eine Naturbeschaffenheit organischer Geschöpfe bezeichnet, welche innerhalb der bestehenden Naturordnung nicht hervorgeht aus dem Wirken solcher natürlichen Ursachen, die nicht schon auf der Voraussetzung ihrer selbst, dieser eigenthümlichen Naturbeschaffenheit, beruhen, deren Ursprünglichkeit sich vielmehr bethätigt durch vollständige Uebertragung bei ungemischter Fortpflanzung, durch Uebertragung in gesetzmässig bestimmten Mischungsverhältnissen bei Durchkreuzung mit andern Arten. Auf diese oder eine ähnliche Bestimmung des Artbegriffs scheint uns immer entschiedener hinzudrängen die allgemeine Verhandlung über die Genesis der Arten in der organischen Natur überhaupt, wie sie ganz neuerdings z. B. in den für diese Frage epochemachenden Werken von Darwin und von Agassiz geführt worden ist. Das erste dieser Werke nimmt zwar zu dieser Bestimmung in sofern nur eine negative Stellung ein, als es die Genesis der Arten ihrerseits überall auf das Wirken immanenter, natürlicher Ursachen zurückzuführen strebt. Indess kann solche Tendenz, in der gründlichen Weise durchgeführt, wie es dort geschehen ist, immerhin durch die Vertretung des Princips allseitiger und durchgehender physikalischer Bedingtheit in dem genetischen Processe der Artenbildung als Correctiv dienen für die Gefahr, welcher die von Agassiz, so wie früher von Cuvier, vertretene creatianistische Ansicht unterliegt, den Faden einer stetigen Entwickelung in ihrer Auffassung dieses Bildungsprocesses zu verlieren, der auch im Interesse einer ächt philosophischen Ansicht des Schöpfungsprocesses überall festzuhalten ist.

Würde nun der Begriff organischer Arten in wissenschaftlicher Allgemeinheit so bestimmt, wie hier angedeutet: so würde sich eben hiedurch das reale Interesse, welches sich halb unbewusst in die vorhin bezeichnete Streitfrage hineingelegt hat, auf das Deutlichste herausstellen. Durch die Bezeichnung der Menschenrassen als thatsächlich unterschiedener Species der Menschengattung würde dann die creatianistische Anschauung von dem Ursprunge des Menschengeschlechts und der Rassenbildung im Menschengeschlechte vertreten, und zwar ausdrücklich nach zwei verschiedenen Seiten. Zunächst allerdings im Gegensatze jenes Supernaturalismus, der von dem Menschengeschlechte als solchem die Schöpfung unmittelbar und ohne Zwischenursachen durch Gott behauptet, die Rassen dagegen durch Degeneration eines physisch wie geistig vollkommneren Urstammes in Folge des Sündenfalls hervorgehen lassen will. Es liegt im Interesse dieses Supernaturalismus, sich jener Bezeichnung zu widersetzen; nicht als ob durch sie die Möglichkeit einer Abstammung aller Rassen von einem ersten Menschenpaare, dieses Grundaxiom des supernaturalistischen Buchstabenglaubens, schlechthin ausgeschlossen würde, — dass dies nicht der Fall ist, auch bei der Annahme einer Rassenbildung durch fortgehende Schöpfungsprocesse nicht: dies haben wir oben gezeigt (Bd. II, S. 499), — wohl aber, weil dem Supernaturalismus nicht entgeht, dass selbst das Zugeständniss solcher Möglichkeit nur zu erkaufen sein würde durch anderweite Einräumungen in Bezug auf den Hergang des Schöpfungsprocesses, wozu sich begreiflicher Weise derselbe nicht verstehen mag. Aber auch dem Naturalismus tritt die genauere Bestimmung des Artbegriffs entgegen, jenem Naturalismus, welcher dem menschlichen Geschlechte selbst einen nur natürlichen Ursprung zuweisen möchte. Dieser nämlich geht nothwendig aus auf eine Durchbrechung der festen Naturgrenzen, welche durch den so bestimmten Artbegriff der Möglichkeit natürlicher Wirkungen gezogen werden. Er sucht die Entstehung der Rassen auf dieselben Naturgesetze zurückzuführen, in welche dermalen das Dasein und Leben des Menschengeschlechtes eingeschlossen ist, und er macht dadurch den Begriff der Art auch innerhalb der durch jene Bestimmung festgestellten Grenzen zu einem unsichern und problematischen. — In diesem Sinne also, gegenüber diesem doppelten Gegensatze, können wir nichts dagegen haben, wenn man den Unterschied der Menschenrassen als einen Artunterschied bezeichnen will, so wenig Werth wir auch auf den Gebrauch des Wortes als solchen zu legen gemeint sind. Es braucht dabei nicht in Abrede gestellt zu werden, dass es angemessen sein kann, die Unterscheidung der Arten in der untermenschlichen Natur noch an andere Merkmale festzuknüpfen, welche bei der Unterscheidung der Menschenrassen nicht mehr zutreffen würden. Es kann vielmehr gerade darin ein für die Eigenthümlichkeit der Menschennatur wichtiges Moment erkannt werden, dass der Unterschied der Arten als solcher hier einen Theil der Bedeutung verliert, die ihm in der organischen Natur ausserhalb des Menschen zukommt. Man kann darin eine Hin-

weisung erblicken auf die ursprüngliche und dereinst wiederzugewinnende Bestimmung der Gattungsnatur des Menschen zu einer Einheit, welche in der Gattungsnatur der Thiere und der Pflanzen von vorn herein nicht liegt, und deren dereinstige Verwirklichung also dort auch nicht erwartet werden kann. Wir können selbst von unserm Standpunct aus uns die der kirchlichen Theologie so nahe liegende Vermuthung gefallen lassen, dass das Bestehen der Menschenrassen nur in der Thatsache des Sündenfalls seine letzte Erklärung finden wird. Die Bezeichnung der Rassen als Arten wird uns dann gerade dazu dienen können, den Unterschied im Gedächtnisse gegenwärtig zu halten, der in Bezug auf den Begriff des Sündenfalls als solchen zwischen unserer Auffassung und der des gemeinen Supernaturalismus statt findet. Dies selbst nämlich, dass die Menschengattung, ihrer ursprünglichen Bestimmung zuwider, sogleich bei ihrer Entstehung in eine Mehrheit von Arten auseinander getreten ist: eben diese Thatsache wird uns, da wir sie nur aus dem Walten einer von dem göttlichen Schöpferwillen unterschiedenen Potenz erklären können, zurückweisen auf den Begriff jener der Creatur als solcher immanenten Stätte des schöpferischen Wirkens, in welcher die Gattungen und Arten der creatürlichen Dinge so im Guten wie im Bösen die feste Bestimmtheit gewonnen haben, die sie noch nicht haben können, so lange sie nur als schöpferische Gedanken der Gottheit, als inwohnende Erzeugnisse der vorcreatürlichen Gottesnatur betrachtet werden.

In diesem Sinne also dürfen wir nach dem Allen die Behauptung wagen, dass das Factum des Rassenunterschiedes in der Menschennatur uns den genetischen Process erklären hilft, aus welchem diese Natur hervorgegangen ist, aus welchem fort und fort noch immer das Göttliche in dieser Natur, die aus Gott sich herausgebärende Sohnmenschheit hervorgeht; — dass es zum wissenschaftlichen Verständnisse dieses Processes einen Dienst ganz ähnlicher Art leistet, wie zum Verständniss des genetischen Processes der irdischen Natur überhaupt die noch jetzt sichtbaren geologischen Trümmer einer untergegangenen Thier- und Pflanzennatur (§. 734 f.). Die Schlüsse, wodurch, auf Grund theologischer Voraussetzungen, die Forschung zum Begriffe dieser genetischen Processe, zum Begriffe des Gegensatzes der Factoren in diesen Processen gekommen ist: sie an und für sich sind unabhängig von diesen Thatsachen. Sie beruhen einerseits auf der Erkenntniss der metaphysischen Nothwendigkeit, welche allem schöpferischen Thun und Geschehen zum Grunde liegt und das Moment der Form in diesem Thun und Geschehen ausmacht, anderseits auf der religiösen Erfahrung, die uns einen Einblick verstattet in die sittliche und ästhetische Beschaffenheit der Mächte, welche in diesem Thun und Geschehen die wirkenden sind. Aber die Ergebnisse dieser Schlüsse unterliegen einer Rechnungsprobe, welche nur von physikalischer Erfahrung, der geologischen und der anthropologischen, erwartet werden kann. Die geologischen Reste einer untergegangenen antediluvianischen Flora und

Fauna sind die stumm redenden Zeugen der auch ihrerseits schon mit dem Guten auch Böses, mit dem Schönen auch Hässliches ausgebärenden Entwickelungskämpfe einer Schöpfungszeit, welche mit der letzten grossen Erdrevolution, mit dem Hervorgehen der gegenwärtig die Oberfläche der Erde erfüllenden Flora und Fauna vorläufig abgeschlossen ist. Dem entsprechend sind die Rassen des Menschengeschlechts die noch jetzt lebenden Zeugen eines Entwickelungskampfes, welcher, in eben jener Vorzeit beginnend, noch in die Gegenwart des Erdenlebens hereinragt und, als Process einer successiven Menschwerdung der ewigen Sohnesnatur der Gottheit, durch alle Zeiten der Menschengeschichte fortdauern wird. Wie in jenen Trümmern der antediluvianischen Vorwelt ein dem ursprünglichen Schöpfungsplane zu dauerndem, gleichzeitigem Bestehen Bestimmtgewesenes sich, in Folge der Kämpfe, welche der schöpferische Liebewille mit den in seine Schöpfung eingedrungenen Mächten des Bösen und der Sünde zu bestehen hatte, zu einer jetzt nur noch dem Auge des Forschers zugänglichen Stufenfolge erstorbener Formationen der Welt des Lebendigen abgelagert hat (§. 734 f.): so hat umgekehrt in der Vielheit der Menschenrassen eine Mehrheit und Mannichfaltigkeit von Lebensbildungen sich in die Wirklichkeit des geschichtlichen Menschenlebens hereingedrängt, deren ursprüngliche Bedeutung, nachdem auch sie durch das Walten jener sündigen Mächte des Naturgeistes zu einer unvermeidlichen geworden war, auf eine Stufenfolge in dem Werdeprocesse der eigentlich normalen Menschheit schliessen lässt. In einer Natur, die auf dem geraden Wege eines völlig sündenfreien Schöpfungsprocesses sich gebildet hätte, in einer Natur, wie der biblische Mythus uns die urweltliche Paradieseswelt schildert, in einer s o l c h e n Natur würden weder jene mit den Trümmern einer in ihnen begrabenen Welt lebendiger Gebilde erfüllten Gebirgsschichten, noch würde darin eine Mehrheit von Rassenbildungen des zum Ebenbilde der Gottheit bestimmten Geschlechtes einen Platz gefunden haben. Aber in der irdischen Natur, wie sie ist, stehen sie beide, die geologischen Reste der Vorwelt und die Gruppe der Menschenrassen, jetzt als Denkmale des grossen Entwickelungsprocesses da, in welchem die Erde und die Menschheit das, was sie sind, geworden sind.

816. Dem Unterschiede der Menschenrassen, über die physiologischen Merkmale hinaus, deren Beharrlichkeit zwar schon ihrerseits nur aus der Annahme eines vorgeschichtlichen, mit dem schöpferischen Ursprunge des Menschengeschlechts zusammenfallenden Ursprungs erklärlich ist, auch eine geistige Bedeutung zuzuschreiben: dazu würden uns die Unterschiede der mit gutem Grund so genannten niederen, der farbigen Rassen, der „Nacht- und Dämmerungsvölker“, von einander gegenseitig an und für sich vielleicht noch nicht berechtigen. Wohl aber berechtigt uns dazu der gemeinsame Gegensatz dieser Rassenvölker zu den „Tagesvölkern“, zu der obe-

ren, der weissen oder kaukasischen Rasse. Denn nur im Bereiche dieser letzteren, nur aus ihrer Mitte heraus sehen wir den Process ethisch-geschichtlicher Entwickelung des Menschengeschlechtes (§. 763) in der spontanen Weise selbstschöpferisch beginnen, sehen wir ihn verlaufen mit der organischen Stetigkeit, die auf einen parallelen Verlauf der Processe geistiger Wiedergeburt und Ausgebärung des Göttlichen in den persönlichen Gliedern des Geschlechts zurückzuschliessen uns ermächtigt. Wir nehmen daher keinen Anstand, diese Rasse, die wahrscheinlich jüngste unter den übrigen (§. 759), zu bezeichnen als diejenige, mit deren Auswirkung erst der bis dahin gährende Process der Menschenschöpfung zur Ruhe gekommen ist und sein Ziel, die feste Keimbildung einer unsterblichen pneumatischen Leiblichkeit, erreicht hat; woraus jedoch noch nicht die Nothwendigkeit folgt, von solcher Keimbildung den übrigen Theil des Menschengeschlechts schlechthin als ausgeschlossen anzusehen. Die Fixirung der niedern Rassen aber in bestimmten, für die ganze Dauer des gegenwärtigen Menschengeschlechts feststehenden Naturgrenzen glauben wir, hiemit auch einer Andeutung der biblischen Geschichtssagen (Gen. 9, 18 ff.) Folge gebend, zurückführen zu dürfen auf eben jenen Schöpfungsact, welcher der höheren ihren Ursprung gab.

Die Frage über Zulässigkeit oder Nichtzulässigkeit einer geistigen Bedeutsamkeit der menschlichen Rassenbildung pflegt in den neuern Theorien eine parallele Beantwortung zu finden mit der vorhin besprochenen Streitfrage über die Anwendbarkeit des Artbegriffs auf die Unterschiede der Menschenrassen. Wer solche Anwendbarkeit bejaht, der bejaht in der Regel auch das Vorhandensein geistiger Unterschiede; wer diese Unterschiede verneinen zu müssen meint, der wird bei richtiger Consequenz auch die Anwendung des Artbegriffes abzulehnen geneigt bleiben. Zwar, dass thatsächlich ein bedeutender Abstand statt findet zwischen Anlage und Bildung der Völker kaukasischer Rasse und jener der niedern Rassenvölker, das kann von Niemand in Abrede gestellt werden. Aber wer die physischen Rassenunterschiede aus dem Wirken natürlicher Ursachen ableitet, der wird auch keinen Anstand nehmen, das Zurückbleiben eines Theiles der Menschheit, das raschere Vorschreiten eines andern auf den Wegen geistigen Lebens und geistiger Bildung demselben Verlaufe äusserlicher Ursachen und Wirkungen beizumessen. Die wesentliche Gleichheit der natürlichen Anlagen und Fähigkeiten bildet insbesondere ein Axiom, bildet recht eigentlich einen ethisch-religiösen Glaubensartikel für den gemeinen Rationalismus und für einen auf einseitig-rationalistischen Voraussetzungen beruhenden Humanismus. Denn bei möglichst naturalistischer Erklärungsweise aller besondern

Erscheinungen in der Natur überhaupt und in der Menschenwelt namentlich, pflegt diese Denkweise doch an dem Begriffe der Schöpfung im Allgemeinen festzuhalten, so wie, dem Schöpfungsbegriffe gegenüber und im Zusammenhange mit ihm, an der Vorstellung creatürlicher Spontaneität und Freiheit; Letzteres jedoch nur in jener ausdrücklichen Beschränkung dieses Begriffs auf die Vernunftcreatur, wie solche sich aus der Voraussetzung eines durchgängigen Mechanismus der Causalzusammenhänge in der gesammten vernunftlosen Natur und einer unbedingten Abhängigkeit dieser Natur von dem Willen ihres Schöpfers mit Nothwendigkeit ergiebt. Dort also wird die Voraussetzung jener Gleichheit zu einer unabweislichen Forderung des Glaubens an die Güte und die Gerechtigkeit des Schöpfers. Denn in dem Begriffe der Freiheit kann jene Anschauung, welche dem Begriffe creatürlicher Freiheit eine so eng umgrenzte Sphäre der Geltung und der Wirksamkeit anweist, einen Aufschluss über den Grund der empirischen Unterschiede nicht erblicken. Man weiss, welche grosse ethische Interessen, besonders in Bezug auf die für den gesammten Culturfortschritt der neuen Welt so unberechenbar wichtige Sclavenfrage, sich neuerdings an diese humanistische Anschauung geknüpft haben. Indess kann man diese Interessen mit aufrichtiger Ueberzeugung theilen, man kann der sittlichen Gesinnung, die ihnen zum Grunde liegt, in aller Weise huldigen, ohne darum den theoretischen Prämissen, auf welche sie sich zu stützen lieben, unbedingt sich gefangen zu geben.

Dass die in alle Wege so bedeutsam hervortretenden physischen Rassenunterschiede nicht blos äusserlich und zufällig sich mit Unterschieden geistiger Anlage und Begabung begegnen; dass sie vielmehr ihrerseits einer geistigen Wurzel entstammen, und in Folge dessen überall parallel gehen werden mit einer eigenthümlichen Ausprägung des Psychischen: dafür erwächst, um nicht mehr zu sagen, von vorn herein eine Wahrscheinlichkeit schon aus den Ergebnissen der Betrachtung unsers zweiten Theils über das allgemeine Verhältniss des Leiblichen in der gesammten organischen Natur zu dem Psychischen und Geistigen; über die durchgängige Abhängigkeit der Gestaltung des Leiblichen von den teleologisch waltenden Principien, die ihren eigentlichen Sitz in dem Psychischen und Geistigen haben. Immerhin ist freilich zuzugeben, dass solches Verhältniss innerhalb der irdischen Schöpfung kein durchgängig adäquates ist. Dieselbe Abweichung des irdischen Schöpfungsprocesses von dem ihm ursprünglich vorgezeichneten Entwickelungsgange, der wir nach Obigem die Existenz der Rassenunterschiede überhaupt zuzuschreiben uns genöthigt finden: sie hat auch eine Störung des ursprünglich auf ein durchgängiges Sichentsprechen angelegt gewesenen Verhältnisses zwischen der Innen- und der Aussenseite des organischen Gebildes, zwischen Seele und Leib, zwischen geistiger und physischer Anlage zur Folge gehabt. Darum kann *a priori* freilich in keinem Falle bestimmt werden, in wie weit eine von der normalen abweichende Leibesbeschaffenheit sei es einzelner Individuen oder ganzer Geschlechter

und Völkergruppen geistig oder psychisch bedingt, Ausdruck einer entsprechenden geistigen oder psychischen Missbildung ist. Wo indess die Abweichung so weit und so tief eingreift, wie in der menschlichen Rassenbildung, und wo, was das Wichtigste ist, die thatsächlichen Unterschiede der geschichtlichen Bildungszustände, wenigstens der aus eigener Selbstthätigkeit der Völkergruppen hervorgegangenen, nicht durch äussere Einwirkung ihnen mitgetheilten, so durchgängig, so fast überall gleichmässig den leiblichen Unterschieden entsprechen: da hiesse es allen Regeln des wissenschaftlichen Denkens Hohn sprechen, wenn man Anstand nehmen wollte, die Eigenthümlichkeiten der Leibesgestalt aus einem geistigen Quell abzuleiten, und dem entsprechend auch in jenen Bildungsphänomenen etwas mehr zu erblicken, als eben nur Phänomene, durch ein zufälliges Wirken äusserer Ursachen hervorgerufene. Die Erfahrung, sofern im Bereiche geistiger, ethischer Thatsächlichkeit eine Erfahrung noch über das blos phänomenale Gebiet hinaus möglich ist, — die Erfahrung hat, so weit unsere Kunde reicht, jene aus unsern Prämissen zu ziehende Annahme überall bestätigt. Sie lehrt, dass die niedern Rassenvölker, auch wo auf dem Wege geschichtlichen Verkehrs eine sociale und intellectuelle Bildung jener höhern Art an sie gebracht wird, wie wir sie aus ihrer eigenen Mitte in geschichtlicher Zeit bis jetzt noch nie und nirgends haben hervorgehen sehen, solche Bildung sich doch immer nur bis zu einem gewissen Puncte anzueignen vermögen, nie darüber hinaus, nie in der Weise, dass das Angeeignete in ihnen wiederum zu einem Quell selbstthätiger, selbstschöpferisch fortwuchernder Weiterbildung und Neugestaltung wird. Dieselbe Erfahrung lehrt ferner, dass eben diese Völker, wenn die äusseren Motive, welche zeitwierig sie zu einem höhern Bildungstande erhoben haben, hinwegfallen, nicht selten sehr rasch auf eine Stufe der Roheit zurücksinken, auf welcher wir die Völker edlerer Rasse auch nicht in den ersten Phasen ihrer Bildungszustände, viel weniger in irgend einer Periode das Sinkens oder der Abschwächung früherer Culturelemente antreffen. — Erwägt man zu dem Allen noch den doch immer bedeutsamen Umstand, dass die leibliche Eigenthümlichkeit der niedern Rassenvölker zum grossen, ja zum grössern Theil eine unverkennbare Annäherung an den Typus der in der Scala der lebendigen Wesen dem Menschen am nächsten stehenden Thiergattungen zeigt und dadurch in dem oben (§. 634) näher bezeichneten Sinne eine Stetigkeit des Uebergangs zu verrathen scheint von diesen Thiergattungen zur eigentlichen Vollgestalt der edleren Menschenbildung; dass die Unterschiede sich ganz besonders auch in den Organen der höhern Seelenthätigkeit bemerklich machen, namentlich in der Gehirnbildung; und endlich, dass auch der ästhetische Gesammteindruck der Gestalt, der Gesichtsbildung und der in den Bewegungen der Glieder und dem gesammten äusseren Gebaren zur Erscheinung kommenden Eigenthümlichkeiten überall in gleichem Verhältniss mit der Abweichung von der höhern Rasse ein ungünstiger, ein in das Gebiet nicht nur des Unschönen, sondern des positiv

Hässlichen übergehender ist: — erwägt man das Alles, so wird man, wenn man von vorn herein den richtigen Standpunct philosophischer Betrachtung einzunehmen und die richtigen Prämissen solcher Betrachtung sich anzueignen Sorge getragen hat, über das thatsächliche Vorhandensein auch einer geistigen Bedeutung des menschlichen Rassenunterschiedes nicht im Zweifel bleiben.

Von der allgemeinen Anerkennung solcher Bedeutung ist indess zu den bestimmten Sätzen, durch welche wir hier den Begriff des Rassenunterschiedes in den Zusammenhang unserer Betrachtung eingereiht haben, immerhin noch ein weiter Schritt, und es kann leicht sein, dass Manche auch Derer, die nach gewissenhafter Beobachtung und sinniger Würdigung des Thatsächlichen sich in der hier dargelegten allgemeineren Ansicht uns beizustimmen gedrungen finden, dennoch Scheu tragen werden, diesen Schritt zu thun. Man kann die factischen Unterschiede nicht nur der Bildung, sondern auch der geistigen Begabung im menschlichen Geschlecht und deren Parallelgehen mit den leiblichen Rassenunterschieden im Allgemeinen zugeben, und doch vor der Consequenz zurückschrecken, dass die Tragweite dieser Unterschiede noch über die gegenwärtige irdische Daseinssphäre des Menschengeschlechts hinüberreicht, dass selbst die übersinnliche Bestimmung des Menschen, sein ewiges Heil, an Naturbedingungen gebunden ist, welche sich in den niedern Menschenrassen nicht, oder nur unvollständig erfüllt zeigen. Ich würde diese Ansicht, für deren scheinbare Härte ich nicht unempfindlich bin, mit noch grösserer Scheu und Schüchternheit aussprechen, als ich es thue, wenn ich mir nicht bewusst wäre, hier einen Rückhalt zu haben an Jahrtausende lang anerkannten Wahrheiten der christlichen Kirchenlehre. Die unleugbare Härte, welche in der bisherigen Kirchenlehre diesen Wahrheiten in Folge ihrer mangelhaften wissenschaftlichen Fassung allerdings anhaftet, der thatsächliche, aus der Kirchenlehre, wie sie vorliegt, nicht zu beseitigende Anstoss gegen die sittlichen Attribute der Gottheit: gerade dies, gerade die Härte dieses Anstosses wird nicht blos gemildert, sondern ganz aufgehoben durch die wissenschaftlichen Prämissen einer Darstellung, welche die Ursächlichkeit dessen, was man in den Folgen jener Ungleichheit Uebel nennen kann, von dem göttlichen Liebewillen hinwegnimmt und sie, zugleich mit aller andern Thatsächlichkeit des Uebels, jener metaphysischen Nothwendigkeit auf Rechnung schreibt, durch die alle und jede schöpferische Thätigkeit bedingt und umgrenzt wird. — Die Kirchenlehre enthält zwar keine Sätze unmittelbar über das Verhältniss der Rassenbildung zum Processe der Menschwerdung des Göttlichen und zur Auswirkung der Heilssubstanz im Elemente der Menschennatur. Aber da ihre durchgängige, wenn auch nicht zur vollen begrifflichen Klarheit hindurchgebildete Voraussetzung doch überall eben diese ist, dass die Heilssubstanz in die N a t u r des Menschen einschlagen muss, wenn der Mensch des Heiles und des ewigen Lebens theilhaftig werden soll: so ist hierin allerdings der Anknüpfpunct gegeben für eine Betrachtung,

welche darauf ausgeht, den Begriff jener so tief eingreifenden natürlichen Unterschiede irgendwie zu verwerthen für die Erkenntniss des Heilsprocesses innerhalb der Menschengeschichte. Solches Streben ist denn in der That auch der neuern Theologie, sofern sie an den biblischen Grundanschauungen festhält, nicht ganz fremd. Es wird wohl kaum einen Theologen der positiveren Glaubensrichtung geben, der sich nicht geneigt fände, die Ursächlichkeit des Rassenunterschiedes in letzter Instanz auf den Sündenfall zurückzuführen, und die Vorzüge der höhern Rasse vor den niedern aus dem Rathschlusse des göttlichen Gnadenwillens abzuleiten, welcher die Völker dieser Rasse zu Trägern erst seiner Heilsverheissungen, und sodann seiner Erlösungsthaten erkoren hat. Allerdings, so lange die Vorstellungen über Darbietung und Aufnahme der Gnade in der Aeusserlichkeit befangen bleiben, welche wir fortwährend im Nachfolgenden zu bekämpfen haben werden, wie wir sie im Vorhergehenden überall bekämpft haben: so lange kann die wahre Einsicht in Grund und Bedeutung des Thatsächlichen in jenen Unterschieden noch nicht vollständig zu ihrem Rechte kommen. Die Natur jenes Schöpfungsactes bleibt noch verborgen, welchen wir nach unsern Prämissen nicht umhin können in die Mitte zu stellen zwischen die Entstehung der niedern Rassen, oder genauer, zwischen die Entstehung jenes Grundstammes der nur noch natürlichen Menschheit, welcher sich bei der nachfolgenden Erhebung fixirt hat zur Naturbestimmtheit der niedern Rassen, und die Entstehung der höhern Rasse. Sie bleibt noch unverstanden, die Natur dieses letzten und obersten Schöpfungsactes, doch sie bleibt es der Hauptsache nach nur in derselben Weise, in welcher es der kirchlichen Lehre an einem wissenschaftlichen Verständnisse der Schöpfungsthaten überhaupt gebricht. — So wird denn unsere Aufgabe, dem kirchlichen Lehrbegriffe gegenüber, wesentlich dahin zu bestimmen sein, dass es gilt, in der Naturbestimmtheit der höhern Rasse zwar nicht den Gegensatz der pneumatischen Menschheit zur natürlichen Menschheit unmittelbar als solchen, wohl aber das Ergebniss eines Schöpfungsactes zu erkennen, durch welchen der durch alle Zeiten der Menschengeschichte fortgehende Process der Umsetzung des natürlichen Menschendaseins in ein pneumatisches bedingt und ermöglicht wird.

Die weisse Rasse, für welche auch wir, mit Schelling, den Namen der Kaukasischen beizubehalten als nicht unangemessen erkennen, sie ercheint, den farbigen Rassen gegenüber, zunächst ohne Zweifel nur als eine relativ gelungnere und vollständigere Verwirklichung des Wesens der natürlichen Menschheit (§. 702): der natürlichen Menschheit nach ihrer leiblichen sowohl als auch nach ihrer psychischen Seite. Die weisse, die kaukasische Rasse ist eben, — in jenem weiteren Sinne, worin wir die Anwendung des Wortes „Art" hier allerdings für erlaubt halten, — eine Art neben andern Arten, abgezweigt von den übrigen noch nicht durch den Schöpfungsact, aus welchem die Menschengattung zuerst hervorging, wohl aber durch jenen nachfolgenden,

welcher die physische Gestalt und die Lebensordnung der Menschengattung festgestellt hat innerhalb der noch jetzt bestehenden Naturgrenzen (§. 747 f.). Wäre damals, als jener Schöpfungsact erfolgte, noch eine Verwirklichung des ursprünglichen Schöpfungsplanes möglich gewesen: so ist anzunehmen, dass er nicht blos als Art sie unterschieden haben würde von den übrigen Rassen. Diese selbst nämlich, oder vielmehr ihre antediluvianischen Vorläufer, würden dann vermuthlich, zugleich mit den Geschlechtern der urweltlichen Thiere, in eben jenem Schöpfungsact ihren Untergang gefunden haben, und die höhere Rasse würde die einzige geblieben sein. Der Vorzug dieser vollkommneren Menschenart vor den unvollkommneren besteht, aus dem Gesichtspuncte des Begriffs eben nur der natürlichen Menschheit angesehen, nicht so sehr in einer durchgängigen Ueberlegenheit der leiblichen und psychischen Kräfte; — in bestimmten einzelnen dieser Kräfte und Fähigkeiten kann der Vortheil sogar auf Seite der niedern Rassen sein, wie denn notorisch z. B. die Negerrasse in der Ausdauer physischer Arbeitskraft, den Einflüssen tropischer Klimate zum Trotz, und auch, nach dem Zeugnisse unverwerflicher Erfahrungen, die man wenigstens an einzelnen Individuen gemacht, in der Elasticität mechanischer Gedächtnisskraft, namentlich der Kraft des Zahlengedächtnisses, der europäischen überlegen ist. Er besteht erfahrungsgemäss vielmehr in einem natürlichen Gleichgewicht, einem organischen Einklang sämmtlicher Körper- und Seelenanlagen, einem solchen, wodurch zugleich eine Fortbildung beider, insbesondere aber der psychischen, welche eben nur durch das richtige Verhältniss aller sinnlichen Kräfte zu ihrem seelischen Mittelpuncte der Uebermacht des thierischen Instinctes enthoben werden, in's Unendliche, ermöglicht wird. Und so findet denn jenes grosse Gesammtphänomen der Weltgeschichte, die Beschränkung des weltgeschichtlichen Civilisationsprocesses in seinen höhern Stadien auf die Völker kaukasischer Rasse, das active Auftreten, so weit die Spuren geschichtlicher Erinnerung reichen, fast überall nur dieser letzteren, auch schon auf den unteren Stufen dieses Processes, — es findet, sage ich, solches Phänomen in gewissem Maasse seine Erklärung auch schon bei Voraussetzung eben nur jener natürlichen Rassenvorzüge. Hier nun aber ist es am Orte, an die Einsicht zu erinnern, welche sich am Schlusse unsers zweiten Theiles uns eröffnet hat, an den organischen, organisch nothwendigen Zusammenhang dieses geschichtlichen Bildungsprocesses mit dem Fortgange des Creationsprocesses, mit dessen Steigerung zu dem Stadium, welches erst sein eigentliches Endziel bezeichnet. Ist es wahr, dass der weltgeschichtliche Entwickelungsprocess des menschlichen Geschlechtes seinem eigentlichen Wesen nach die Bedeutung eines doppelseitigen Werdeprocesses hat (§. 764), dass in ihm, zugleich mit der sittlich-organischen Gemeinschaft und Durchbildung des natürlichen irdischen Menschengeschlechts als solchen, durch geistige Wiedergeburt der Individuen, welche in diesem Interesse begriffen sind, die Einverleibung

dieses Geschlechtes in die übersinnliche Gemeinschaft des Gottesreiches hervorgeht; — hat, sagen wir, der dort uns gewonnene Begriff dieses Zusammenhanges seine Wahrheit: so folgt daraus mit zwingender Nothwendigkeit die Annahme einer Bedeutung jener Naturmomente, durch welche die höhere Stellung der kaukasischen Rasse in Bezug auf das Werk der geschichtlichen Civilisation bedingt wird, auch für die Werke der geistigen Wiedergeburt, der fortgehenden Erhebung und Verklärung der natürlichen Menschheit zur pneumatischen. Es folgt daraus — nicht ohne Weiteres zwar eine ausschliessliche Begabung dieses Theiles der Menschheit mit den leiblichen Bedingungen geistiger Wiedergeburt, — denn auch die Möglichkeit einer Erhebung ihrer Glieder zu den Zuständen und Thätigkeiten socialer und intellectueller Bildung ist ja doch nicht eine schlechthin exclusive, — wohl aber folgt die Nothwendigkeit der Annahme, dass der erste Niederschlag zur Keimbildung einer unsterblichen Leiblichkeit innerhalb des Menschengeschlechts mit der Bildung des Rassencharakters der kaukasischen Menschheit zusammentrifft, und dass nur in dieser Rasse eine feste und sichere Stätte gefunden ist zur Fortpflanzung dieses Keimes und zum Hervortreiben und Zeitigen der höheren pneumatischen Gestaltenbildung, die aus ihm erwachsen sollte.

Dass auch in den niedern Rassen, nicht sowohl zwischen den Rassen selbst, als innerhalb der einzelnen Rassen zwischen den ihnen angehörenden Völkerschaften, Geschlechtern und Individuen, eine unbestimmbare Mannichfaltigkeit statt findet von Abstufungen psychischer Anlage und geistiger Begabung, nicht minder, wie von Unterschieden der Körpergestalt, und in Folge dieser Abstufungen eine Stufenfolge von Annäherungen an die normalen Zustände und Beschaffenheiten der edleren Menschennatur, und dass die unleugbare Thatsache dieser Annäherungen uns allerdings eine Scheu einflössen muss, in Bezug auf das höchste Kleinod der Menschennatur, auf den Keim der Unsterblichkeit, einen absoluten, unausgleichbaren Abstand anzunehmen, welchen die Natur selbst zwischen der höhern und der niederen Menschheit gesetzt hätte: das ist gewiss eben so wahr, wie umgekehrt, dass durch die höhere Anlage der edleren Rasse ohne eine entsprechende sittliche Ausbildung, ohne einen wirklichen Process der Wiedergeburt, der wirkliche Erwerb der Heilsgüter keineswegs verbürgt ist. Zwar möchte ich nicht so weit gehen, wie Schelling, der in seiner, übrigens sehr beachtenswerthen Erörterung dieses Gegenstandes (in den „Vorlesungen zur Einleitung in die Mythologie“) innerhalb jeder einzelnen der auch von ihm angenommenen fünf Hauptrassen die Gesammtheit der Unterschiede, welche durch diese Rassen repräsentirt werden, in eigenthümlicher Ausprägung wiederholt finden will, doch so, dass dabei die absolute Erhebung der kaukasischen über die Gesammtheit der übrigen ungeschmälert bleiben soll; — eine Ansicht, welche ihn, um nur dies eine Beispiel anzuführen, zu dem sicherlich unhistorischen Wagniss verleitet, sogar die Bevölkerung des alten Aegyptens in ihrer Gesammtheit der äthiopischen Rasse als oberste, inner-

halb dieser Rasse die Tagesmenschheit darstellende Abstufung zuzutheilen. Ich halte es nach den vorliegenden Thatsachen für das Wahrscheinlichere, dass in allen solchen Fällen, wo wir durch weltgeschichtliche Processe auch niedere Rassenvölker zum Range von Culturvölkern erhoben sehen, eine thatsächliche Einwirkung von Seiten der höhern Rasse, in den meisten dieser Fälle wohl eine Einwanderung und Beimischung von Geschlechtern dieser Rasse, stattgefunden hat. (Das alte Aegypten glaube ich, wie gesagt, mich nicht berechtigt unter die Kategorie dieser Culturvölker niederer Rasse einzureihen; wohl aber gehören zweifellos hieher die grossen Culturvölker des Ostens von Mongolischem, so wie die des Westens von Amerikanischem Stamm. In manchen dieser Fälle, so wie bekanntlich auch in den nicht minder prägnanten Fällen einer plötzlichen, schnell wieder verschwindenden Erhebung niederer Rassenvölker namentlich des mongolischen Stammes zu welterobernden Mächten, deuten die Sagen solcher Völker selbst auf vorgängige fremde Einwanderungen, auf Abstammung ihrer Herrschergeschlechter aus einem edleren Blut.) Dabei stelle ich nicht in Abrede, dass für die schärfere wissenschaftliche Auffassung eine Schwierigkeit haften bleibt an der Forderung, die Keimbildung einer höhern Leiblichkeit als sich ausprägend zu denken in den Naturbestimmungen der höhern Rasse, ohne doch sie als unmittelbar mit diesen Nnturbestimmungen zusammenfallend zu setzen, oder als schlechthin von ihnen abhängig. Indess dürfte solche Schwierigkeit doch kaum eine unüberwindlichere sein, als die allgemeine Schwierigkeit, welche in dem doch auf keine Weise in Abrede zu stellenden Factum sich verbirgt, dass es in dem gesammten Bereiche der Menschennatur nicht zu einem adäquaten Verhältniss gekommen ist zwischen dem Naturgrunde, aus welchem sich, nach immanenten organischen Gesetzen, die irdische Leiblichkeit entwickelt sammt den sie bedingenden und hinwiederum durch sie bedingten Seelenanlagen, und der an diesen Naturgrund zwar festgebundenen, aber nicht in ihm aufgehenden geistigen Potenz, welche sich in der Leiblichkeit des Menschen als Schönheit, in seinem Seelenleben als sittliche Güte ausprägt. Wir bleiben hier überall an das grosse Wort des Heilandes gewiesen (Joh. 3, 8), welches, indem es von dem „Geiste“, der in dem Menschen die Wiedergeburt zum ewigen Leben ermöglicht, das D a s s seiner vernehmlichen Wirksamkeit inmitten der irdischen Erscheinungswelt feststellt, zugleich doch über das W i e einen Schleier wirft, der wohl nie von einem Sterblichen ganz wird gehoben werden können. Das Verhältniss dieses Geistes, das Verhältniss der Keimbildung einer unsterblichen Leiblichkeit zu den Rassenunterschieden des Menschengeschlechts wird sich hienach in der Sphäre der P o t e n t i a l i t ä t der Heilssubstanz ganz ähnlich stellen, wie in der Sphäre der W i r k l i c h k e i t dieser Substanz das Verhältniss der actualen Heilsbeschaffung und Heilsgemeinschaft zu dem Gegensatze der monotheistischen und der polytheistischen Völkerreligionen, auf welches wir demnächst zu sprechen kommen.

Die Unmöglichkeit, physikalisch die Grenzen zu bestimmen, innerhalb deren die höhere Bestimmung der Menschheit realisirt werden kann, — diese Unmöglichkeit ist, um wenigstens beiläufig dies noch zu erwähnen, der entscheidende Grund, welcher auch uns die Rassensclaverei als verwerflich erscheinen lässt. Wir würden kaum ein Bedenken tragen, der sicherlich nicht aus inhumaner Gesinnung entstammenden Meinungsäusserung selbst eines Denkers, wie Schelling, über diese Frage beizupflichten, wenn wir uns im Stande fänden, für die obere Rasse, und etwa mit ihr zugleich für gewisse an bestimmbaren physischen Merkmalen erkennbare Fractionen der untern Rassen, eine schlechthinige Bevorzugung in dieser einen Beziehung anzunehmen, in welcher wir, wie man nach allem Vorangehenden nicht befremdend finden wird, allein den wahren ethischen Grund suchen zu müssen glauben für den Begriff des unveräusserlichen Menschenrechts persönlicher Freiheit. Die Fiction einer ursprünglichen Gleichheit aller Abzweigungen des Menschengeschlechts in Bezug auf ihre Stellung zur übersinnlichen Welt, diese Fiction des modernen Rechtsbewusstseins, in welcher der Begriff solches Menschenrechts seine historische Wurzel hat, während sie dem Bewusstsein aller frühern Zeitalter fern lag: solche Fiction ist nach dieser Seite ein religiöses Phänomen, sie ist, so zu sagen, einer jener Glaubenssätze, in welchen sich ein praktisches Culturbedürfniss ankündigt, das seine wahre Begründung im theoretischen Bewusstsein noch nicht gefunden hat. Nicht minder jedoch möchte die, noch neben der Anerkennung jenes allerdings in der höhern Bestimmung des gesammten Menschengeschlechts begründeten Urrechtes persönlicher Freiheit, dennoch fortbestehende Abneigung der Völkerstämme edlerer Rasse gegen eine factische Gleichstellung der niederen im bürgerlichen Lebensverkehr auch ihrerseits als ein Wink der Natur zu betrachten sein, nicht durch eine gewaltsame Nivellirung der so tief in dieser Natur begründeten Unterschiede die Integrität jener edleren Anlagen zu gefährden, mit welchen sie, diese Natur, nicht alle Geschlechter der Menschen gleichmässig ausgerüstet hat. Hat ja doch eben diese Natur in Bezug auf einen Theil der niedern Rassen, durch die Schwäche ihrer Lebenskraft, welche sie bei gesellschaftlicher Berührung mit der edleren allmählig aussterben lässt, selbst die Sorge übernommen, den besseren Elementen Platz zu machen, ihre ungemischte Reinheit zu erhalten oder aus Gefahr bringenden Vermischungen wiederherzustellen. Dem entsprechend wird auch der gesunde Weg der Rechtsbildung im socialen Verkehr und in dem weltgeschichtlichen Werke der Staaten- und Verfassungsgründung nicht von der feststehenden Voraussetzung einer abstracten Gleichheit der Rechte Aller ausgehen dürfen. Ohne darum die vielfältigen, aus der Wirklichkeit des socialen Bildungsganges nur schwer ganz zu tilgenden Verletzungen des ächten Humanitätsprincipes gut heissen zu wollen, wird man es doch nur in der Ordnung finden können, wenn der geschichtliche Process solcher Rechtsbildung, wie in den vergangenen, so auch in den zukünftigen Perioden der Weltgeschichte den that-

sächlich bestehenden Unterschieden der Menschennatur Rechnung trägt; wenn er die Begriffe und Grundsätze des Rechtsbewusstseins ihnen anpasst, anstatt, wie der Fanatismus der nivellirenden Theorien es verlangt, für die rein logischen Consequenzen aus den als absolut vorausgesetzten Principien einer uranfänglichen Rechtsgleichheit eine ausschliessliche, jene Unterschiede verleugnende Geltung in der Rechtsordnung des Menschenlebens in Anspruch zu nehmen.

817. Ausdrücklich auf Grund dieser Erörterung über die natürlichen Unterschiede und Gegensätze im Menschengeschlecht finden wir uns jetzt in Stand gesetzt, für den Process der Menschwerdung des Göttlichen, des Entstehens der Sohnmenschheit, den realen Anfang, den vorgeschichtlichen Ausgangspunct zu bezeichnen. Es fällt nämlich derselbe zusammen eben mit jenem Schöpfungsacte, auf welchen wir das gesonderte Bestehen der gegenwärtigen Menschenrassen und die Aussonderung derjenigen unter ihnen, welche vorzugsweise vor den übrigen zur Trägerin dieser Processes ersehen war, zurückzuführen haben. Er fällt zusammen mit der ersten Anknüpfung jenes lebendigen sittlichen Bandes zwischen der Gottheit und der natürlichen Menschheit, welches die heilige Schrift uns darstellt unter dem Bilde eines zuerst mit Noah, dann mit den Urvätern des israelitischen Volkes von Jehova abgeschlossenen G n a d e n b u n d e s (§. 758 f.). Von ihm, von diesem Gnadenbunde wird auch in allen Gestaltungen der Kirchenlehre ohne Ausnahme der Anfang lebendiger Heilsentwickelung im menschlichen Geschlechte abgeleitet. Bei der ausdrücklichen Wechselbeziehung also, welche schriftmässig (§. 769 ff.) zwischen dem Begriffe dieser Heilsentwickelung und dem Begriffe göttlicher Kindschaft oder Sohnschaft der Menschencreatur, das heisst eben (§. 795) dem Begriffe der Menschwerdung des Göttlichen obwaltet, — bei der Unleugbarkeit solcher Wechselbeziehung dürfen wir uns berechtigt achten, in diesem Zugeständnisse der Kirchenlehre eine stillschweigende Anerkennung jenes Ausgangspunctes für den geschichtlichen Process der Menschwerdung des göttlichen Sohnes zu erblicken.

818. Nur durch eine solche Fixirung des Ausgangspunctes, durch Zurückverlegung dieses Punctes in die ersten Anfänge der Menschengeschichte, in die Werdethaten, auf welche sich der Ursprung des menschlichen Geschlechts zurückführt, wird für den Begriff der Menschwerdung des göttlichen Sohnes eine wissenschaftliche Einsicht ermöglicht. Ein todter, ein leer formaler ist und bleibt der Begriff solcher Menschwerdung, so lange, dem grossen Sinne Dessen zuwider, der

uns vor allen Andern, so im realen wie im idealen Sinne, als ihr Träger gelten muss, die Idee der Sohnmenschheit dem Begriffe der natürlichen Menschheit nur äusserlich verbunden wird, nur als innerhalb dieser Menschheit verwirklicht vorgestellt wird durch einen willkührlichen Rathschluss der Gottheit in der Person dieses Einen, mit Ausschluss aller Uebrigen. Dem gegenüber eröffnet sich uns durch den jetzt gewonnenen Begriff des Anfangs auch der Einblick in die Möglichkeit eines Fortgangs des Processes der Menschwerdung, eines solchen Fortgangs, welcher sich, wie die Idee der Sohnmenschheit es fordert, nicht in einem einzelnen Zeitpuncte der Menschengeschichte, sondern in allen Zeiten, nicht an einer einzelnen Person, sondern an dem gesammten menschlichen Geschlecht vollzieht.

Die vorstehenden Erörterungen, überflüssig und den specifischen Aufgaben der Dogmatik fremd, wie sie, gleich so manchen ähnlichen unsers zweiten Theils, allen Denen erscheinen werden, welche nach dem in der theologischen Schule der letzten Jahrhunderte Herkömmlichen sich ihre Vorstellung von diesen Aufgaben zu bilden gewohnt sind, hatten die Bestimmung, eine Lücke auszufüllen, welche sich selbst in dieser herkömmlichen Gestalt der kirchlichen Glaubenslehre allen denen fühlbar macht, welchen es nicht blos um das Ueberlieferte als solches, sondern um den innern Zusammenhang des Ueberlieferten zu thun ist. Das kirchliche System, obwohl es seit dem Ausgang der patristischen Zeit sich immer mehr auf jene exclusive Auffassung des Begriffs der Menschwerdung versteift hat, welche denselben in dem historischen Christus sowohl anfangen als auch endigen lässt; obwohl es dadurch den so durchaus schriftgemässen Begriff der Sohn- oder Kindschaft Gottes auch in der übrigen Menschheit, so weit sie die Weihe des Geistes erhalten hat, zu einer nur figürlichen Bedeutung herabsetzt: — dieses System hat damit doch nicht verzichten wollen auf die Voraussetzung einer durchgängigen Abhängigkeit der Heilssubstanz innerhalb des menschlichen Geschlechts von dem Factum der Menschwerdung. Es bleibt auch in dem kirchlichen System bei der Anerkennung des grossen Satzes der neutestamentlichen Lehre von der Herrschaft der Sünde und des Todes über das menschliche Geschlecht, welche nur gebrochen ist durch die Herabkunft des göttlichen Sohnes zu diesem Geschlecht; von dem unwiderruflichen Verderben Aller, zu welchen dieser Sohn nicht gekommen ist. Dass unter diesem „Kommen“ (Joh. 1, 11. Luk. 19, 10) die neutestamentliche Lehre ihrerseits noch etwas Anderes versteht, als nur das geschichtliche Auftreten des Menschen Jesus von Nazareth, das steht uns fest nach den Erörterungen des ersten Abschnittes dieses Theiles. (*Non est unus Domini adventus, quo descendit ad terras. Et ad Esaiam venit, et ad Mosen venit, et ad populum venit, et ad utrumque prophetam venit, neque tu timeas, etiamsi jam coelo receptus*

est, iterum veniet. Orig. homil. in Es. I, 5. — Die Dogmatik der Schule hat hieraus den Begriff einer *conjunctio σχετική* gebildet, im Unterschied von *ὑποστατική*.) Aber nach der Deutung, welche der Begriff dieses Kommens in der Kirchenlehre erhalten hat, würde, streng genommen, die Consequenz nicht zu umgehen sein, dass für alle Glieder des menschlichen Geschlechts die Möglichkeit des Heiles und des ewigen Lebens erst mit dem Gekommensein des historischen Christus beginnt; dass erst von diesem Christus sich das Wesen des Heiles, zwar nicht in Gestalt einer wirklichen, aber doch einer figürlichen Theilnehmung an dem in ihm vollzogenen Processe der Menschwerdung auf diejenigen überträgt, in welchen sich die Bedingungen solcher Theilnehmung erfüllen. Auch wird bekanntlich diese Consequenz von der Kirchenlehre nicht abgelehnt in Bezug auf die gesammte Menschenwelt des Heidenthums, die vorchristliche sowohl, als auch die Christus gleichzeitige und die nachchristliche; denn auch zu dieser ist Christus, der Sohn Gottes, der geschichtliche Gottmensch, hienach eben nicht „gekommen". Aber die Kirchenlehre hat dennoch solche Ausschliessung alles dessen, was nach jenen ihren Prämissen als vom Heile ausgeschlossen zu denken wäre, rein und vollständig durchzuführen nicht vermocht. Ueberwältigt durch die Entschiedenheit, mit welcher durch das ganze Neue T. hindurch die „Heiligen des Alten Testaments" eben als „Heilige", das heisst als des Heiles, welches Christus bringt, Theilhaftige betrachtet werden, hat sie nicht umhin gekonnt, auch ihrerseits in diese Voraussetzung einzustimmen. Sie hat in diesem Sinne sich ermächtigt gehalten, den Begriff der „Heilsbotschaft", der auch im N. T. schon vielfältig auf alttestamentliche Verkündigungen zurückbezogen wird, ausdrücklich zu erweitern zum Begriffe einer durch die ganze Weltgeschichte sich hindurchziehenden, mit sich selbst in ununterbrochen stetigem Zusammenhange stehenden Heilsdarbietung als alleiniger Quelle des wirklichen Heiles für alle dieses Heiles Theilhaftige (— *unum idemque evangelium, quo omnes sancti ab initio mundi salvati sunt omnibus temporibus.* Auch das Prädicat von „Christen" wird häufig, wenigstens in der frühern Zeit, auf die Heiligen des A. T. übertragen, sogar die Patriarchen der vornoachischen Zeit nicht ausgeschlossen, welchen doch 1 Petr. 2, 19 f. entgegenzustehen schien). Dafür musste ihr nun, nachdem jene Veräusserlichung des Begriffs der Menschwerdung vollzogen war, solche Veräusserlichung selbst als Hebel der Motivirung dienen. Findet eine Uebertragung des Wesens der Sohnschaft auf die Gläubigen nur in der uneigentlichen Weise statt, wie, nach Beseitigung des immanenten Begriffs der Menschwerdung des göttlichen Sohnes auch in der Seele des Gläubigen (des *Χριστὸς διὰ τῶν σωζομένων ἐνσαρκούμενος*, nach einem Ausdrucke des Mystikers Maximus) nur eine solche übrig bleibt: nun so wird in dieser Modalität die *υἱοθεσία* eben so wohl dem Glauben zu Theil werden können, welcher der Verheissung eines zukünftigen Gottmenschen und Versöhners, als demjenigen, welcher der Verkündigung des bereits Gekommenen sich zuwendet. — So,

wie gesagt, wird die logische Consequenz nothdürftig hergestellt in dem Systeme des vollendeten Supernaturalismus, der alle Momente des thatsächlichen Heilserwerbs und Heilsbesitzes zu wesenlosen Schemen aushöhlt. Dagegen fehlt solche Consequenz allen den theologischen Lehren, welche, vor diesem letzten Stadium des Supernaturalismus zurückschaudernd, mit der Mittheilung des wahren Wesens göttlicher Kindschaft in den durch Christus und an Christus, den eingeborenen Sohn, Gläubigen in irgend einer Weise Ernst zu machen suchen. Sie fehlt ihnen, so lange sie sich nicht zu dem noch härteren Schritte entschliessen wollen, zu welchem sie durch die Consequenz der kirchlichen Voraussetzung unabweislich hingedrängt werden. Es müssen nämlich diese Lehren, wenn sie folgerecht sein wollen, den Gläubigen des Alten Testaments ganz eben so, wie den Heiden, den Vollbesitz des Heiles absprechen, des Heiles, welches nach ihrer Voraussetzung als ein durch den geschichtlichen Christus zuerst für die Menschheit im Grossen erworbenes, dann von diesem in ähnlich realer Weise, wie es von ihm erworben ward, an sämmtliche durch ihn und durch den von ihm ausgehenden Geist zum Glauben Wiedergeborene übergehen soll. Solche Folgerung ist denn nun auch in der That gezogen worden von Schleiermacher bei seiner schroffen Abtrennung des Neuen Testaments von dem Alten, und von einer Reihe ihm nachfolgender Theologen; nur dass der erstgenannte Theolog, um dieselbe durchführen zu können ohne Anstoss nicht nur für die Altgläubigen, sondern noch mehr für die im Sinne des modernen Humanismus Gläubigen oder Glaubenwollenden, den, für jene wenigstens, freilich noch ärgern Anstoss nicht scheut, den Begriff des „Heiles in Christus" auf eine so haarscharfe Spitze zu stellen, dass nur mit Mühe noch der alte Heilsbegriff der Kirche darin zu erkennen ist; — die Nachfolger lieben noch mehr, als jener ihr Vorgänger, über die hier sich aufdrängenden Fragen einen Schleier hinwegzuziehen. Dass in dieser Auseinanderreissung des Alten und des Neuen Testaments eine Gewaltsamkeit liegt gegen den Sinn des letzteren und gegen den Sinn der gesammten Kirchenlehre; das kann sich keiner dieser Theologen verbergen; aber sie haben es bisher nicht vermocht, ihrer Christologie eine Gestaltung zu geben, welche auch das Alte Testament nicht blos als vorbereitendes, sondern, wie es die alte Lehre fordert, als thatsächlich inwohnendes oder zugehörendes Glied der Heilsordnung erscheinen lässt. Wäre hiebei der Gegensatz von Heil und Verwerfung in der ganzen Schärfe der alten Glaubenslehre festgehalten, so würde die Schwere dieses Uebelstandes noch deutlicher zu Tage kommen; und nicht minder würde sie zu Tage kommen, wenn die Einsicht, die zwar in manchen dieser Neueren sich regt, schon ganz zum Durchbruch gekommen wäre, in die Solidarität zwischen dem richtig aufgefassten Heilsbegriffe und dem Begriffe persönlicher Unsterblichkeit (§. 700. 741). Denn nur durch die Abstumpfung der Schärfe jenes Gegensatzes und durch die Nebelhaftigkeit der eschatologischen Begriffe vermag in der Theologie dieser Neueren der Satz von

der Ausschliesslichkeit des Heiles in Christus sich zu behaupten. So gewiss nun, ihr gegenüber, die wahre Rückkehr zum unverfälschten Sinne der Bibel- und Kirchenlehre nur durch eine völlig rückhaltlose Wiederaufnahme des idealen, universalistischen Momentes in dem Begriffe der Sohnmenschheit gefunden werden kann: so gewiss darf die Theologie, wenn sie solche Rückkehr auf wissenschaftliche Weise vollziehen will, sich der Aufgabe einer Nachweisung jener Mittelglieder jetzt nicht mehr entziehen, durch welche dieses ideale Moment mit dem realen, mit dem Begriffe der in dem historischen Christus verwirklichten Persönlichkeit des Sohnmenschen zusammengeschlossen wird.

Unter diesen Mittelgliedern nun war das nothwendig erste ein wissenschaftlich scharf abgegrenzter, auf empirisch bewährte Voraussetzungen begründeter und durch diese Voraussetzungen gerechtfertigter Begriff von dem geschichtlichen Ausgangspuncte des Processes der Menschwerdung; ein Punct der Anknüpfung dieses Processes an den Schöpfungsprocess. Denn als eine Fortsetzung, als eine lebendige Weiterführung und Steigerung des Schöpfungsprocesses wird so gewiss der Process der Menschwerdung zu fassen sein, so gewiss es widersprechend sein würde, den Begriff der menschlichen Natur als abgeschlossen zu denken, bevor noch der Process der Einigung dieser Natur mit der göttlichen, der Durchdringung beider Naturen gegenseitig durch einander, in der Weise, wodurch eben erst die Vollendung der menschlichen Natur herbeigeführt wird, begonnen hat. Fehlt die Erkenntniss solches Ausgangspunctes: so sinkt dann unausbleiblich der idealisch gefasste Begriff der Menschwerdung zu einem derartigen Pantheismus oder selbst Naturalismus herab, wie wir ihn nur zu oft in jüngster Zeit darein haben versinken sehen. Hier also war die Stelle, wo es galt, jene empirischen Errungenschaften der neuern Wissenschaft auch theologisch zu verwerthen, von welchen, sollten sie nicht in aller Beziehung schon jetzt als ein völlig gesichertes Ergebniss der Forschung, der geologischen, paläontologischen und ethnographischen betrachtet werden können, doch zu erwarten steht, dass sie eben durch eine solche Combination mit theologisch-philosophischer Forschung auch ihrerseits an Sicherheit und Festigkeit gewinnen werden. Der Ausgangspunct des Processes der Menschwerdung des Göttlichen fällt nicht zusammen mit dem Momente der ersten Schöpfung des menschlichen Geschlechts. Wohl aber fällt er zusammen mit dem Momente der Fixirung dieses Geschlechts und seiner Lebensfunctionen in seinen dermaligen Naturgrenzen, mit der Ausscheidung derjenigen Naturgestalt des Gattungslebens, in welcher diese Grenzen als das Bett dienen, innerhalb dessen der Strom schöpferischer Neugestaltung ungehindert fortfliesst, von den Gestaltungen, welche im Grossen und Ganzen sich nur als Absatz einer frühern Schöpferthätigkeit des Naturgeistes darstellen, und nicht zugleich als Stätte fortdauernder Neuschöpfung; ähnlich in dieser Beziehung und gleichartig den innerhalb der gegenwärtigen Naturordnung bestehenden Pflanzen- und Thiergeschlechtern. Solche Gestaltungen nämlich sind

die niederen Menschenrassen, die „Nacht- und Dämmerungsvölker", wie jüngst ein sinniger Naturforscher sie genannt hat; jene zu höheren Schöpfungszwecken ausgeschiedene Gestaltung aber ist die kaukasische Rasse, die „Tagesmenschheit". Sie, diese höhere Rasse, gilt uns demzufolge als nächste Dynamis zur Entelechie der Sohnmenschheit, oder, wie wir es im Obigen ausdrückten, als erster Niederschlag einer Keimbildung zur wirklichen Sohnmenschheit inmitten der bis dahin noch chaotisch gährenden, eben durch diesen Niederschlag aber zu fester Gesetzlichkeit ihrer natürlichen Lebensfunctionen sich abklärenden Menschennatur. — Die Kirchenlehre ihrerseits kennt zwar nicht einen solchen Ausgangspunct für den Begriff der Menschwerdung ausdrücklich als solcher, aber auch sie hat sich nicht ganz unzugänglich gezeigt für die Andeutungen, welche in so reichem Maasse die Schrift enthält über einen bis in den Ursprung des Menschengeschlechts zurückreichenden Anfang der Heilsentwickelung in diesem Geschlechte. Sie hat bereits in jener, an das mythische Urelternpaar ergangenen Verheissung des „Schlangentreters" (Gen. 3, 15) ein „Protevangelium" erblickt, mit welchem die Möglichkeit des Glaubens an ein zukünftiges Heil, und mit diesem Glauben eines in ihm schon vorausgenommenen anticipirten Heilsbesitzes allen Nachkommen dieses Urelternpaares eröffnet ward. Sie hat sodann, — und nicht erst seit Coccejus, — in dem Begriffe des Bundes, des mit Noah und des mit Abraham abgeschlossenen, jenen eigentlichen Lebenspunct des alttestamentlichen Offenbarungsprocesses erkannt, von dem aus sich die Wasser des Heilsstromes über alle „Gläubigen", das heisst im ächten Sinne des alt- und neutestamentlichen Glaubensbegriffs, über alle diejenigen ergiessen, so die Bundestreue bewahren. Hier nun insbesondere hätte das *διὰ πίστεως κατέκρινε τὸν κόσμον*, welches Hebr. 11, 7 von Noah ausgesagt wird, den Anlass geben können zu einer weiteren Nachforschung über die Bedingungen dieser durch den Glauben bewirkten Ausscheidung des Theiles der Menschheit, welchem durch den Glauben der Weg des Heiles geöffnet wird, von demjenigen, dem solcher Weg verschlossen bleibt, und ein tieferes Eindringen in den Sinn des altehrwürdigen Mythus hätte keinen Zweifel darüber lassen dürfen, wie diese Bedingungen in einem Einschlagen des Göttlichen in die Natur des Menschengeschlechts zu suchen sind. (*Haec erit vis divinae gratiae, potentior utique natura, habens in nobis subjacentem sibi liberam arbitrii potestatem, — — quae cum sit et ipsa naturalis et mutabilis, quoquo vertitur, natura convertitur. Tertull. de An.* 21.) Was aber das Verhältniss dieses Anfangspunctes, welcher demzufolge nach der mythischen Vorstellungsweise der Schrift in Noah zu setzen wäre, zu jenem scheinbar noch früheren betrifft, der mit der Annahme der vorhin gedachten Vorstellung eines „Protevangeliums" bereits in Adam gesetzt wird: so erinnern wir an unsere im zweiten Theile gegebenen Deutungen der biblischen Urweltssagen. Bereits dort nämlich ward bemerklich gemacht, wie wir in gewissen Zügen dieser Sagen, — und dahin

dürften ausdrücklich die hier in Rede stehenden zu zählen sein, — nur verschiedenartig gewendete sinnbildliche Darstellungen der nämlichen Grundideen zu erblicken haben. Dass der Adam insbesondere des jehovistischen Mythus mehrfach ausgestattet ist mit Zügen, welche ihn als den symbolischen Vertreter nicht sowohl der Menschheit überhaupt, als vielmehr eben nur des in sich einigen Grundstammes der einer höhern weltgeschichtlichen Entwickelung entgegengehenden Menschheit erscheinen lassen: das ist schon von manchen sinnigen Betrachtern der biblischen Urgeschichte bemerkt, es ist ausdrücklich hierin von Einigen der Schlüssel für die scheinbar widersprechenden Notizen dieser Urgeschichte gefunden worden, welche so deutlich hinweisen auf das Vorhandensein noch anderer Menschengeschlechter, als des adamitischen. In diesem Sinne würde es vielleicht als verstattet gelten können, in der Gestalt des Noah eben nur einen andern mythischen Ausdruck zu erblicken für denselben thatsächlichen Inhalt, welchen der in dem Buche Genesis vorangestellte Mythus durch die Gestalt des Adam versinnlicht hatte.

Im Volke der Indier betrachten sich bekanntlich die Glieder der drei oberen Kasten als zweimal Geborene, während sie der vierten Kaste und mit derselben sämmtlichen Gliedern des menschlichen Geschlechts, welche keiner der vier Kasten angehören, nur eine einmalige Geburt zugestehen. Es ist leicht, über dergleichen Vorstellungen, die wir in einer oder der andern Gestalt allenthalben da, aber auch nur da antreffen, wo Völker der höhern Rasse durch ihre welthistorischen Geschicke mit niedern Rassenvölkern in andauernde Berührung, die jedoch im Ganzen nur selten, und dann meist nur vorübergehend zu einer wirklichen Vermischung wird, gebracht sind, — einfach und brüsk als über Ausgeburten eines inhumanen Aberglaubens den Stab zu brechen. Denkwürdig aber bleibt, dass auch in den höchsten Regionen der „Aufklärung" ähnliche Anschauungen sich immer von Neuem erzeugen, da wo ein fortwährender Verkehr von Völkern verschiedener Rassen dazu den Anlass giebt. Auch würde man, wenn der Inhalt derartiger Vorstellungen als ein gänzlich grundloser zu verwerfen wäre, wohl erwarten dürfen, wenigstens an einer oder der andern Stelle der Völkerschichten des frühesten Alterthums oder irgend einer nachfolgenden Zeit einer socialen oder politischen Bildungsformation zu begegnen, in welcher Elemente verschiedener Rassen sich zusammengefunden und, auf der entsprechenden Grundlage eines Begriffs von Rechtsgleichheit, wie eine solche nirgends fehlt in den aus sich selbst heraus beginnenden Bildungsprocessen innerhalb der Völker kaukasischer Rasse, zu einem ethischen Organismus durchdrungen hätten. Eine derartige Formation aber treffen wir nie und nirgends an im ganzen weiten Bereiche der Weltgeschichte, und eben so wenig eine solche, in welcher die niedern Rassenelemente, auch wo noch so sehr auf ihrer Seite das Uebergewicht der Massen war, auch nur auf die kürzeste Zeitdauer eine obherrschende Stellung eingenommen hätten. — In den Sagen der weltgeschichtlichen Völker sind es allenthalben Göttersöhne, sind es

Menschen oder Geschlechter von göttlicher Abstammung, welche wir die Initiative ergreifen sehen zu jenen Culturprocessen, von welchen die niedern Rassenvölker entweder ganz ausgeschlossen bleiben, oder in welche sie, ohne eigene Selbstthätigkeit, nur eingehen so zu sagen als ein rohes, der Bearbeitung von Aussen bedürftiges Material. Es ist nicht wohl abzusehen, mit welchem Rechte man, wenn man einmal den höhern Sinn anerkannt hat, welcher überall hineingelegt ist in die Sagengebilde des Alterthums, das Zeugniss sollte verwerfen können, welches in derartigen, zu den verschiedensten Zeiten und unter den verschiedensten Völkern so häufig wiederkehrenden Zügen dieser Sagen abgelegt ist für den letzten und eigentlichen Quell, für den schöpferischen Geistesquell jener tiefwurzelnden Unterschiede der Menschennatur, welche aus der erfahrungsmässigen Wirklicheit dieser Natur einmal nicht hinwegzuleugnen sind.

819. Der stetige Fortgang des Processes der Menschwerdung des Göttlichen ist in der Geschichte des menschlichen Geschlechts bezeichnet durch den Process der Religionsentwickelung. Religion nämlich ist, so ward bereits in unserer Einleitung gezeigt (§. 22 ff.), das Element der Erfahrung, der Erlebniss des Göttlichen inmitten des Menschendaseins, inmitten menschlicher Zustände und menschlicher Thätigkeiten. Sie hat, als solche, ihre Geschichte; oder vielmehr (§. 74 ff.), sie selbst ist Geschichte, geschichtliche Zeitigung und Entwickelung der in jenem vorhin bezeichneten geschichtlichen Ausgangspuncte des höheren Menschheitslebens der menschlichen Natur einverleibten Keime einer göttlichen Natur. Darum wird im Nachfolgenden, der Wendung entsprechend, welche, inmitten des höheren wissenschaftlichen Bewusstseins, der theologischen Speculation den Charakter der Religionsphilosophie ertheilt hat (§. 261 ff.), und die Ergebnisse der in dieser Richtung einherschreitenden Forschung für sich verwerthend und in ihren Zusammenhang hineinarbeitend, unsere Betrachtung zunächst die geschichtlichen Phasen des im Gesammtleben des Menschengeschlechts sich abwickelnden Religionsprocesses in's Auge zu fassen haben, in der Absicht, um an diesen die successiv in einer Reihe geschichtlicher Gestaltungen sich vollziehende Ausgebärung der realen und lebendigen Sohnmenschheit aufzuzeigen.

Der Begriff der Religion ist in unserer Einleitung zunächst nur nach einer Seite und nur in bestimmt abgegrenzten Beziehungen wissenschaftlich entwickelt worden; nämlich wiefern er, als bezeichnend ein eigenthümliches Gebiet der allgemein menschheitlichen Erfahrung und Erlebniss, für die Wissenschaft der Glaubenslehre die ihr unentbehrliche Erfahrungsgrundlage abgiebt. Indess mussten der Natur der

Sache nach schon dort alle die Gesichtspuncte zur Sprache kommen, welche den Begriff der Religion in so enge Beziehung setzen zum Begriffe der Menschwerdung des Göttlichen nach seiner allgemeinen idealen Bedeutung, und wir dürfen uns daher im Gegenwärtigen, was Gehalt und Bedeutung des Begriffs der Religion im Allgemeinen betrifft, auf die Erörterungen der Einleitung zurückbeziehen. Wer insbesondere den Gang der Entwickelung näher verfolgen will, welcher dort von dem allgemeinen Begriffe der Religion zu dem der positiven oder geschichtlichen Religionen geführt hat: der wird leicht gewahr werden, was uns hier dazu berechtigt, eine durchgängige Solidarität anzunehmen zwischen dem Begriffe der Menschwerdung des Sohnes und dem des Processes geschichtlicher Religionsentwickelung. In der That auch ist diese Solidarität der eigentliche Grundgedanke jener philosophischen Disciplin, welche die neuere philosophische Bildung zunächst als Rivalin der theologischen Glaubenslehre an die Seite gestellt hat, mit der unverkennbaren, wenn auch bis jetzt unausgesprochen gebliebenen Tendenz nach vollständiger Verschmelzung oder organischer Ineinanderbildung beider. Schon in dem religionsphilosophischen Werke Kant's bildet die dort nur noch in den allgemeinsten Umrissen gehaltene, ganz noch in ethikologischer Abstraction aufgehende Idee der Menschwerdung das eigentliche Thema der wissenschaftlichen Entwickelung; in viel concreterer Weise bleibt sie es und wird sie es immer mehr in den Darstellungen der Schelling'schen Schule und der Hegel'schen. Wenn diese Darstellungen sämmtlich sich noch nicht in der Weise, wie die Abschnitte der unsrigen, welche wir hier mit diesen Bemerkungen einleiten, einem grösseren Zusammenhange theologischer Wissenschaft einreihen; wenn sie vielmehr eine Universalität der wissenschaftlichen Gesichtspuncte für sich in Anspruch nehmen, welche umgekehrt für die christliche Glaubenslehre nur einen Raum innerhalb der von ihnen umschriebenen Kreise übrig zu lassen scheint: so beruht dies mehr auf einer Ueberspannung des Gedankens jener Solidarität, als, wie man etwa meinen könnte, auf einer hinter seiner wahren Tragweite zurückbleibenden laxeren Fassung dieses Gedankens. Noch die Schelling'sche Offenbarungsphilosophie erklärt ausdrücklich, nicht als Dogmatik gelten zu wollen; sichtlich nicht in der Meinung, als mache die kirchliche Dogmatik zu sehr, sondern als mache sie zu wenig Ernst mit dem Processe der Menschwerdung des Göttlichen. Sie legt, nicht anders als bereits die ihr vorangehenden Bearbeitungen der Religionsphilosophie, die Anfänge dieses Processes der Menschwerdung bereits in die mythologischen Religionen, obgleich sie zwischen diesen und der Offenbarungsreligion noch eine Kluft bestehen lässt, welche wir so, wie sie sie fasst, im Nachfolgenden nicht werden gerechtfertigt finden. — Für uns hat der Begriff der Religion eine über das Ganze des Gebietes unserer Wissenschaft übergreifende Bedeutung nur, sofern er das Gebiet der Erfahrung bezeichnet, aus welchem diese Wissenschaft zu schöpfen hat. Innerhalb der letzteren dient er, so zu sagen, als Exponent für den Begriff der

Menschwerdung, indem er das allgemein menschliche Bewusstsein ausdrückt, in welchem sich das in die Substanz der Menschheit eingehende Göttliche spiegelt. Diese zwei Seiten des Religionsbegriffs sind von der bisherigen Religionsphilosophie unmittelbar in Eins zusammengefasst. Die Religion ist ihr nicht nur Erkenntnissquelle für das Object der Wissenschaft; sie ist ihr solches Object selbst, weil sie zwischen dem Gotte über der Menschheit und dem Gotte in der Menschheit nur auf unklare und unsichere Weise zu unterscheiden versteht.

In den Systemen der kirchlichen Dogmatik diente bisher das weitläufige Gerüst der scholastischen Christologie, die umständliche und haarspaltende Verhandlung über das Verhältniss der zwei in Christus vereinigten Naturen und ihrer Eigenschaften, die Lücke auszufüllen, welche leer gelassen war durch das Unvermögen einer wissenschaftlichen Erkenntniss des wahren geschichtlich realen Processes der Menschwerdung des Göttlichen. Wir haben uns im Obigen mit diesen Lückenbüssern nur so weit befasst, als nöthig schien, um an ihnen das Bedürfniss einer derartigen Erkenntniss herauszustellen, wie jene selbst sie nicht gewähren konnten. Ganz ähnlich verhielt es sich im zweiten Theile mit den scholastischen Theorien über Vorsehung, Welterhaltung, Prädestination, *concursus* u. s. w. (§. 583); auch diese konnten wir dort nur als Lückenbüsser ansehen für den Mangel einer wahren, lebendigen Creationstheorie, welche wir an ihre Stelle zu setzen uns bestreben mussten. Die Geschichte der Religionen verhält sich in ganz entsprechender Weise zum allgemeinen Begriffe der Menschwerdung des Göttlichen, wie der kosmogonische Process zum allgemeinen Begriffe der Schöpfung. So hier wie dort ist es Zeit für die ächte Wissenschaft der Glaubenslehre, dass die geschichtlichen Realitäten, für deren Erkenntniss die aussertheologische Wissenschaft der neuern Zeit so reichlich der theologischen vorgearbeitet hat, endlich an die ihnen gebührende Stelle jener dürftigen und auch auf die Erkenntniss der allgemeinen theologischen Grundwahrheiten störend zurückwirkenden Abstractionen eintreten, mit welchen sich die Dogmatik der Kirche nur allzulange nothdürftig beholfen hat.

B) Das Heidenthum. Der mythologische Process.

820. Der Punct, von welchem wir nach Obigem (§. 816 f.) den Anfang alles höheren geschichtlichen Lebens im menschlichen Geschlecht, den Anfang des Processes der Menschwerdung des Göttlichen, den Werdeprocess der Sohnmenschheit zu datiren haben: er, dieser Punct, ist zugleich, und ist vorab, in Kraft der Bedeutung, welche für dieses Leben und für den in ihm sich vollziehenden Pro-

cess dem Begriffe der Religion zukommt, der Ausgangspunct des weltgeschichtlichen Processes der Religionsentwickelung. Was von Lebensentwickelungen des menschlichen Geschlechts hinter diesem Puncte zurückliegt und was mit den von ihm ausgehenden Lebensentwickelungen nur äusserlich nebenhergeht: das kann, auch wenn es gewisse Eigenschaften mit denselben gemein hat, wenn es auch seinerseits die Beziehungen zu dem Göttlichen und ein Bewusstsein, worin sich diese Beziehungen spiegeln, nicht von sich ausschliesst, doch nicht unter den Begriff der Religion im wahren und eigentlichen Wortsinn eingeschlossen werden. Er selbst, jener Ausgangspunct, ist, sofern er mit dem Schöpfungsacte des höhern Menschengeschlechts, mit dem Anfange der Menschwerdung des Göttlichen zusammentrifft, thatsächlich nur Einer für das gesammte menschliche Geschlecht; er ist es in demselben Sinne, wie dieser Schöpfungsact, dieser Anfang nur Einer ist. Doch ist er nicht im eigentlichen Wortsinn ein geschichtlicher, sondern ein vorgeschichtlicher. Er hat sich, eben als schöpferischer Grund alles religiösen und damit alles im wahren Wortsinn geschichtlichen Selbstbewusstseins der Menschenwelt, nicht selbst in gegenständlicher Unmittelbarkeit ausprägen können für dieses Selbstbewusstsein. Er wird daher auch nur von uns erkannt durch wissenschaftliche Rückschlüsse aus der nachfolgenden Religionsentwickelung, nicht unmittelbar aus Denkmälern und Urkunden, in welche sein Inhalt sich auf entsprechende Weise, wie die Phasen des Inhalts dieser nachfolgenden Religionsentwickelung, hineingelegt hat.

821. In diesem Ausgangspuncte trägt die Religion noch nicht den Charakter weder des Polytheismus, noch des wirklichen Monotheismus, weder der Mythologie, noch einer göttlichen Offenbarung in dem engern von uns in unserer Einleitung (§. 109 ff.) festgestellten Wortsinn. Der Gedanke der Gottheit ist in diesem seinem geschichtlichen oder vorgeschichtlichen Ursprung ein einiger, aber in dem Bewusstsein, welches diesen Gedanken trägt und immer neu ihn aus sich erzeugt, gähren noch ungeschieden die geistigen Mächte, welche seinen Inhalt in eine Vielheit von Vorstellungen auseinander zu legen, und diejenigen, welche ihn in der Einheit seiner ursprünglichen Conception zu erhalten streben. Aber auch in dieser seiner Urgestalt ist er, dieser Gedanke, bereits eine ethische Macht, eingehend als solche zwar in Vorstellungen des sinnlichen Bewusstseins und sinnbildlich sich in ihnen ausdrückend, wie vor allem in die Vorstellung

des einem unsichtbaren Quell entströmenden Himmelslichtes, aber nicht sich in diesen Vorstellungen verlierend. Durch diese seine ethische Natur hebt er sich auf entscheidende Weise ab von dem einer sittlich ungezügelten Einbildungskraft entstammenden und darum sogleich in ihrem Entstehen der Dienstbarkeit des sinnlichen Triebes verfallenden Aberglauben der niedern Rassenvölker.

Es ist eine Frage, welche zu einer gewissen Zeit die Aufmerksamkeit des Publicums noch über die Kreise der eigentlichen Forscher hinaus auf das Lebhafteste beschäftigt hat: ob es Völker giebt, welchen die Vorstellung der Gottheit völlig fremd, welche von jeder Ahnung eines Göttlichen ganz entblösst sind. So auf die Spitze gestellt, durfte die Frage verneint werden, wenigstens wenn man es dabei nicht allzu genau nahm mit dem Begriffe der Gottheit und des Göttlichen. Denn freilich, so in die Sinnlichkeit versunken ist die Menschheit auch auf den tiefsten Stufen ihres Daseins nicht, dass nicht aus dem Material der Sinneseindrücke die Einbildungskraft neben der Sinnenwelt eine zweite Welt von Gestalten bildete, und dass nicht ein wenn auch noch so roher Verstand geschäftig wäre, diese Gestalten für das Bewusstsein zu befestigen und irgend eine Stelle, irgend einen Zusammenhang mit den Gestalten der sinnlichen Wirklichkeit für sie auszufinden. Dies bringt die Natur, die Vernunftanlage des Menschen nach innerer Nothwendigkeit mit sich; ein Mensch ohne alle derartige, wenn man will productive Thätigkeit der Einbildungskraft und des Verstandes wäre Thier, und nicht Mensch. Will man also diese Thätigkeit schon Religion, will man ihre Producte schon Götter nennen: so ist kein Theil der Menschheit ohne alle Religion, ohne alle und jede wie auch immer beschaffene Göttervorstellung. Und auch eine, wenn man sie so nennen will, praktische Seite fehlt dem rohen Fetischdienste der Negervölker, dem wilden Schamanenthum der Naturvölker mongolischen Stammes, und andern vermeintlichen Religionen der mit diesen beiden auf gleicher Stufe stehenden Rassenvölker nicht ganz. Immerhin mag Hegel Recht haben, wenn er in der von ihm so genannten „Religion der Zauberei“ die dunkle Vorstellung einer Macht erblickt, welche, selbst in der Gewalt jener Mächte der Einbildungskraft, der Mensch seinerseits durch sie zu üben vermag über Dinge und Erscheinungen der Aussenwelt. Wenn man auf derartige Zustände schon den Namen der Religion anwenden will, so wird auf dem von uns eingenommenen Standpuncte dies nur etwa dadurch sich rechtfertigen lassen, dass man hervorhebt, wie auch hier schon die Einwirkung der unsichtbaren Macht empfunden wird, welche unablässig alle mit der Vernunftanlage begabten Geschöpfe an sich heranzieht und zu freier Anknüpfung des sittlichen Bandes aufruft, welches sie zu einer sittlichen Gemeinschaft unter sich und mit jener übersinnlichen Macht verbinden soll. Sie wird empfunden, diese Einwirkung, doch ohne dass es schon dort zu einer wirklichen Knüpfung

des Bandes, zu dem thatsächlichen Eintritt in die sittliche Gemeinschaft mit dem Ewigen käme, welcher eben nur durch jenen schöpferischen Act, der hier noch nicht geschehen ist, vollzogen werden kann. Darum wird die wirkende Macht auch nicht empfunden als eine wohlthuende, segenbringende; dem verdumpften Bewusstsein des blos natürlichen fleischlichen Menschen verkehrt sich die Geistesmacht, deren Walten in der äussern Natur und auch in seinem eigenen Inneren er wahrnimmt, ohne es zu verstehen, verkehren sich die Gestalten, welche seine Imagination hervortreibt, um diese Macht sich zu vergegenständlichen, in die Vorstellung finsterer, feindseliger, grauenhafter Dämonen, und seine Beziehung zu dem Inhalte dieser Vorstellungen, sein Cultus, wenn man hier auch von einem Cultus sprechen will, ist ein fortwährendes ängstliches und fruchtloses Ringen, sich von der Abhängigkeit von diesen Mächten frei zu machen, die Mächte ihrerseits sich zu unterwerfen, sie dem Menschen dienstbar zu machen. Will man also, wie gesagt, diese Zustände, in welchen wir die grossen Massen der niedern Rassenvölker noch jetzt begriffen sehen, wie sie von Anfang an darin begriffen waren, will man sie schon als religiöse bezeichnen, so streite ich über den Namen nicht. Den Begriff der Religion so zu stellen, dass in sie auch die unheimlichen und grauenhaften Erscheinungen eines sündhaften Aberglaubens, eines bösartigen Götzendienstes ihren Platz finden: das wird allerdings auch durch den Umstand empfohlen, dass solche Erscheinungen uns keineswegs nur begegnen in jenen dunklen Regionen der Menschenwelt, wo wir noch keine sichere Kunde antreffen von dem Aufgange eines wahrhaften Gottesbewusstseins, von dem zündenden Strahl einer göttlichen Uroffenbarung; sondern dass wir sie mehrfach, und zwar dann in einem noch dämonischeren Charakter, als Verkehrungen und Entartungen eines Bewusstseins von ächtem Religionsgehalt innerhalb der höheren Regionen der Menschengeschichte wiederauftreten sehen. Das aber steht mir fest, dass nicht jene Zustände als der wirkliche Anfang der eigentlichen Religionsentwickelung im menschlichen Geschlecht betrachtet werden dürfen, dass nicht von ihnen aus ein stetiger Fortschritt statt findet zum Beginn und zur Entwickelung sei es der mythologischen, sei es der Offenbarungsreligion. In diesem Puncte hat von den zwei bedeutendsten Religionsphilosophen der jüngsten Vergangenheit Schelling das Richtige getroffen, und nicht Hegel, dessen Begriff einer realen Dialektik der Idee in der Weltgeschichte kaum irgendwo zu einem stärkeren Missgriffe verleitet hat, als hier in dem Versuche, auf dem Wege nur einer immanenten Steigerung, einer organischen Metamorphose des Höchsten, den absoluten Religionsinhalt aus jenen Anfängen, die keine Anfänge sind, die eben nur der absolute Mangel solches Inhalts sind, hervorgehen zu lassen.

Der wahre Anfang der geschichtlichen Religionsentwickelung kann aus philosophischen und aus historischen Gründen nicht anders gedacht werden, als für das ganze menschliche Gechlecht nur Einer. Aus ihm

hat sich in stetiger Entwickelung, obwohl nicht ohne Spaltung in eine Mehrheit religiöser Erfahrungskreise, aus welcher sich das Bewusstsein der Einheit durch göttliche Hilfe mittelst einer That der Selbstbesinnung, einer wahrhaften Offenbarungsthat, erst wieder emporarbeiten musste, die religiöse Bildung unter den edleren Völkern des Menschengeschlechts, und auch was von Ausstrahlungen dieser Bildung in das Leben der Naturvölker sich eingesenkt hat, überall emporgehoben; während dagegen der noch ausserhalb der Linie solcher Entwickelung stehende Fetisch- und Zauberdienst der niedern Rassenvölker eine unbestimmbare Menge verschiedener, völlig von einander unabhängiger Ausgangspuncte gehabt haben mag. Dies hat, so wie wir im Gegenwärtigen, wenn auch zum Theil von abweichenden Prämissen aus, auch Schelling eingesehen, und er hat den Begriff dieses einigen Anfangs in einer Weise dargelegt, von der wir einige wesentliche Momente unbedenklich uns aneignen können. Auch er hat, in den Vorlesungen zur Einleitung in die Mythologie, keinen Anstand genommen, ihn, diesen Begriff, an die Unterschiede, an die Gegensätze der Rassenbildung anzuknüpfen. Das geistige — nur im uneigentlichen Sinn geistig zu nennende — Leben der niedern Rassen steht auch ihm ausserhalb des Kreises eigentlich religiöser Lebensentwickelung, und wir dürfen uns auf die Thatsachen, die er zur Bekräftigung dieser Erkenntniss beigebracht hat, auch unserseits berufen, obwohl wir Bedenken tragen müssen, der Ansicht dieses Denkers von den höhern Auswickelungen des religiösen Lebens, die er, wie es scheint, zum Theil als erfolgend gedacht wissen will auch ohne directe geschichtliche Einflüsse von jener eigentlichen Werkstätte der ersten Religionsbildung aus, in allen Puncten beizupflichten. Das Leben der höhern Rasse wenigstens erkennt auch er in allen seinen natürlichen und geschichtlichen Momenten, bis in die tiefstliegenden Gestaltungsprincipien des physischen Rassencharakters hinein, als bedingt durch die in immanent teleologischer Weise gestaltende Wirksamkeit einer göttlichen Potenz, die sich von vorn herein nicht der Menschennatur überhaupt, sondern eben nur jener einen Abzweigung der Menschengattung einverleibt hat. — In der Auffassung der Art und Weise solches Wirkens dürfen wir als einen weitern Punct der Uebereinstimmung auch dies bezeichnen, dass Schelling die Urgestalt des religiösen Bewusstseins als ausserhalb der Gegensätze von Polytheismus und Monotheismus, von mythologischer und Offenbarungsreligion gestellt betrachtet. Wenn er Anstand nimmt, in jenem Urbewusstsein schon einen wirklichen Monotheismus zu erblicken, so motivirt sich bei ihm dies zwar durch die Voraussetzung einer Gottesferne der fürerst nur auf eine Auswickelung aus sich selbst gestellten creatürlichen Potenzen; worin wir ihm, den Grundanschauungen unsers Standpuncts treu, nicht folgen können. Aber auch abgesehen davon hat seine Weigerung, in jene Lieblingshypothese einer Reihe christlicher Forscher von der ältesten bis auf die jüngste Zeit herab, der übrigens eine wenigstens negative Berechtigung immerhin auch

nach seinen Principien nicht wird abzusprechen sein, einzugehen, ihren guten Grund. Die Urerfahrung, aus welcher das religiöse Bewusstsein sich gestaltet, von vorn herein nicht ohne eigene Selbstthätigkeit, nicht ohne selbstthätige Theilnahme an dem schöpferischen Process, der das fortschreitende Werk solcher Gestaltung trägt und begleitet: diese Urerfahrung ist ihrerseits nach innerer Nothwendigkeit eine annoch gestaltlose. Sie entbehrt eben so der Gestaltung, welche sich selbstthätig aus ihr heraus erzeugen, wie jener, welche durch göttliche Schöpferthätigkeit in ihr erzeugt werden soll; denn die eine dieser Gestaltungen ist mit der andern, wie in allen schöpferischen Processen, in Wahrheit eine und dieselbe. Object und Subject der schöpferischen Thätigkeit sind in ihr noch ungeschieden, und eben so ungeschieden sind im Objecte die Einheit und die Vielheit des gegenständlichen Inhalts, sind im Subjecte die Bewusstseinsthätigkeiten, aus welchen die Einheit, von jenen, aus welchen die Vielheit des Objects sich für die Anschauung des Subjects erzeugt. Indess darf das religiöse Urbewusstsein der Menschheit darum nicht als ein ruhendes Dasein, es muss vielmehr als ein Gährungsprocess betrachtet werden, jenem תֹהוּ וָבֹהוּ des Welturstoffes entsprechend, über dessen bewegten Wogen nach der Aussage der mosaischen Schöpfungsurkunde der Geist der Elohim schwebt und brütet. — So, wie gesagt, auch Schelling, in dessen Darstellung wir ähnlich, wie in der Ansicht derjenigen Theologen, die sich schon früher, oder die sich neuerdings zu einer solchen Auffassung des Urzustandes der Menschheit hinneigen, nur eben das Eingeständniss vermissen, dass auch dieser chaotische Urzustand des religiösen Bewusstseins nicht ohne eine ausdrückliche, fortgehende Einwirkung des göttlichen Liebewillens zu denken ist; dass er sich ohne eine solche Einwirkung eben so wenig zum wirklichen Polytheismus, wie zum geschichtlichen Monotheismus, der eigentlichen Offenbarungsreligion, hätte fortgestalten können.

Wenn ich, in der hier näher bezeichneten Modalität, mich der Lehre anschliesse, dass der vorgeschichtliche Anfang des eigentlichen Gottesbewusstseins im menschlichen Geschlecht nur Einer ist: so hängt, wie man bemerkt haben wird, solche Ueberzeugung eng für mich zusammen mit der in der Einleitung dieses Werkes dargelegten Auffassung des Religionsbegriffs. Das sittliche Gemeinwesen, welches nach dieser Auffassung (§. 62 ff.) durch die Religion, durch die Menschwerdung des Göttlichen in der Religion, die Menschen wie unter sich, so mit der übersinnlichen Welt verknüpfen soll: solches Gemeinwesen ist an und für sich nur Eines, es kann seiner Natur, seinem Begriffe nach nur Eines sein durch die gesammte Geisterwelt. Dies meinen auch die alten Kirchenlehrer mit der so oft und so nachdrücklich von ihnen ausgesprochenen Behauptung, dass das Christenthum längst vor Christus auf der Welt war, dass die christliche Religion, das heisst in ihrem Sinne die Religion überhaupt, d i e Religion, die wirklich Religion ist, der *Χριστιανισμὸς νοητός* nach Origenes, so alt ist als das mensch-

liche Geschlecht. (*Res ipsa quae nunc religio Christiana nuncupatur, erat et apud antiquos, nec defuit ab initio generis humani, quousque ipse Christus veniret in carne, unde vera religio quae jam erat, coepit appellari Christiana. Augustin. Retract. I*, 13.) Ist nun das übersinnliche Gemeinwesen der Religion an sich selbst nur Eines, so wird auch die schöpferische Urthat, durch welche ihm eine Stätte im menschlichen Geschlecht bereitet ward, nicht anders, denn als Eine gedacht werden können. Alle Spaltung und Trennung des religiösen Bewusstseins und der religiösen Gemeinschaft wird als eine nachfolgende Erscheinung begriffen werden müssen, bewirkt durch die Beschaffenheit der menschlichen Natur, aber nicht durch die ursprüngliche Natur des Göttlichen, welches sich derselben einzuverleiben trachtet. — Immerhin zwar liesse sich dabei wohl die Möglichkeit denken, dass gleichzeitig an verschiedenen Puncten, oder auch selbst, dass zu verschiedenen Zeiten hie und da in dem schon bestehenden Menschengeschlechte der göttliche Funke gezündet und ein religiöses Leben angefacht hätte, in welchem dann ein Trieb, ein sittliches Streben nach Vereinigung der äusserlich getrennten Anfänge solches Lebens gleich von vorn herein würde angenommen werden müssen. Die geschichtlichen Vorbedingungen zur Entscheidung dieser Frage sind nur unvollständig gegeben, und der Streit über sie wird vielleicht nie geschlichtet werden, ähnlich wie, womit Manche sie in eine noch unmittelbarere Verbindung bringen, als eine solche sich aus unsern Prämissen ergiebt, der Streit über Einheit oder Nichteinheit der physischen Anfänge des Menschengeschlechts (§. 750). Die philosophischen Gründe aber drängen hier nach der entgegengesetzten Seite von derjenigen, welche dort sich uns als die wahrscheinlichere ergab. Sie drängen dazu schon in sofern, als hier die wirklich erfolgte Scheidung, was dort nicht der Fall ist, aus natürlichen Ursachen, in deren Beschaffenheit eine deutliche Einsicht möglich ist, sich erklären lässt, während umgekehrt bei der Annahme einer thatsächlichen Vielheit der Ausgangspuncte die Züge von Gemeinsamkeit religiöser Bewusstseinsmomente, welche offenbar einer vorgeschichtlichen Zeit entstammen, viel schwieriger zu erklären sind. Dazu kommt, was für uns das Entscheidende ist, während in Schelling's Darstellung diese Erkenntniss fehlt, ja in Folge der theologischen Prämissen ihres Standpuncts in ihr Gegentheil sich verkehrt, eben jenes ethische Moment, welches wir als die eigentliche Wurzel des beginnenden Religionsbewusstseins vorauszusetzen nicht umhin können. Wenn der Schöpfungsact, auf welchen wir die Entstehung des höhern Gottesbewusstseins zurückführen, sich in der Entstehung einer so leiblich, wie geistig edler begabten Menschenrasse bethätigt hat, für deren ursprüngliche Einheit die Stetigkeit des organischen Processes ihrer Fortpflanzung zeugt: so wird er nicht minder sich bethätigt haben in einer sittlichen Lebensgemeinschaft, in welche von vorn herein, durch den Schöpferruf der Gottheit und durch eigene freie Thätigkeit, durch eben jene spontane Werdethat, ohne welche dieses Geschlecht von

„Göttersöhnen“ nicht hätte entstehen können, dasselbe sich hereingestellt fand. Solche Lebensgemeinschaft aber schliesst eine durch fortwährenden Wechselverkehr ihrer Glieder unterhaltene Gemeinsamkeit auch des gegenständlichen Bewusstseins in sich, eine Ideengemeinschaft. Und diese eben ist es, was wir unter der weder monotheistischen noch polytheistischen, oder, wenn man will, zugleich monotheistischen und polytheistischen Urreligion verstehen, welche nach unserer Annahme den Ausgangspunct aller geschichtlichen Religionsentwickelung gebildet hat. Es ist ein in seinem tiefsten Kern geistiges und sittlich gehaltvolles, von dem zugleich grob sinnlichen und wild phantastischen Götzendienste der Rassenvölker um ganze Himmelsweiten abstehendes, obwohl noch nicht, weder theoretisch zu bestimmten Vorstellungen, noch praktisch zu einem eigentlichen Cultus befestigtes, zwischen Einheit und Vielheit, zwischen reiner Geistigkeit und sinnlicher, sinnbildlicher Gestaltung fluctuirendes Gottesbewusstsein.

Von Inhalt und Gestaltung dieses Bewusstseins finden sich manche Spuren, deutlicher noch als in den Mythologien des Heidenthums, wiewohl sie auch dort nicht fehlen, in den urweltlichen Erinnerungen des Volkes, welches von dem Standpuncte seines späteren, durch höhere Offenbarung festgestellten Monotheismus einen abgeklärten und geschärften Blick zurückwerfen konnte in jene Urzustände des Menschengeschlechts, wo sich der mythologische Polytheismus der heidnischen Völker noch nicht von den Keimen des eigentlichen Monotheismus ausgeschieden hatte. So scheinen schon jene Pluralnamen: Elohim, Adonai, El Schaddai, im Unterschiede von dem Eigennamen Jahve, den Gott als der von dem Volke, das er zu seinem Eigenthum erkoren, in seiner persönlichen Einheit erkannte trägt (§. 373 f.), auf die anfängliche Schwankung des Gottesbewusstseins in der Fassung seines Gegenstandes als Einheit oder als Vielheit hinzudeuten, und die ausdrückliche Notiz in einer historischen Urkunde aus alter Zeit (Jos. 24, 2. 14), dass die Ahnen des hebräischen Volkes vor Abraham „anderen Göttern“ gedient haben, neben so vielen anderen, welche die Einheit des religiösen Bewusstseins dieser Ahnherren mit dem der Nachkommen voraussetzen, bestärkt in der Annahme solcher Schwankungen. Auch berechtigen uns deutliche Spuren der in den Elementen ihrer Zusammensetzung bis in jene frühesten Zeiten zurückreichenden Geschichtsurkunden (z. B. Gen. 19, 24) zu der Annahme, dass in der patriarchalischen Vorzeit dieses Volkes das sinnliche Vehikel für die Vorstellung der Gottheit noch ganz das nämliche war mit jenem, welches wir als das eigentlich ursprüngliche überall auch durch die mythologische Bilderwelt des polytheistischen Heidenthums hindurchblicken sehen. Es weist uns nämlich in der Geschichte der Religionen und der Mythologien Alles darauf hin, dass unter jenen Völkern, die in ihrem Gemüthe die ächten Keime eines edleren Religionslebens empfangen und bewahrt haben, das erste Religionsgefühl auf das Engste verbunden war mit der Anschauung des himmlischen Firmamentes und

seiner Glanzerscheinungen; dass der Gegenstand dieser Anschauung ihnen zum natürlichen, unwillkührlichen Symbole geworden ist für das geistige Licht, welches in ihrem Innern aufgegangen war. Wie den Menschen die aufrechte Gestalt und der Blick nach Oben von dem Thiere unterscheidet: so scheint es, dass der Mensch gleichsam zum zweiten Male Gestalt und Blick von der Erde erheben, dass er das Sonnen- und Sternenlicht, das ätherische Himmelsgewölbe auf's Neue mit den Augen des Geistes gewahr werden sollte, nachdem der göttliche Strahl in seiner Seele gezündet hatte. Leitet ja doch selbst die allgemeine Namenbezeichnung für Gottheit und göttliche Wesen, die sich von dem uralten Stamme der Arier auf so manche Culturvölker der alten und der neuen Welt übertragen hat, sich von einem Worte ab (*div, deva*), welches ursprünglich das Leuchten, den leuchtenden Glanz bezeichnet. — Es ist eine irrige Meinung Hegel's, zusammenhängend mit den wunderlichen Ansichten seiner Naturphilosophie über die Bedeutung der Himmelskörper (§. 567), dass der Thierdienst der afrikanischen Völker höher stehe, als der Licht-, Sonnen- und Sternendienst der asiatischen, aus dem Grunde, weil das Thier eine „vornehmere, wahrhaftere Existenz" sei, als Sonne und Sterne. Immerhin kann man zugestehen, dass die Religion der Aegypter einen höhern Sinn auch in den von ihr unter den Völkern niederer Rasse, an welchen sie ihre culturgeschichtliche Mission zu vollziehen hatte, vorgefundenen Cultus des Thierlebens hineingelegt haben mag; aber wenn sie dies gethan hat, so hat sie es in Kraft des Lichtprincips gethan, welches, — man denke an die Wirkung des Strahles der aufgehenden Sonne in der Memnonssäule, — bereits in ihr eine Stätte gefunden hatte und seinen geistig verklärenden Strahl eindringen liess auch in die Objecte des sinnlichen Naturdienstes. Dass auch im rohen Fetischismus Sonne, Mond und andere Glanzerscheinungen gelegentlich neben den übrigen Gegenständen eines noch nicht eigentlich religiös zu nennenden Naturdienstes vorkommen: das wird uns in dieser Ueberzeugung nicht irre machen. Denn nicht darauf kommt es an, ob die Erscheinung des Himmelslichtes hie und da eine zufällige, vorübergehende Aufmerksamkeit auf sich gezogen, sondern ob seine Anschauung sich auf bleibende Weise mit Gefühlen ächt religiöser Art zu organischer Einheit verschmolzen und zum Ausdruck für Ideen, welche der Erfahrung einer sittlichen Gemeinschaft mit dem Uebersinnlichen entstammen, gestaltet hat. Weil in der uralten Religion des chinesischen Volkes dies, ungeachtet ihrer sonstigen Armuth an einer entwickeltern Gedanken- und Bilderwelt, doch ohne Zweifel der Fall ist; weil dort die Vorstellung des Himmels sich unablöslich mit der sittlichen Ordnung eines grossen Weltreiches verwoben hat: so trage ich, ähnlich, wie auch bei den Religionen der Ynka und der alten Mexikaner, allerdings Bedenken, diesen Religionen sämmtlich einen Hintergrund ächten Gottesbewusstseins abzusprechen; aus Gründen aber, die sich aus Frühergesagtem ergeben, muss ich es für das Wahrscheinlichere halten, dass diese Religionen

nicht den Rassenvölkern selbst, unter denen sie Wurzel gefasst haben, ihren ersten Ursprung danken. — Kaum einer besondern Erinnerung wird es nach dem Allen bedürfen, wie in dem hier Gesagten einerseits zwar eine Bestätigung der Stelle liegt, welche Schelling in seiner Philosophie der Mythologie dem von ihm nach älteren Vorgängen, doch nicht mit ausreichender historischer Berechtigung, so genannten Sabäismus oder Zabismus an der Schwelle der weltgeschichtlichen Religionsentwickelung angewiesen hat, anderseits aber die Ablehnung des eigenthümlichen, mysteriös-ekstatischen Elementes, welches er in den Begriff der astralen Natur als Object jenes urgeschichtlichen Cultus hineinlegt. Nicht dieses, ihrem Gesichtskreis völlig fremde Element, sondern einfach die geist-leibliche Lichtnatur ist auch in jenen von Schelling angeführten Aussprüchen der Kirchenväter und des Koran gemeint, welche dem Sonnen- und Sternendienst, dies freilich durch Irrthum, einen höhern Rang, als dem eigentlich mythologischen, polytheistischen Glauben zugestehen.

822. Von dem vorgeschichtlichen Ausgangspuncte der Religionsentwickelung ist nun an sich selbst zwar ein gleich unmittelbarer, gleich stetiger Uebergang möglich zum geschichtlichen Monotheismus, zur göttlichen Offenbarung im engeren Wortsinn (§. 109 ff.), wie zum geschichtlichen Polytheismus, zu den mythologischen Religionen (§. 90 ff.). Es ist, sagen wir, ein solcher Uebergang der Natur der Sache nach möglich, und er findet auch wirklich statt in dem Monotheismus der alttestamentlichen Offenbarungsreligion, eben so wie in dem Polytheismus der Völkerreligionen des Heidenthums. Indess behaupten im Grossen und Ganzen jenes Entwickelungsprocesses sowohl die Anfänge der mythologischen Religionen eine geschichtliche Prioritätsstellung vor den Anfängen der Offenbarungsreligion, als insbesondere auch die vollendete Ausbildung der ersteren vor der in der göttlichen Offenbarung des Christenthums erfolgenden Vollendung der letzteren. Von dieser Stellung erkennen wir den allgemeinen und wesentlichen Grund in der begrifflichen Priorität, welche im Wesen des Geistes überhaupt, und also auch des menschlichen Geistes dem ästhetischen Momente zukommt vor dem ethischen, den Thätigkeiten der Einbildungskraft und des Gemüthes vor den Thätigkeiten des selbstbewussten Willens (§. 357 ff. §. 435 ff. §. 510 ff.).

Ueber das Verhältniss der polytheistischen zu den monotheistischen Religionen, der mythologischen zu den im engern Sinne so zu nennenden Offenbarungsreligionen haben wir bereits unserer Einleitung einige Andeutungen einverleibt, welche weiter auszuführen hier der Ort wäre, wenn eine eigentliche wissenschaftliche Darstellung des Inhalts der

religiösen Mythologien in der Absicht unsers Werkes läge. Es kann, wenn es sich mit dem Inhalte jener Andeutungen richtig verhält, wenn das Verhältniss der Mythologien und mythologischen Götterdienste zum allgemeinen Wesen der Religion ein in der Weise, wie dort ausgesprochen, immanentes ist, und also die mythologischen Dichtungen und Cultushandlungen nicht blos eine äusserliche Zuthat zu dem Gehalte der Religion oder ein noch mehr äusserliches Surrogat desselben, — es kann, sagen wir, dann kein Zweifel sein, dass nur von dem Standpuncte der Principien philosophischer Dogmatik aus, von dem Standpuncte einer ächten Philosophie des Christenthums, eine wissenschaftliche Verständigung über Inhalt und Bedeutung der Mythologien möglich ist. Auch wird eine solche Verständigung, wird eine Darstellung der mythologischen Religionen von dem Standpuncte aus, welchen unser Werk einnimmt, zu den eigenen Aufgaben dieses Werkes nicht etwa nur eine exoterische Stellung einnehmen. Vielmehr, so gewiss die Aufgabe der speculativen Theologie, der philosophischen Glaubenslehre von vorn herein auf das Verständniss der Erfahrungsthatsachen des religiösen Lebensgebietes gerichtet ist (§. 22 ff.): so gewiss wird diese Wissenschaft auch diejenigen Erfahrungsthatsachen, die ihren Ausdruck in den Sinnbildern der mythologischen Dichtung und des mythologischen Cultus gefunden haben, als innerhalb ihres eigenen Bereiches liegend betrachten dürfen. Wollte man hier sagen, die Thatsachen, die Erlebnisse seien, sofern sie überhaupt einen religiösen Charakter tragen, die nämlichen im Gebiete der mythologischen und der Offenbarungsreligionen; nur der Ausdruck dieser Thatsachen, nur die Art und Weise, wie sie sich im Bewusstsein reflectiren, sei eine andere, in der Glaubenslehre aber komme es auf den Gehalt, nicht auf den Ausdruck der Thatsachen der religiösen Erlebnisse an: so würden wir diesen Satz nur zur einen Hälfte als einen richtigen erkennen können. Das Wahre nämlich ist, dass bei geistigen Lebenserscheinungen der Art, wie die des religiösen Gebietes, eine so abstracte Trennung, wie sie hier vorausgesetzt wird, zwischen Inhalt und Ausdruck gar nicht möglich ist, dass vielmehr der veränderte Ausdruck jederzeit auf einen zwar nicht von Grund aus anderen, aber doch anders nüancirten Inhalt schliessen lässt. Die Erkenntniss dieses Inhaltes, des eigenthümlichen Inhaltes jener Erlebnisse, welche sich in den Symbolen der mythologischen Dichtung und des mythologischen Götterdienstes spiegeln, gehört demnach allerdings zu den immanenten, esoterischen Problemen theologischer Wissenschaft, und wenn wir sie nicht in ihrem ganzen Umfange auch zur Aufgabe unsers Werkes haben machen können: so beruht dies nur auf dem Bedürfnisse der Selbstbeschränkung auf den engeren Umfang der Grundwahrheiten, um deren wissenschaftliche Aufklärung es uns vor Allem zu thun war, nicht auf radicaler Heterogeneität der Erfahrungsgebiete, aus welchen die eine und die andere dieser beiderseitigen Erkenntnisse zu schöpfen ist.

Ein grossartiges Beispiel von zusammenhängender philosophischer

Behandlung der mythologischen und der Offenbarungsreligionen ist, nach Hegel's und Anderer religionsphilosophischen Arbeiten, neuerdings in Schelling's „Philosophie der Mythologie“ und „Philosophie der Offenbarung“ gegeben worden. Unsere Lehre, weit entfernt, die Zusammenfassung des beiderseitigen Inhalts unter einheitliche Gesichtspuncte, wie eine solche dort versucht worden ist, ablehnen zu müssen, ist vielmehr in dem Falle, das Band, welches den Inhalt der beiden Gebiete unter einander verknüpft, noch strenger anziehen, die Principien, wodurch der „mythologische Process“ beherrscht wird, noch mehr als eng verbunden nicht nur, sondern innerlich Eins mit den Lebensprincipien göttlicher Offenbarung fassen und darstellen zu können. Der „mythologische Process“ ist für uns nicht, wie er es für Schelling ist, nur die Auswickelung eines zwar der Gottheit entstammenden, aber der Gottheit entfremdeten, nur auf sich gestellten geistigen Princips. Er ist uns, als Fortsetzung des Creationsprocesses im Lebenselemente des Menschengeistes, nicht minder, wie der Offenbarungsprocess, ein gemeinsames Werk, ein gemeinsames Erlebniss des göttlichen Willensgeistes auf der einen, des creatürlichen Erd- und Menschengeistes auf der andern Seite. Er selbst ist göttliche Offenbarung, in dem weiteren Sinne, welchen von dem engeren zu unterscheiden wir in unserer Einleitung Sorge getragen haben. Darum würde für uns die philosophische Darstellung der Mythologie, wenn wir unser Werk auf eine solche hätten anlegen können, nicht in jeder Beziehung zur Philosophie der Offenbarung eine eben so antithetische Stellung eingenommen haben, wie bei jenem unsern Vorgänger, bei welchem übrigens die Schroffheit dieses Gegensatzes sich gerochen hat durch eine unwillkührliche, die wahren Unterschiede wenn nicht austilgende, doch zurückdrängende Vereinerleiung des beiderseitigen Inhalts. Sie würde sich vielmehr nur haben ankündigen können, wie der Sache nach auch bei Hegel, als eine besondere Abzweigung der Offenbarungsphilosophie. In dem Begriffe der Menschwerdung des göttlichen Logos, der Ausprägung einer Sohnmenschheit, fassen sich für uns diese beiden Processe, der mythologische und der Offenbarungsprocess, zur Einheit zusammen. Darum auch können wir die geschichtliche Priorität des „mythologischen Processes“ von dem „Offenbarungsprocesse“ nicht ableiten aus dem Begriffe einer derartigen Nothwendigkeit, wie er in Schelling's Darstellung ausgeführt wird; und eben so wenig allerdings aus dem Begriffe jener absoluten dialektischen Nothwendigkeit, welche nach Hegel auch die Entwickelungen des religiösen Menschheitslebens beherrschen soll. Wir legen, beiden Philosophen gegenüber, ein entscheidendes Gewicht auf den Umstand, dass nichts von dem, was wir aus der Vor- und Urgeschichte jenes Volkes, welches zum geschichtlichen Träger der ältesten monotheistischen Offenbarung ersehen war, wissen oder errathen können, uns zu der Annahme eines Durchgangs der Ahnen dieses Volkes durch eigentlichen Polytheismus, durch wirkliches Heidenthum berechtigt, dass vielmehr in den Urkunden der geschichtlichen Erinnerung dieses Volkes der

Uebergang von dem vorhin geschilderten religiösen Urzustande zum wirklichen Offenbarungsbewustsein sogar deutlicher vorliegt, als anderwärts der Uebergang zum mythologischen Polytheismus. Wir können uns demzufolge nicht entschliessen, jenen Durchgang, auch so viel das menschliche Geschlecht überhaupt betrifft, für einen, sei es in Hegel's oder in Schelling's Sinne, sei es unter jeder Bedingung, oder unter Voraussetzung der Sünde, von welcher auch wir (§. 732 ff.) das menschliche Geschlecht umstrickt erkennen, nothwendigen und unvermeidlichen zu erklären. An der erblichen Sünde des Geschlechts hat das alttestamentliche Volk so gut seinen Theil, wie die Völker des Heidenthums, und die göttliche Offenbarung, welche ihm zu Theil geworden ist, wäre durch die Güte und die Gerechtigkeit des Schöpfers auch den andern Völkern nicht versagt geblieben, wenn die spontane Richtung ihrer Geistesthätigkeit sie zum Empfang derselben eben so, wie jenes Eine Volk, geeignet hätte. Es kann also unter allen Umständen nur von einer relativen Nothwendigkeit des Vorangehens mythologischer Religionen vor der Offenbarungsreligion die Rede sein; nur davon, dass, wenn einmal die Spontaneität der Geisteskräfte im menschlichen Geschlecht nach diesen entgegengesetzten Richtungen auseinander zu gehen den Ansatz genommen hatte, dann nothwendig die Entwickelung des Polytheismus der monotheistischen, nicht umgekehrt, vorangehen musste. Und hier nun könnte einfach schon die Bemerkung zu genügen scheinen, wie es in der Natur aller geistigen Entwickelungen liegt, dass das Unvollkommenere dem Vollkommenen vorangeht, nicht umgekehrt. Auch würde es gar nicht nöthig sein, noch eine weitere Erklärung beizufügen, wenn es sich hier nur handelte von dem zeitlichen Vorangehen der polytheistischen Religionen vor dem vollendeten Monotheismus des Christenthums, der Völkerreligionen vor der Religion des Geistes und der Wahrheit, der Menschheitsreligion. Allein, wie schon in unserer Einleitung bemerkt, auch der einseitige unvollkommene Monotheismus des alten Testaments, wenn er auch der höheren Auswickelung des mythologischen Polytheismus geschichtlich vielmehr parallel geht, als nachfolgt, verhält sich doch zu den früheren Stadien dieser Auswickelung ganz unverkennbar als ein Nachfolgendes, in seiner besondern geschichtlichen Fassung und Gestaltung durch gewisse Momente solcher Auswickelung Bedingtes. Und da nun war es am Orte, gleich hier noch einmal an die Bedeutung jener grossen Grundthatsache alles Geisteslebens zu erinnern, welche die früheren Partien unserer Darstellung von allen Seiten in ihr rechtes Licht zu stellen unablässig beflissen waren, und welche in dem Nächstfolgenden überall den eigentlichen Nerv der Erklärung aller grossen religionsgeschichtlichen Grundphänomene ausmachen wird: an die begriffliche Priorität der ästhetisch-schöpferischen Gemüthskräfte vor den selbstbewussten ethischen Willenskräften. Es wird sich mit jedem Schritt unserer Darstellung immer deutlicher herausstellen, wie die ersteren im mythologischen Polytheismus überall das Vorwaltende sind, die letzteren im Monotheismus der

Offenbarungsreligion; worauf gleichfalls schon unsere Einleitung vorläufig hingewiesen hat. Der Polytheismus nimmt demzufolge, dem geschichtlichen Monotheismus gegenüber, in gewissem Sinne die Stellung einer stoffgebenden, stoffbereitenden Werkstätte ein, ohne dass darum dem Letzteren das Vermögen und der Beruf, sich seinen Stoff selbst zu bereiten, abgesprochen werden dürfte. Dagegen ist die Natur des Monotheismus, dem Polytheismus gegenüber, eine exclusive; der Polytheismus kann sich, ohne sich selbst aufzugeben, überall nichts aneignen von dem Charakteristischen der monotheistischen Religionen.

823. Der doppelten Gestaltenreihe entsprechend, welche wir in der organischen Natur, in dem allmählig und stufenweise erfolgenden Fortschritte zu ihrem Endziele, zu der Auswirkung einer natürlichen Gattung von Vernunftwesen, und in der durch kein von vorn herein, mit begrifflicher Nothwendigkeit umgrenzendes Princip eingeschränkten Mannichfaltigkeit gleichzeitiger Formbildungen animalischer und vegetabilischer Leiblichkeit unterscheiden konnten (§. 634), bieten auch die Religionen des mythologischen Heidenthums das Schauspiel einer doppelten Gestaltenreihe, einer simultanen und einer successiven. Die Unterscheidung dieser zwei Gestaltenreihen, zu deren philosophischer und geschichtlicher Begründung schon von anderer Seite die Initiative ergriffen worden ist: auch sie motivirt und bestimmt sich für uns näher durch die Unterscheidung des ästhetischen und des ethischen Momentes in aller Religionsentwickelung (§. 45 ff.). Das ästhetische Moment erzeugt zunächst einen simultanen Polytheismus, aber auch dieser simultane Polytheismus ist an und für sich zugleich schon ein successiver, sofern die Natur der bildenden Phantasie es mit sich bringt, nicht bei den einmal von ihr erzeugten Gestalten zu verweilen, sondern unablässig neue aus den früheren zu erzeugen. Aber Charakter und Beschaffenheit dieser Bewegung der zeugenden Thätigkeit ist im Gebiete der Religion überall bestimmt und beherrscht durch das ethische Moment, so dass dieses als das eigentlich Obwaltende und Leitende in dem successiven Polytheismus, der eben in Folge dieser Leitung zuletzt in den Monotheismus ausmündet, zu betrachten ist.

824. In dem Begriffe jener Phantasieschöpfung, welche für das Bewusstsein der kindlichen, der jugendlichen Menschheit das Bild der Gottheit und der übersinnlichen Welt in symbolischer Gestaltung auswirken sollte, in diesem Begriffe, in diesem Wesen liegt von vorn herein eine unendliche Möglichkeit solcher Gestaltung, eine unendliche

Möglichkeit sinnbildlicher Ausprägung des an und für sich unendlichen Inhalts jener Welt. Daher die überschwängliche Fülle der mythologischen Bilder, in welchen der sinnig eindringende Blick des philosophischen Betrachters überall nur das Eine gewahr wird; doch immer so, dass durch die Vielheit der Bilder, in welchen sich dieses Eine darstellt, in alle Wege eine entsprechende Vielheit und Mannichfaltigkeit der Inhaltsbestimmungen, der inneren Lebensmomente und Lebensbewegungen dieses Einen zu Tage und zum Bewusstsein kommt. Weil jedoch diese sinnbildlich-ästhetische Darstellung des übersinnlichen Inhalts, obwohl innerhalb des Gebietes der mythologischen Religionen Selbstzweck, doch nicht der letzte, der absolute Zweck des geistigen Schöpfungsprocesses ist, welcher diesen Religionen ihren Ursprung giebt: so findet in der Ausprägung dieser Gestalten und Gestaltengruppen zugleich ein Fortschritt statt, der ihrer stets sich erneuernden Erzeugung ein Ziel setzt und den mythologischen Process, nachdem er in seiner eigenen Sphäre ein relativ Höchstes erreicht, eine Mythologie, deren Gestalten für die ganze Menschheit eine typische Bedeutung, jedoch nur für die der religiösen untergeordnete Region des ästhetischen Bewusstseins, als symbolische Kunstideale behaupten können, aus sich erzeugt hat, zurücknimmt in den höhern Process einer nicht mehr mythologischen Gottesoffenbarung.

Zu den leuchtenden Gedanken, an welchen die Schelling'sche Philosophie der Mythologie und der Offenbarung immerhin reich bleibt, wenn auch ihre Grundprincipien nicht als haltbar sollten befunden werden, gehört vor vielen andern ohne Zweifel die Unterscheidung eines successiven und eines simultanen Polytheismus (§. 571). Man kann diese Unterscheidung dem Keime nach schon vorhanden finden in den Ansichten, welche bereits die ältere Schelling'sche Philosophie und nach ihr die Hegel'sche über das innere Wesen der mythologischen Religionen und über ihr Verhältniss zur Offenbarungsreligion ausgesprochen hatte; und in mancher Beziehung dürfte der bescheidene Versuch, welchen Hegel in seiner Phänomenologie des Geistes und in seinen Vorlesungen über Religionsphilosophie gemacht hat zur Nachweisung eines genetischen Processes in der Gruppirung der weltgeschichtlichen Religionssysteme, der Wahrheit näher stehen, als jener überkühne Gedanke der realen Succession einer Götterreihe mit obligater Begleitung untergeordneter, nur der mythologischen Vorstellung angehörender („materieller") Göttergruppen, zu dessen Durchführung Schelling den Hebel seiner metaphysischen Potenzenlehre in Bewegung gesetzt hat. Indess ein richtiges Grundaperçu liegt immerhin auch in der Ueberspannung dieses Gedankens: der Begriff eines fortschreitenden Werdeprocesses

welchen die creatürliche Potenz, die sich dem Erd- und Menschenleben einverleibt hat, als eine werdende im Processe ihrer Selbstbildung begriffene Gottheit, als werdender „Sohnmensch“ in der Succession die Grundgestalten des mythologischen Heidenthums durchgeht. Dem Begriffe dieser Potenz in ihrer erst untermenschlichen, dann innermenschlichen Doppelwirksamkeit, in ihrer annoch unpersönlichen, aber die Gestalt der Persönlichkeit, zu der sie aufstrebt, in sich reflectirenden Geistigkeit, dem Begriffe dieser רוּחַ הָאֱלֹהִים, welche in aller Schöpfung, von dem תֹּהוּ וָבֹהוּ der ersten Materie, über deren unruhig bewegten Wogen sie schwebt, bis zur Vernunftcreatur, bis zum Menschen hinauf, und dann innerhalb der geschichtlichen Menschheit von dem wiederum chaotisch zu nennenden Zustande des annoch gestalt- und gegenstandlosen religiösen Urbewusstseins bis zur vollendeten Ausprägung des gotterfüllten Selbstbewusstseins in der Person des historischen Christus, immer der Persönlichkeit nachtrachtet und eben durch dieses Trachten sich zu einer mit gutem Recht und nicht blos figürlich so zu nennenden Gesammtpersönlichkeit zusammenfasst, — ihm ist Schelling in seiner Darstellung des dem Offenbarungsprocesse vorarbeitenden mythologischen Processes näher gekommen, als irgend ein früherer Denker, ohne jedoch, in Folge der theils mangelhaft, theils falsch gestellten Prämissen, ihn ganz zu erreichen. — In diesem Sinne also dürfen wir jenen Begriff eines „successiven Polytheismus“, in welchem zu dem simultanen Polytheismus so zu sagen der Exponent zu finden ist, gut heissen und unserseits ihn uns aneignen. Es hat seine Richtigkeit, dass, um *diesen* Begriff und seine Bedeutung als nothwendige reale Voraussetzung der Offenbarungsreligion richtig zu fassen, es nicht ausreichen würde, als das Wirkende in ihm nur so, wie es gemeinhin zu geschehen pflegt, noch dazu in einer Weise, welche auf ganz unzureichenden Vorstellungen über diese Macht beruht, die Macht der *Imagination* anzusehen; die Macht der Imagination nicht blos innerhalb, sondern auch, wozu sich jene Anschauung eben noch nicht erhoben hat, ausserhalb des Menschengeistes, die Macht des erst ausserhalb, dann innerhalb des menschlichen Bewusstseins imaginirenden *Naturgeistes*. Denn die Gestalten des imaginirenden Natur- und Menschengeistes sind nicht schon als solche, nicht an und für sich selbst, jene das Innere der eine sinnliche und eine übersinnliche Welt in sich zusammenfassenden Menschenbrust beherrschenden und dadurch auch in das äussere, geschichtliche Völkerleben übergreifenden Wesenheiten, welche, in einer weltgeschichtlichen Reihenfolge, die noch nicht diesem Bewusstsein selbst, sondern erst dem unsrigen zum Gegenstand einer zusammenfassenden Anschauung wird, sich dem Bewusstsein der heidnischen Völker als weltbeherrschende, über Menschen nicht nur, sondern auch über Götter gebietende Mächte darstellen. Sie sind es nur durch die im Elemente imaginativer Thätigkeit zugleich *mit* hervortretende, *ihren* Gestaltungen erst eine über den Process ihres Werdens hinaus beharrende Realität ertheilende Wil-

lensmacht; durch eine Willensmacht, welche zwar noch nicht wirkliche Persönlichkeiten aus ihnen bildet, wohl aber für das persönliche Bewusstsein des Menschengeistes ihnen ein gegenständliches Dasein giebt, dem Dasein der Naturgestalten analog, in welchem wir ja gleichfalls eine zwar noch unpersönliche, aber aller creatürlichen Persönlichkeit als Basis dienende Willensmacht erkannt haben. — So weit also, in dieser Forderung eines Wesenhafteren, Substantielleren, als die nur auf sich gestellte Phantasie es würde hervorbringen können, dürfen auch wir der Schelling'schen Ansicht über die Bedeutung der Göttersuccession im mythologischen Processe unsere Zustimmung ertheilen. Aber dies können wir unmöglich gut heissen, dass Schelling in dem Begriffe jenes יֵצֶר מַחֲשָׁבֹת, woran er mit gutem Recht erinnert, nicht das Quillen, Schaffen und Treiben der Imagination als das Unmittelbare, thatsächlich Vorangehende erkennt, von welchem der Werdeprocess jener realeren Mächte getragen wird, und dessen Natur sich überall in der ihrigen wiederspiegeln muss, wenn dieselben überhaupt nur zum Dasein sollen gelangen können. Der Mangel, den wir hier rügen, wurzelt nicht erst an dieser Stelle des Schelling'schen, wie aller bisherigen philosophischen und theologischen Systeme. Er hat seinen eigentlichen Sitz in der abstrusen Fassung des Gottesbegriffs, für welchen es in der vorcreatürlichen Region dort hauptsächlich eben darum zu einem wirklichen Inhalte überhaupt nicht kommt, weil der Inhalt, der von Ewigkeit zu Ewigkeit aus dem innergöttlichen Zeugungsprocesse der Imagination für ihn erwächst, in der allgemeinen metaphysischen Grundlegung verschmäht worden ist. War es dort versäumt worden, in das ihm gebührende Recht den Begriff dieses Processes einzusetzen, welcher dem Gedanken eines ewigen Processes der „Potenzen" (— ein Ausdruck, den wir für die trinitarischen Momente des Gottesbegriffs eben so ablehnen müssen, wie die Schelling'sche Vorstellung von der Sache, welche dort durch diesen Namen bezeichnet wird) erst seine rechte Füllung gegeben haben würde: so konnte dann freilich auch für den innerweltlichen Process der Gottesgebärung im Leben und Bewusstsein des geschichtlichen Menschengeistes dem imaginativen Schaffen nicht die in Wahrheit ihm zukommende Bedeutung zuertheilt werden. Dem gegenüber nun erweist nach unsern Prämissen ausdrücklich der Begriff dieses Schaffens sich als das Moment, woran das richtige Verständniss wie der Natur des mythologischen Polytheismus überhaupt, so namentlich auch des wechselseitigen Verhältnisses zwischen simultanem und successivem Polytheismus hängt. Der simultane Polytheismus ist keineswegs nur, wie es nach Schelling's Darstellung so scheinen würde, eine begleitende, in ihrem letzten Grund zufällige Erscheinung neben dem successiven. Er ist das Lebensmoment, in welchem allein sich der successive Polytheismus eine aufsteigende, ideal zu dem nicht mehr mythologischen Begriffe des wahren Gottes, real zur Ausgebärung einer dem Wesen dieses Gottes in seinen ethischen und ästhetischen Eigenschaften thatsächlich entsprechenden Persönlichkeit

innerhalb des Menschengeschlechts aufsteigende Götterreihe bilden konnte. Simultaner Polytheismus ist die natürliche, die naturnothwendige Erscheinung des Göttlichen im Elemente eines Bewusstseins, welches in den Thätigkeiten der schaffenden Einbildungskraft den ersten Anlauf nimmt, sich des Gedankens der Gottheit objectiv zu bemächtigen, das Göttliche in objectiver Gestaltung sich gegenüberzustellen, um dann subjectiv, im Elemente der Willensthätigkeit, sich mit ihm zu einigen. Denn die Einbildungskraft, einmal in Thätigkeit gesetzt, kann ihrer Natur nach gar nicht anders, als, eine Vielheit, und zwar, so lange sie auf sich gestellt bleibt, eine unbegrenzte Vielheit von Gestalten erzeugen, und der religiöse Trieb kann, wenn er wirklich des Göttlichen sich durch die Einbildungskraft bemächtigen will, gar nicht anders, als, diesen Inhalt in Eins bilden mit jener Gestaltenvielheit. Die Vorstellung des Göttlichen, zusammengesetzt wie sie es auf dieser religiösen Entwickelungsstufe ist, aus den Bildern, welche das Gefühl und Bewusstsein der Wirksamkeit des Göttlichen in den Kreisen menschlicher Anschauung begleiten, sie vervielfältigt sich in dem Maasse, in welchem es dem im Schauen dichtenden, im Dichten schauenden Geiste gelingt, in dem rastlosen Flusse dieser seiner Thätigkeit feste Puncte zu ergreifen, die er zu organischen Mittelpuncten der Gestaltung machen kann. Freilich wird dieser Trieb, wie er den Inhalt in die Gestaltenvielheit einführt, so auch ihn von derselben, in der nämlichen bewusstlosen, unabsichtlichen Weise, wie er ihn in sie eingeführt hat, auch wieder über sie hinauszuführen, wieder von ihr zu befreien streben. Aber dies kann auf jener Stufe der Religionsbildung, wo der ethische Willenstrieb an die Phantasie gebunden ist, doch nur in der Weise geschehen, dass er die Vielheit der Göttergestalten in eine einheitliche Vorstellung, in die Vorstellung eines Göttersystems zusammenfasst, und damit dem sonst unbegrenzten Fortschritte des imaginativen Gestaltungsprocesses eine Grenze setzt. — In diesem Sinne also, dessen richtige Erkenntniss wir bei Schelling vermissen, ist der simultane Polytheismus die Voraussetzung des successiven, nicht umgekehrt. Die Succession der Göttergestalten kann nicht eher beginnen, als wenn bereits ein Göttersystem vorhanden ist, über welches der religiöse Trieb eben so hinausstrebt, wie er zuvor über die unbestimmte, unendliche Göttervielheit hinausstrebte zur Auswirkung eines Göttersystemes; und die Succession ist ihrer Natur und der Natur der treibenden Kräfte nach eine Succession von Göttersystemen, welche keineswegs so einseitig, wie Schelling's Darstellung, nicht ohne eine gegen den geschichtlichen Thatbestand der Mythologien ausgeübte Gewaltsamkeit, dies herauszubringen sucht, von bestimmten einzelnen Göttergestalten beherrscht werden.

Aber mehr noch. Wenn es nach diesen Erörterungen so scheinen könnte, als sei zwischen simultaner und successiver mythologischer Gestaltenbildung eine feste und sichere Unterscheidung, und als sei an die Schelling'schen Sätze über die immanent religiöse Bedeutung der successiven, aber nicht in gleicher Weise auch der simultanen, eine

Annäherung dadurch ermöglicht, dass wir in Folge derselben die Gestaltenvielheit innerhalb der einzelnen Systeme überall als simultanen, die Mehrheit der Systeme selbst aber als successiven Polytheismus zu bezeichnen in Stand gesetzt werden: so leidet bei genauerer Prüfung auch diese Ansicht eine nicht unwesentliche Einschränkung. Auch die Göttersysteme erscheinen geschichtlich, erscheinen in Schelling's eigener Darstellung in sofern ja doch immer als ein simultaner Polytheismus, als diejenigen, in welchen wir nach dieser Darstellung die älteren, die ein früheres Stadium des Entwickelungsprocesses der „Potenzen" bezeichnenden zu erkennen haben würden, nicht alsbald den späterkommenden Platz machen, sondern in dem Bewusstsein, in der Lebensgestaltung der Völker, die von vorn herein als ihre geschichtlichen Träger auftreten, neben jenen neu auftretenden Völkern, die zu Trägern einer spätern Entwickelungsphase geworden sind, noch einige Zeit, — von einigen derselben könnte man sich versucht finden zu sagen: für alle Zeit, — weltgeschichtlich fortbestehen. Diese Erscheinung mag man im Grossen und Ganzen auf das allgemeine Gesetz des geschichtlichen Lebens zurückführen, dass geistige Gestaltungen, auch nachdem die schöpferischen Lebensmomente, die ihnen das Dasein geben, erloschen sind, noch auf längere oder kürzere Zeiten eine freilich dann nur noch äusserliche, mehr oder weniger erstorbene Existenz fortführen. Beruht ja doch auf demselben oder einem entsprechenden Gesetze nach unserer Auffassung des Schöpfungsprocesses selbst das Dasein vernunftloser Naturgestalten, das Dasein einer materiellen Natur überhaupt als successiver Ablagerung aus einem jetzt in die Vergangenheit zurückgetretenen Lebensprocesse des Naturgeistes. Indess reichen wir mit der Anwendung dieses Gesetzes nicht aus, in der Deutung der hier in Frage stehenden Erscheinung. Schon der Umstand, dass wir dieselbe nicht überall gleichmässig eintreten sehen, dass von jenen Göttersystemen, von jenen mythologischen Gestaltungskreisen ein Theil, wenn sie sich ausgelebt haben, schnell aus der geschichtlichen Wirklichkeit verschwindet, während ein anderer, zugleich mit den Völkern, unter denen er seine Stätte gefunden, mit den Cultursystemen, welche parallel mit ihm in das Leben dieser Völker eintraten und ihm seine Gestaltung gaben, ein überaus zähes, noch bis auf diese Stunde den geschichtlichen Lebensmächten eines höhern, weiter vorgeschrittenen Gestaltungsprocesses Trotz bietendes Dasein fortführt: schon dieser Umstand mahnt uns zur Vorsicht im Gebrauche jener Analogie, die uns die Anwendung des Gesetzes auch auf diesen Fall zu vermitteln sonst so geeignet scheinen könnte. Wir würden dem Zeugnisse der Weltgeschichte ins Angesicht widersprechen, wenn wir die Simultaneität, eine ursprüngliche, nicht erst aus mumienhafter Conservation eines Erstorbenen hie und da zufällig erwachsende Simultaneität wie der besondern Göttergestalten innerhalb eines einzelnen mythologischen Systems, so auch ganzer Systeme und Göttergruppen neben einander in Abrede stellen wollten. Es haben diese Systeme sich von einander abgelöst, sich

einander gegenüber abgelagert und zu einander in Gegensatz gestellt, nicht durchgängig erst in Folge eines weltgeschichtlichen Fortschritts, der über die bestehenden Systeme hinausdrängte, sondern zu nicht geringem Theile einfach in Folge des Umstandes, dass sie, bei ursprünglicher Gleichheit oder Gleichartigkeit des religiösen Ideengehaltes, doch thatsächlich von verschiedenen Anfängen ausgegangen waren, und, ein jedes schon erstarkt und befestigt in der ihm eigenthümlichen Richtung imaginativer Thätigkeit, auch bei etwa eintretender äusserlich historischer Begegnung, nicht mehr vermochten sich geistig unter einander zu verständigen und durch wechselseitige Verständigung zusammenzuschmelzen. Dagegen findet nicht minder häufig umgekehrt auch innerhalb der einzelnen mythologischen Systeme eine progressive Bewegung nach dem gemeinsamen Ziele aller statt, ein Hervortreten neuer Göttergestalten und ein Zurücktreten früherer, nicht blos nach wechselnden Launen der auch in dieser Region der ernstesten Interessen noch muthwillig spielenden Einbildungskraft, sondern nach dem Gesetze der Nothwendigkeit, welche eben der Ernst dieser Interessen dem religiösen Triebe auferlegt. Ja es ist eine Frage, auf welche die in immer weiterem Umfang sich ihres Stoffes bemächtigende und mit immer gesteigerter Energie in seine idealen Tiefen eindringende mythologische Forschung vielleicht erst in Zukunft eine befriedigende Antwort wird finden können: ob nicht unter den grossen geschichtlichen Hauptgruppen volksthümlicher Göttermythologien wenigstens eine oder die andere innerhalb ihres eigenen Gebietes eine Succession einschliesst, eine Succession vielleicht nicht so sehr der objectiven Gestaltenbildung selbst, als der im Cultus sich ausdrückenden subjectiven Lebensbeziehungen auf die objectiv bereits feststehenden Göttergestalten, aber von nicht minder prägnanter idealer Bedeutung, wie die geschichtliche Succession in der Abfolge der Gesammtgruppen. Ausdrücklich *diese* Succession aber würde dann überall, wo sie eintritt, auf der Voraussetzung eines schon vor ihr vorhandenen simultanen Polytheismus beruhen. Es erwächst sonach aus *beiden* Thatsachen, aus dem gleichzeitigen Entstehen und Bestehen einer Mehrheit volksthümlich mythologischer Göttersysteme und Göttergruppen, und aus den geschichtlichen Evolutionsprocessen innerhalb dieser Systeme, innerhalb wenigstens eines Theiles derselben, — es erwächst, sagen wir, gleichmässig aus beiden für uns die Berechtigung, den Begriff des simultanen Polytheismus nicht in der Weise, wie es bei Schelling geschehen ist, als einen dem Begriffe des successiven in jeder Beziehung nur untergeordneten anzusehen.

825. Die eingreifende Bedeutung, welche, weit über das Bereich eines subjectiven, nur eine wirkliche oder eingebildete Gegenständlichkeit abspiegelnden Vorstellungslebens hinaus, der mythologische Process für das gesammte reale, selbst in die Gegenständlichkeit heraustretende Dasein und Leben des Menschengeschlechtes hat, — diese

Bedeutung giebt sich vor Allem kund in dem ihm parallelgehenden, und mehr als nur äusserlich parallelgehenden, auf das Engste mit ihm verflochtenen, ja in gewissem Sinne thatsächlich identischen Processe weltgeschichtlicher Völkerbildung. Wenn auch nicht mehr in der Weise, wie der ihm vorangehende Process der Rassenbildung (§. 815 f.), als dessen Fortsetzung er betrachtet werden kann, das Geschlecht zugleich mit seinen Naturbedingungen neu gestaltend unmittelbar aus der physischen Wurzel seines Daseins heraus, übt indess auch er aus der schöpferischen Werkstatt, welche der göttliche Liebewille sich in dem Lebensheerde des Erdgeistes, des allgemeinen Menschengeistes bereitet hat, eine mächtig übergreifende Wirkung über Natur- und Charakterbildung der Individuen und der Massen. Sie selbst aber, diese Wirkung, führt sich in sofern überall zurück auf den Werde- und Gestaltungsprocess des religiösen Lebens, auf den „mythologischen Process", als das in jener Werkstätte Thätige und Wirkende nichts Anderes ist, als die von den schöpferischen Ideen des göttlichen Geistes befruchtete Imagination des Erd- und Menschengeistes.

Auch bei diesen Sätzen wird man sich eines immerhin paradox ausgedrückten, aber darum nicht minder bedeutsamen Satzes von Schelling erinnern: dass nicht sowohl die Völker sich ihre Mythologien, als vielmehr die Mythologien sich ihre Völker gemacht haben. Schelling knüpft diesen Satz an den bekannten Mythus der mosaischen Urgeschichte von der Sprachverwirrung beim Thurmbau zu Babel, und seine Deutung dieses Mythus trifft in manchen prägnanten Zügen mit Geist und Sinn der Deutungen zusammen, welche wir an einer früheren Stelle den Sagen von Sündenfall und Sintfluth gegeben haben. Auch hier macht von seinem Standpunct aus bereits Schelling bemerklich, nicht nur, wie der Mythus ein Ereigniss in wenige kurze Züge zusammenfasst, dessen Wirkungen wenigstens, wenn auch sein erstes Eintreten als ein plötzliches, unversehenes und unerwartetes gedacht werden mag, sich über einen längeren Zeitraum erstreckt haben müssen, sondern auch, wie, wenn nicht der Mythus selbst, so doch der Erzähler des Mythus seinen Inhalt unter einseitigen Gesichtspuncten aufgefasst hat und als ein Unglück, als ein Uebel, sogar als eine Strafe dasjenige darstellt, was eben so sehr als ein Fortschritt, als eine Erhebung über vorangehende niedere Stufen des Menschheitslebens und des menschheitlichen Gesammtbewusstseins betrachtet werden darf. Ein richtiger Blick liegt sicherlich auch darin, wenn Schelling nicht die geschichtliche Entstehung der Völker*sprachen* allein als das Eigentliche und Letzte ansieht, was der Mythus ausdrücken will; die Vorstellung einer Sprachenverwirrung, obgleich darin auch unmittelbar ein Thatsächliches liegt: diese Vorstellung erscheint ihm zugleich als ein

Bild für noch andere Vorgänge in den Tiefen des menschheitlichen Bewusstseins. — Für unsere Ansicht der ältesten Menschengeschichte treten diese zwei Momente, die Entstehung der Sprachen und die Entstehung der Mythologien, sachlich schärfer aus einander, als für die Schelling'sche. Wir werden daher, je entschiedener auch wir die Neigung theilen, jenem Mythus, der sich sichtlich auf den Boden der im engern Sinne geschichtlichen, der kaukasischen Menschheit stellt, einen mehr als nur äusserlichen Sinn zuzutrauen, um so bestimmter darauf dringen müssen, dass in der Deutung desselben auf dasjenige Moment das Hauptgewicht gelegt werde, für welches die Vorstellung der Sprachenvielheit, der Sprachenverwirrung nur der symbolische, nicht der eigentliche Ausdruck ist. Eine Sprachenvielheit in noch viel ungemessnerem Auseinandergehen, eine in dem Sinne, welcher durch die Sage zu einem sprichwörtlichen geworden ist, recht eigentlich „babylonische" Sprachenverwirrung findet und fand von jeher unter den Völkern, die nicht Culturvölker geworden sind, unter der überwiegenden Mehrzahl der niedern Rassenvölker statt, noch ungleich mehr, als unter den eigentlich weltgeschichtlichen. Diesen thatsächlichen Umstand hat auch Schelling nicht übersehen, er hat ihn vielmehr an andern Stellen seiner Darstellung ganz nach Gebühr gewürdigt. Der Mythus aber, an der Stelle, wohin ihn die alttestamentliche Ueberlieferung gestellt hat, will nicht d i e s e Sprachenvielheit, er will vielmehr die Gegensätze bezeichnen, welche sich, unter Voraussetzung der Anfänge des höhern Gottesbewusstseins, ausdrücklich durch das Streben der Fortbildung, der innern Bereicherung dieses Bewusstseins und seiner Ausprägung zu wirklichen Lebensgestalten, unter den höhern Völkern der Weltgeschichte herausgestellt haben. Der Thurmbau ist ihm Sinnbild, nicht, wie man ihn öfters gedeutet hat, für ein äusserliches, politisch-sociales Weltreich, — wiewohl die Localisirung des von der Sage berichteten Ereignisses auf ein Hineinspielen allerdings auch dieser Vorstellung hinzudeuten scheint, — sondern wesentlich und hauptsächlich für die einheitliche Gestaltung einer geistigen, vom religiösen Mittelpuncte, vom Mittelpuncte des Gottesbewusstseins aus angelegten und begonnenen Weltcultur und Weltreligion. (Auf eine solche deutet in prägnantester Weise das וְרֹאשׁוֹ בַשָּׁמַיִם Gen. 11, 4, über dessen symbolische Bedeutung denjenigen kein Zweifel bleiben kann, die überhaupt eine symbolische Bedeutung des Mythus anerkennen. Aber auch dem וְנַעֲשֶׂה־לָּנוּ שֵׁם bin ich kühn genug, eine ähnliche Bedeutung zu vindiciren. Dazu halte ich mich berechtigt durch das, was ich §. 371 f. über das im A. und N. T. in den Begriff des N a m e n s, dieser, um mit Origenes (in Matth. 6, 9) zu sprechen: *κεφαλαιώδης προσηγορία τῆς ἰδίας ποιότητος τοῦ ὀνομαζομένου παραστατική*, gelegte Moment bemerkt habe; und auch durch den der gegenwärtigen Stelle ganz analogen Gebrauch, welcher in Stellen, wie Jes. 63, 12. 14. Jer. 32, 20 von der Wendung: „sich einen Namen machen", gemacht ist. Auch dort nämlich bezeichnet das שֵׁם תִּפְאֶרֶת, שֵׁם עוֹלָם des G o t t e s Israel nichts Anderes, als die welt-

geschichtliche Existenz des Volkes im „Namen“, das heisst in Kraft der Idee seines Gottes. Hinsichtlich des מִקֶּדֶם Gen. 11, 2 verweise ich, so viel wenigstens die ursprüngliche Bedeutung im Sinne des Mythus, wenn auch nicht im Sinne des Erzählers betrifft, auf die Bemerkung, welche ich §. 665 über dasselbe Wort in Gen. 2, 8 gemacht.) Diese Weltcultur und Weltreligion musste, das sagt uns der Mythus weiter, alsbald dem Schicksale des Auseinandergehens nach verschiedenen, oft streitenden Richtungen unterliegen; auch dies nicht in Folge äusserlicher Ursachen, sondern von Innen heraus wirkender. — In den Process dieser Spaltung fällt nun eben auch die erste Bildung der Sprachen sämmtlicher im eigentlichen Wortsinne geschichtlichen Völker, insbesondere der Völker des grossen Indogermanischen und Semitischen Stammes. Aber wie diese Bildung selbst überall an einer tiefern Geisteswurzel hängt, so sind auch die Unterschiede der Sprachen an und für sich weder das in letzter Instanz Trennende, noch das alleinige oder auch nur vornehmlichste Resultat der schon in der Wurzel vollzogenen Trennung. Wohl aber gelten sie uns mit Recht als das eigentlich wesentliche Merkmal des ursprünglichen Unterschiedes der Völker; damit rechtfertigt sich auch durch die so bedeutsame biblische Sage der Ausspruch über die Priorität des idealen Gegensatzes der mythologischen Religionen vor dem realen Gegensatze der Völker und ihrer geschichtlichen Persönlichkeiten. Das allgemeine Element der Sprache dagegen, welchem wir in unserer Schöpfungslehre (§. 649 ff.) eine begriffliche Priorität zuerkennen mussten vor dem religiösen Menschheitsleben, aus dem Grunde, weil durch dasselbe schon die allgemeine formale Grundlage dieses Lebens, das menschliche Bewusstsein als solches bedingt wird: dieses allgemeine Element war eben so, wie die übrigen natürlichen Elemente solches Lebens, zu der Zeit, in welche die Begebenheit des Mythus fällt, ein factisch schon vorhandenes. Es trat mit seinen ersten, ohne Zweifel noch sehr unvollkommenen Gestaltungen (— denn was wir oben, Bd. II, S. 258, von der Vollendung des grammatischen Baues gerade in den älteren Formationen der Sprachbildung sagten, das gilt nur von den innerhalb des Processes der höheren Menschengeschichte entstehenden Sprachen der Culturvölker, nicht von jenen Natursprachen) in den Process der Entwickelung ein, welche ihre letzten und innersten Motive in den religiösen Trieben, in den bildenden und gestaltenden Mächten des Gottesbewusstseins hat. Es trat in diesen Entwickelungsprocess ein, und ward durch ihn, auch dies zugleich mit sämmtlichen andern natürlichen Lebenselementen, zu neuen Lebensgestaltungen verarbeitet, zu Lebensgestaltungen von zugleich idealer und realer Natur, deren allgemeine ideale Umrisse ausdrücklich in diesem Elemente, dem Elemente der Sprache, von dem schöpferischen Geiste dieser Entwickelung gezeichnet sind. Solche ideal-reale Gestalten sind eben die Völker der Weltgeschichte. Die Völker, die im engern Wortsinn geschichtlichen, weltgeschichtlichen Völker, die Culturvölker sind nämlich nicht, wie

die Rassen dies allerdings sind, Massenbildungen von nur äusserlicher Gemeinsamkeit leiblicher und psychischer Eigenschaften. Sie sind von vorn herein, und sie bleiben im ganzen Verlauf ihres geschichtlichen Daseins lebendige, in gewissem Sinne auch organische Gesammtheiten, denen durch den Geist, in dessen schöpferischem Wirken sie ihren Ursprung haben, das Gepräge einer idealen Einheit aufgeprägt ist, welches sich auch in einer realen, durch eine in ihrem Gesammtbewusstsein ausgeprägte Gesetzlichkeit, einen gemeinsamen Rechtszustand geformten und gegliederten Lebensgemeinschaft darzustellen und zu bethätigen überall wenigstens die Bestimmung hat, wenn auch dieser Rechtszustand nicht überall, ja eigentlich nur in seltenen Ausnahmefällen, unmittelbar sich zur wirklichen Staatseinheit ausbildet. Es kann diese Lebensgemeinschaft sammt den ihr enthaltenen Ansätzen zur Einigung auch unter einem gemeinsamen politischen Organismus durch die Ereignisse der Weltgeschichte, durch das Wirken innerer und äusserer Ursachen eine mehr oder minder gewaltsame Störung erleiden; der Trieb der socialen Einheit bleibt; er bleibt unverwüstlich, so lange der ideale Typus als solcher fortbesteht, so lange die gemeinsame Sprache, wäre es auch nur in einer Mehrheit von Abzweigungen, in welchen solcher Typus nur nicht gänzlich erloschen ist, fortlebt.

Von solchen Völkern also, von den Völkern der Weltgeschichte in diesem Wortsinn, hat es seine volle Richtigkeit, dass sie in den Phasen des Processes der Religionsentwickelung, des „mythologischen" Processes ihr ideales Prius haben. Ihr Dasein und ihr Werden deckt sich zwar nicht überall vollständig mit Dasein und Werden der mythologischen Göttersysteme, und noch weniger kann von den einzelnen Götter- und Heroengestalten innerhalb dieser Systeme angenommen werden, was zu behaupten die neuere Mythenforschung in einigen ihrer Vertreter (z. B. bei Ottfried Müller) einen Anlauf genommen hat: dass einer jeden dieser Gestalten eine besondere reale Abzweigung des geschichtlichen Volksthums entspreche, in welchem der gesammte Mythenkreis, dem die Gestalten angehören, seinen Träger hat. Von den Göttern der nomadischen Völker Arabiens und denen der scythischen mag dies annäherungsweise gelten, aber nimmermehr von den Göttern Indiens und Griechenlands. In den eigentlichen Hauptmomenten des weltgeschichtlichen Processes aber geht die innere ideale Gestaltung der Götterkreise, und die äusserlich reale der volksthümlichen Sprachen und Cultursysteme, — wir erinnern nur an Indien, Aegypten, Griechenland, — zu einer grossen einheitlichen Gesammtgruppe zusammen; und da würde es denn sicherlich von einem Misskennen der wahren Natur des Hergangs zeugen, wenn man Sprachen und Cultursysteme, das heisst, wenn man die Völker selbst für etwas vor dem Beginn ihrer Mythologien Fertiges ansehen wollte, für einheitliche Gestaltungen, die sich in den Mythologien nur ihren Reflex geschaffen hätten. Den wahren Schlüssel zum Verständnisse dieser zwei Seiten des Völkerlebens und seiner Werdeprocesse finden wir auch hier wieder in dem

Begriffe der productiven Imagination, diesem lebendigen Hebel für alle schöpferische Gestaltungsprocesse, so innerhalb der Sphäre des menschheitlichen Vernunftlebens, wie in den unteren Regionen der Schöpfung ausserhalb, indem die Auswirkung der Gestalten dort der schöpferischen Imagination des Naturgeistes übertragen ist. So gewiss allerorten, in der creatürlichen Natur und in der Menschengeschichte, „den grossen Weltgeschicken ihre Geister", das heisst die in der Imagination des göttlichen und des Naturgeistes sich auswirkenden Bilder des wirklichen Daseins und des äusserlich realen Geschehens vorangehen: so gewiss wird, da wo diese Geister durch den die Weltgeschicke leitenden göttlichen und den in ihnen sich immer neu auswirkenden creatürlichen Willensgeist ein perennirendes Dasein im Elemente des menschlichen Gesammtbewusstseins gewinnen, der geistige Kern solches Daseins nicht als ein Nachfolgendes, sondern als ein Vorangehendes betrachtet werden müssen, den Realitäten gegenüber, welche mit ihnen in ein so enges Band weltgeschichtlicher Lebenseinheit verflochten sind. Die Kraft der Imagination, sie, die nunmehr im persönlichen Menschengeiste ihren Sitz genommen hat, wirkt fortan nicht mehr direct und unmittelbar, wie sie früher, aus der unmittelbaren schöpferischen Werkstätte des Naturgeistes, in der Ausgebärung der unorganischen und der organischen Naturgestalten, und wie sie noch zuletzt, als schon dem menschlichen Bewusstsein einverleibte Kraft, in der Ausprägung und Fixirung menschlicher Rassencharaktere gewirkt hat, auf die leibliche Natur als solche, die wesentlichen Eigenschaften derselben bestimmend und gestaltend. Nächster Schauplatz ihrer Wirksamkeit ist von jetzt an die Ausgestaltung der geistigen Völkercharaktere nebst den lebendigen davon unzertrennlichen Principien ihrer Einigung zu socialen Gesammtorganismen. Sie ist es von dem Augenblicke an, wo durch den ersten Eintritt einer dem göttlichen Willen entsprechenden Willenssubstanz in das menschliche Gesammtbewusstsein, durch die erste Keimbildung einer pneumatischen Leiblichkeit inmitten der Menschennatur (§. 812), die creatürliche Imagination, die bereits in dieser Keimbildung thätig war, eine bleibende Stätte ihres Schaffens in eben diesem Bewusstsein gewonnen hat; auch dies im Dienste jenes höhern Princips, welches eben durch sie sich ausgestalten soll zu den Gebilden der mythologischen Religion, um dann wiederum durch diese sich weiter zur Offenbarungsreligion zu entwickeln. Damit wird jedoch nicht ausgeschlossen, dass durch die organischen Mittelglieder hindurch, welche sich zwischen die Imagination und die äussere Leiblichkeit stellen, die Imagination mit ihrer schaffenden, zeugenden Thätigkeit fortwährend auch in diese Leiblichkeit einschlägt und ihr in den verschiedenen Völkergruppen durch allerhand leise Nüancirungen unterschiedenes Gepräge auch der Leiblichkeit aufdrückt.

826. Ueber die Bedeutung der Stadien, welche der mythologische Process in der Weltgeschichte durchläuft, ist ein wissenschaftliches Be-

wusstsein nur möglich durch Verdeutlichung des inwohnenden schöpferischen Zweckes der Mythenbildung, jenes Zweckes, welcher (§. 823) erst auf dem letzten oder höchsten dieser Stadien vollständig erreicht wird. Denn die innere und äussere Beschaffenheit dieser Stadien, die Thätigkeit der von religiösen Gefühlen und Ideen befruchteten Einbildungskraft, welche den Inhalt des religiösen Bewusstseins innerhalb eines jeden derselben seine Gestaltung giebt: dieselbe ist in ihrer Eigenthümlichkeit bedingt nicht blos durch diesen Inhalt selbst, nicht blos durch das dem mythologischen Processe jenseitige Ziel der Gewinnung dieses Inhalts in seiner rein geistigen, der mythologischen Hülle nicht mehr bedürftigen Wahrheit für das Bewusstsein. Sie ist eben so sehr bedingt durch den Begriff dessen, was in dem Streben nach Gewinnung dieses Inhalts für das religiöse Bewusstsein der Menschheit die Einbildungskraft für sich selbst gewinnen will und gewinnen soll. Dies aber ist, nach der inneren Nothwendigkeit der Natur dieser Kraft und ihrer innergöttlichen Wurzel (§. 447. §. 514 ff.), die Schönheit ihrer mythologischen Producte*). Mit dieser Eigenschaft strebt die religiöse Imagination zugleich, den Gehalt, der die mythologische Hülle noch nicht abgestreift hat, zu beleben und die Hülle zu verklären oder zu durchgeisten, sobald es ihr gelingt, in der Reihe der Gestalten, die sie in Folge dieses ihres Strebens erzeugt, diejenigen aufzufinden, deren sinnbildliche Bedeutung zu der Wahrheit des Gehaltes nicht mehr in einem Verhältnisse der Aeusserlichkeit, nicht mehr im Missverhältnisse steht.

*) *Τῇ καλλονῇ τερπόμενοι θεοὺς ὑπελάμβανον*, sagt bereits das Buch der Weisheit (13, 3) von den Heiden, indem es zugleich in dem wahren Gott *τὸν τοῦ κάλλους γενεσιάρχην* erkennt. — Auch an die „Helena“ des Simon Magus dürfen wir hier erinnern.

827. Dieses Stadium der inwohnenden Vollendung des Processes religiöser Mythenbildung ist in der Weltgeschichte bezeichnet durch die griechische Mythologie. Die Gestalten dieser Mythologie haben ihre Bedeutung als Kunstideale, haben, neben ihrem vorübergehenden Werthe für das religiöse, den bleibenden Werth für das ästhetische Bewusstsein des Menschengeschlechtes, nicht, wie es die gemeine, oberflächliche Ansicht so fasst, einem aufgelockerten Verhältnisse der dichterischen Form zum religiösen Inhalt, einem Sichergehen der dichtenden, von den Banden ernster religiöser Symbolik gelösten Phantasie in inhaltslosem, nur den ästhetischen Sinn an-

sprechenden, den ethischen leer ausgehen lassenden Spiele zu denken. Vielmehr, sie verdanken diesen Werth, diese Bedeutung ganz im Gegentheile einer tieferen Einsenkung der Phantasie in den Gehalt, einer innigeren Durchdringung derselben mit dem Gehalt. Sie verdanken sie jener vollständigen Vermählung des ethisch-religiösen Inhalts mit der dichterischen Form, welche die Form in allen ihren Momenten zu einem nun erst adäquaten Sinnbilde der verschiedenen Seiten und Beziehungen des Inhalts macht und in dem obwohl unendlichen, doch in allen seinen Wesensbestimmungen innerlich erlebten, in die sittliche Erfahrung eines grossen Volkslebens aufgenommenen Inhalte keinen Bestandtheil zurücklässt, welcher nicht in der sinnbildlichen Form den seiner Eigenthümlichkeit entsprechenden Ausdruck gefunden hätte.

828. In diesem Sinne also dürfen wir von vorn herein uns berechtigt achten, in allen vorangehenden Stadien des mythologischen Processes nur Vorstufen zu erblicken zur griechischen Mythologie, in allen Gebilden dieser Stadien nur vor- oder nebenhergehende Ablagerungen eben jener ästhetisch-religiösen Bildkraft, aus welcher am Schlusse dieses weltgeschichtlichen Processes die griechische Mythologie hervorgegangen ist. Ein Theil dieser Gebilde ist auch geschichtlich hineingearbeitet in die Gebilde der griechischen Mythologie. Für diesen Theil, — und seine einfachsten Elemente erstrecken sich zurück bis in die ersten geschichtlichen Anfänge aller Mythologie, — wird die richtige Deutung gewonnen unmittelbar zugleich mit der Deutung dieser letzteren. Ein anderer Theil ist, weil entstanden unter Völkern, für die es keine oder nur eine allzu entfernte Stammgemeinschaft, keine oder eine allzu schnell vorübergehende geschichtliche Berührung mit den Hellenen gab, nach seinen stofflichen Beziehungen der griechischen und den mit der griechischen ein weltgeschichtliches Ganze bildenden Mythologien fremd geblieben. Aber auch bei diesen mythologischen Ansätzen ist überall ein Streben nach dem von ihnen nur eben nicht erreichten Endziele vorauszusetzen, und ihre richtige Deutung kann nur gewonnen werden im Zusammenhange mit der Deutung der Momente jenes normalen mythologischen Entwickelungsprocesses, nur nach Analogie der Begriffe, die sich als Frucht d i e s e r Deutung ergeben haben.

Wenn man es der gegenwärtigen grossartigern und umfassendern Mythenforschung im Allgemeinen nicht verargen kann, dass sie auf den

älteren philologisch-antiquarischen Standpunct, der von keiner andern Mythologie, als einer griechisch-römischen etwas wusste, um keine andere sich bekümmerte, jetzt als auf einen überwundenen zurückblickt: so ist es doch nicht zu billigen, wenn der Universalismus des von historischer zugleich und philosophischer Seite gewonnenen höhern Standpunctes so Manche derer, die sich zu ihm aufgeschwungen haben, dazu verleitet, die griechische Mythologie nur als ein einzelnes Glied in der Reihe der übrigen anzusehen, nur in einer zufälligen Eigenschaft, — denn für eine solche pflegen sie die ästhetischen Vorzüge, die Schönheit der Form anzusehen, — den übrigen voranstehend, an Reichthum und Tiefe des geistigen, des religiösen und ethischen Inhalts eher hinter ihnen zurückbleibend. Denn so gewiss es ist, dass jedes lebendige Ding, jeder organische Process nur aus seinem *τέλος* verstanden und begriffen werden kann, — ein Grundsatz, welchen unsere Darstellung in ihrem gegenwärtigen, wie in allen vorangehenden Abschnitten nie aus den Augen verliert, — so unmöglich ist es, über irgend einen mythologischen Gegenstand, über irgend eine Partie oder ein Erzeugniss des universalhistorischen Processes der Mythenbildung die richtige Einsicht zu gewinnen, so lange man sich nicht über das doppelte Ziel, welchem alle Mythenbildung zustrebt, gründlich verständigt hat. Ueber das doppelte Ziel, sage ich; denn, wie schon bemerkt, alle Mythenerzeugung verfolgt neben dem höheren, nicht unmittelbar durch sie selbst, obwohl nicht ohne ihre Hilfe und Mitwirkung zu erreichenden Ziele auch ein bereits innerhalb ihrer selbst zu erreichendes und geschichtlich erreichtes Ziel, und der Begriff dieses Zieles ist ganz ebenso unentbehrlich nicht nur zum allgemeinen Verständniss ihrer Form, sondern auch zur Erkenntniss der Art und Weise, wie sich allerorten in den wechselnden Bestimmungen dieser Form ein zwar in sich einiger, aber eine unendliche Mannichfaltigkeit von Momenten in sich verbergender Inhalt spiegelt, wie seinerseits der Begriff des jenseitigen Zieles der Mythologie unentbehrlich ist zur Erkenntniss der allgemeinen, durch alle diese Momente sich hindurchziehenden Natur ihres Inhalts. Er, dieser Begriff nun, der Begriff des dem mythologischen Processe immanenten Entwickelungszieles wird nur klar und kann nur klar werden in der Betrachtung der Mythologie des hellenischen Volkes. Denn nur in ihr ist dieses Endziel erreicht, ist das erreicht, was die bildende Imagination in allen Mythologien sucht, aber erst in der griechischen findet, die objective Schönheit der mythologischen Gebilde als das Siegel der Wahrheit des sinnbildlich sich in ihnen darstellenden Inhalts. Dieses Attribut pflegt man auch ziemlich allgemein den hellenischen Mythengebilden vor allen andern einzuräumen, und die philosophische Forschung hat, namentlich bei Hegel und Schelling, ernste und nicht erfolglose Anläufe genommen, das Prädicat der Schönheit, wie sie im Allgemeinen dessen Werth und geistige Bedeutung in ganz anderer Weise, als alle bisherige Wissenschaft, zu würdigen weiss, so auch ausdrücklich an dieser Stelle als ein für

den ethisch-religiösen Inhalt der Mythologie keineswegs bedeutungsloses anzuerkennen. Nichts destoweniger finden wir noch immer in den weitesten Kreisen nicht nur der Ungeweihten, sondern auch der historischen Forscher, die Meinung verbreitet, als habe die Schönheit der mythischen Gebilde nichts zu schaffen mit ihrer symbolischen Bedeutung; sie stehe zu der Tiefe und dem Reichthum des religiösen Inhalts entweder in keinem, oder wohl gar in einem umgekehrten Verhältniss. Und merkwürdiger Weise hat dieses Vorurtheil noch eine neue Nahrung gewonnen gerade durch die höhere Ansicht über das Wesen der Schönheit und über die geistige Bedeutung des Kunstideales, welche aus dem philosophischen Idealismus unserer Tage als eine seiner sonst in allen anderen Beziehungen reifsten Früchte hervorgegangen ist. Je mehr nämlich die speculative Aesthetik der idealistischen Lehre jener Auffassung der Schönheit, insbesondere der Kunstschönheit sich widersetzen musste, welche das Wesen derselben, sei es schlechthin, oder auch nur beiläufig, in die äusserlich sinnbildliche, allegorische Darstellung eines von der Darstellung als solcher unterschiedenen Inhalts setzen wollte; je mehr sie in allem Schönen auf Identität des Inhalts und der Form, des Bildes und der Bedeutung dringen musste: um so mehr schien hieraus für die Mythologie sich die Folgerung zu ergeben, dass Schönheit und symbolische Bedeutsamkeit ihrer Gebilde nicht überall gleichen Schritt halten können, dass sie vielmehr sogar nothwendig auseinander gehen müssen. Das Missverständniss zu berichtigen, welches dieser Folgerung zu Grunde liegt: dies können wir nicht umhin, als eine wichtige Aufgabe unserer gegenwärtigen Betrachtung anzusehen, weil nur nach völliger Beseitigung desselben eine richtige Einsicht in das innere Wesen, in die weltgeschichtliche Bedeutung der mythologischen Religionen möglich ist.

Zur Berichtigung solches Missverständnisses, zur Beseitigung solches Vorurtheils ist glücklicher Weise der Weg angebahnt durch ein Axiom, welches in Bezug auf den genetischen Process der Mythenbildung sich in derselben philosophischen Forschung herausgestellt hat, aus welcher die eben bezeichneten Anschauungen über das Wesen der Schönheit und der Kunst hervorgegangen sind. Ich meine die allerorten in der neuern Alterthums- und Geschichtsforschung verbreitete, beinahe schon zu einem Gemeinplatz gewordene Ansicht: dass die sinnbildliche Bedeutung des Mythus nicht eine den Erfindern desselben bewusste, dass sie vielmehr für sie selbst, eben so wie für die an den Inhalt des Mythus Gläubigen, eine unbewusste und unwillkührliche ist. Auch in unsere Darstellung ist diese Ansicht, wenn auch nur als selbstverständliche Voraussetzung, bereits aufgenommen; nicht nur durch die Stelle, welche wir in dem Processe weltgeschichtlicher Religionsbildung überhaupt dem Mythus, sondern auch durch diejenige, welche wir in dem Processe der Erzeugung des Mythus der schöpferischen Einbildungskraft angewiesen haben. Der Einbildungskraft wird zwar immerhin eine gewisse Mitthätigkeit nicht bestritten werden können

auch bei der Erfindung jener selbstbewussten Sinnbilder für einen schon von ihnen unabhängig im bildlosen Vernunftbewusstsein aufgegangenen Inhalt, für welche man in stillschweigender Uebereinstimmung jetzt immer mehr den Namen der Allegorien als den eigentlich für sie gehörigen anzuwenden begonnen hat. Aber die Einbildungskraft verhält sich dort nicht in der Weise schöpferisch, wie wir bei der Entstehung des Mythus dies überall voraussetzen, und wie die entsprechende Voraussetzung, unter gewissen Modificationen, welche sich aus unserer gegenwärtigen Erörterung herausstellen werden, auch von jeder künstlerischen Production als solcher gilt. Sie steht dort überall unter der Leitung, unter der Botmässigkeit des reflectirenden Verstandes, der ihre schon vor Erfindung der Allegorie fertigen Erzeugnisse den eben so schon fertigen Begriffen von einem Inhalte dienstbar macht, welcher nicht mehr der Einbildungskraft bedarf, um dem Bewusstsein angeeignet zu werden. Ganz anders bei der Mythenerzeugung. Dort strebt die frei schöpferische Imagination einem Inhalte zu, welcher eben erst durch sie dem innerlich schauenden, nur im Schauen denkenden, nur im schauenden Denken sich nach dem Begriffe solches Inhalts hinbewegenden Bewusstsein angeeignet werden soll. Allerdings muss der Inhalt, um der Phantasie, und durch Phantasie, zunächst nur in der hier bezeichneten sinnbildlichen, aber absichtslosen Weise, dem Bewusstsein angeeignet zu werden, — allerdings muss er schon in gewisser Weise ein innerlich in Erfahrung gebrachter, ein erlebter sein. Dieser Forderung ist unsere Darstellung gerecht geworden durch die von vorn herein (§. 812 f.) in sie aufgenommene Anerkenntniss des Ausgangspunctes, des nicht mit dem Augenblicke des zeitlichen Anfangs vorübergehenden, sondern innerhalb des mythologischen Processes beharrenden, immer neu in ihm sich erzeugenden Anfangs, mit welchem alle Mythenbildung anhebt. Ohne die unmittelbare Nähe, ohne die ununterbrochene lebendige Einwirkung jenes Göttlichen, welches sich in dem edleren Theile des Menschengeschlechts das Organ seiner Aneignung geschaffen hat, kurz, ohne die Immanenz des göttlichen Logos als annoch gestaltloser aber Gestaltung suchender Potenz im Menschengeiste, kommt es nie und nirgends zu einer Mythenbildung. Denn die Mythenbildung ist eben der Process dieser Gestaltung selbst; sie ist wenigstens ein wichtiger, ein wesentlicher Theil dieses Processes. Die mythologischen Symbole sind überall der Ausdruck für die inneren Erlebnisse, in welchen sich jene aller Mythologie, aller Religion überhaupt zum Grunde liegende grosse Geistesthatsache der Inwohnung des Göttlichen dem menschlichen Gemüthe kund giebt. Sie sind nicht ein willkührlicher, sondern ein unwillkührlicher Ausdruck jener Erlebnisse, sofern das Erlebniss eben darin besteht, die Imagination zur Erzeugung von Bildern anzuregen, deren Beschaffenheit in einer Analogie zu dem innern Geschehen steht, so dass solches Geschehen darin, in dem bildlichen Reflex, zu einer Gegenständlichkeit gelangt, welche nun erst Object auch für ein begriffliches Erkennen werden kann. Es ist daher als

ein radicaler Irrthum fast aller bisherigen Mythendeutung anzusehen, — als ein Irrthum, von welchem nur erst die jüngste Arbeit Schelling's abgelenkt hat, ohne jedoch auch ihrerseits ganz den Punct zu treffen, auf welchen es ankommt, — wenn sie den Sinn, den sachlichen Gehalt des Mythus wesentlich in einer von vorn herein fertigen, dem mythenbildenden Geiste äusserlich gegenüberstehenden Gegenständlichkeit sucht. Man kann vielmehr mit voller Wahrheit sagen, dass die mythologische Phantasie sich ihre Gegenstände schafft; wenn nur dabei nicht vergessen wird, dass das so Geschaffene nun als Geschaffenes auch wirklich besteht und als geistige Macht auf seine Mutter wirkt: dies freilich nicht blos in Kraft der Phantasie, die wir hier als seine Mutter bezeichnen, sondern in Kraft jener auf den menschlichen Geist sich herabsenkenden Wesenheit des göttlichen Logos, die eben durch das Schaffen und Weben der Phantasie zu einer beharrenden Gestaltung in diesem Geiste gelangen will.

Der Satz, dass überall die ästhetische Ausbildung des Organes der Mythologie auf das Vollständigste parallel geht mit der sittlichen Durchbildung des specifisch religiösen Gehaltes: er darf mit voller Zuversicht ausgesprochen werden, obgleich, wenn wir aufrichtig sein wollen, wir bekennen müssen, dass uns für Beides nur ein indirecter Weg der Schätzung offen steht. Die mythologischen Gestalten in der Nacktheit, wie sie aus dem Strome der Dichtung auf das Ufer der geschichtlichen Ueberlieferung ausgeworfen sind, dieses *caput mortuum* jenes lebendigen, dichterisch-religiösen Werdeprocesses: sie, diese Gestalten, würden überall einen ziemlich gleichförmigen Charakter zeigen und der Betrachtung nur wenig Stoff geben zu ihrer Deutung und zur Beurtheilung des Geistes der Völker, in deren Mitte sie entsprossen sind. Wenn uns die Götter des griechischen Olymp in einem ganz andern Lichtglanze der Schönheit erscheinen, als die Gottheiten Indiens und Aegyptens, so ist es, weil wir ihre Gestalten in dem Elemente der Dicht- und Bildnerkunst des hellenischen Volkes zu schauen gewohnt sind. Und auch selbst den ethischen Gehalt der griechischen Mythologie höher anzuschlagen, auch dazu kann uns nur die Einsicht berechtigen, welche wir in den Werth und Gehalt hellenischer Bildung und des aus ihr entsprossenen sittlichen Gemeinwesens auf geschichtlichem Wege gewonnen haben. Aber, obwohl ein indirecter, ist dieser Weg zur Abschätzung sowohl des ästhetischen, als auch des sittlich-religiösen Gehaltes einer Mythologie doch nicht ein trügerischer. Die ästhetische sowohl, als auch die sittliche Bildung eines Volkes, sie beide, bei ihrem lebendigen organischen Zusammenhange mit der Religion, geben überall ein wahrhaftes, ein glaubwürdiges Zeugniss über Gehalt und Bedeutung der Bilder, in welche das Volk seine Vorstellungen von der übersinnlichen Welt niedergelegt hat. So lange diese Vorstellungen im Werden begriffen sind, so lange die mit religiösen Ideen geschwängerte Einbildungskraft, aus welcher sie erzeugt werden, noch im Zuge ihrer schaffenden Thätigkeit begriffen ist, in jenem welt-

geschichtlichen Zuge, der mit der Schliessung einer mythologischen Göttergruppe endigt: so lange ist diese Thätigkeit überall von jenen Gefühlen der Begeisterung getragen, ohne welche keinerlei Thätigkeit in irgend einem Gebiete des ästhetischen, wie des religiösen Schaffens vor sich geht. Aber ob diese Thätigkeit selbst, und ob die Ideen, welche sie beseelten, ächter Art waren, oder in welchem Grade der Reinheit und der Stärke sie es waren: das kommt vollständig erst dann zu Tage, wenn, nach Vollendung des Productes, die Thätigkeit in dieser Richtung aufgehört hat und an ihre Stelle, ausgehend von der Anschauung des Productes, das heisst eben der mythologisch festgestellten Götterwelt, die doppelseitige Thätigkeit beginnt, welche in Wahrheit erst als die reife Frucht des Bildungsprocesses betrachtet werden muss, von dem die mythischen Göttergestalten die Blüthen sind. Dies nämlich ist nach der Seite der Form die künstlerische, nach der Seite des Inhalts die sittliche Lebensthätigkeit in einem organisch gestalteten bürgerlichen Gemeinwesen und in einem eben so geordneten und festgestellten Cultus. An diesen ihren Früchten nur ist der Gehalt der Blüthe zu erkennen. Auch die Deutung der mythologischen Symbole darf daher nicht nur hinblicken auf das, was sich solchergestalt unter der Aegide dieser Symbole aus dem von ihnen erfüllten Bewusstsein hervorgebildet hat, sondern sie muss es, wenn ihr Thun nicht im Leeren und Hohlen zurückbleiben soll. Wo sich unter einem Volke aus den mythologischen Formen seiner Religion noch keine ächte Kunstbildung entwickelt hat: da kann die Durchdringung der Form mit dem Gehalt in dem Mythus nur eine unvollkommene sein. Alle Gebrechen in der sittlichen Gestaltung eines volksthümlichen Staats- und Gemeinlebens werden sich bei richtiger Deutung in dem Gehalte der mythologischen Sinnbilder erkennen lassen. Eben diese Sätze gelten, wie sich von selbst versteht, auch umgekehrt. Von ächter Kunst- und Sittenbildung kann auf entsprechende Formvollendung und Vollgehalt des Mythus zurückgeschlossen werden. Ja es lassen sich bei solchem Rückschluss die Glieder der Sätze auch umtauschen. Von der hohen Kunstbildung eines Volkes kann auf den sittlichen Vollgehalt, von dem Werthe der sittlichen Bildung seines Gemeinwesens auf die formale Vollendung seiner Mythologie, das heisst auf die vollendete Durchdringung ihrer Form mit einem ächten, sittlich-religiösen Gehalte geschlossen werden. Denn, wie schon erinnert, diese zwei Momente, das ästhetische und das sittliche, sie finden sich, so lange die Religionsentwicklung den Weg mythologischer Gestaltung geht, überall beisammen. Sie theilen gleiche Schicksale und Entwickelungphasen, in Folge der engen organischen Verbindung, welche die Principien beider Lebenssphären mit einander eingegangen sind. So wird sich denn auch die positive sittliche Verkehrtheit, die auf gar manchen Stadien und in nicht wenigen Seitenrichtungen des religiösen Entwickelungsprocesses in die gestaltende Thätigkeit eindringt und sich in ihren Früchten zu erkennen giebt, nach der ästhetischen Seite stets in positiver Hässlichkeit der

mythologischen Gestalten beurkunden, und es wird diese Hässlichkeit selbst durch die entsprechende Hässlichkeit der Kunstgebilde, oder, wo Kunstgebilde fehlen, der Cultusgebräuche, bezeugt und gleichsam besiegelt werden. Dagegen bezeugt und besiegelt sich auch das weltgeschichtliche Endziel des mythologischen Processes, die höchste Stufe sittlich-religiöser Bildung, welche auf dem Wege dieses Processes erreicht werden kann, auf die leuchtendste und glanzvollste Weise durch die ästhetisch-künstlerische Bildung des Volkes, welches sich auf diese Stufe emporgeschwungen hat.

Nach diesen Prämissen wird es sich nun deutlicher herausstellen, wie wir es meinen, wenn wir den geistigen, den sittlichen und religiösen Vollgehalt der mythologischen Gebilde als unabtrennlich verbunden ansehen mit ihrer Schönheit, mit ihrer ästhetischen Bedeutung als Kunstideal, und umgekehrt diese mit jenem. Die productive Einbildungskraft, die Phantasie oder Imagination ist an sich, — daran zu erinnern haben wir schon öfters Veranlassung genommen — ganz die entsprechende Kraft oder Wesenheit im menschlichen Geiste, wie im göttlichen (§. 447 f.). In Folge dieser Wesensgleichheit würde ihr von vorn herein dieselbe Grundeigenschaft zukommen, wie der göttlichen Imagination: die Schönheit (§. 516), oder dieselbe Dreiheit von Grundeigenschaften (§. 510 ff.): die Seligkeit, die Herrlichkeit und die Weisheit, wenn nicht in Gott selber diese Eigenschaft oder diese Eigenschaften bedingt wären durch die Einheit und Geschlossenheit der göttlichen Wesensfülle in dem Centrum der Persönlichkeit, in der selbstbewussten ethischen Willenssubstanz. Hieraus nämlich folgt, dass an jenen Grundeigenschaften der innergöttlichen Imagination, an den ästhetischen Eigenschaften der Gottheit, wie wir bereits dort sie genannt haben, der creatürliche Geist nur insoweit Antheil hat, als er in das Centrum jener Einheit sich versenkt, die göttliche Willenssubstanz in seiner Willenssubstanz ausprägt. Ausserhalb dieses einheitlichen Mittelpunctes gestellt, producirt nach innerer Nothwendigkeit (§. 717 f.) die creatürliche Imagination statt des Schönen das Hässliche, statt einer Welt der Seligkeit und Herrlichkeit, eine Welt des Grauens und der Unseligkeit. So in alle Wege die Phantasie derjenigen Abzweigungen des Menschengeschlechts, in deren leiblicher und psychischer Natur der Lebenskeim des göttlichen Logos noch nicht Wurzel gefasst hat: die niederen Rassenvölker. Aber auch in dem geschichtlichen Processe wirklicher Religionsentwickelung dringt der menschliche Geist nur allmählig hindurch zu jenem innersten Mittelpuncte ethisch-religiöser Erlebniss, aus welchem, zugleich mit dem lebendigen Materiale zu einer wirklichen, philosophisch-religiösen Gotteserkenntniss, der Quell der Schönheit ihm entgegenströmt. Wie dieser Quell, auch nachdem jener Mittelpunct erreicht ist, immer nur in wenigen Individuen rein und ungehemmt fliesst, immer nur in solchen, in welchen die reichen, in ihrer geschichtlichen Umgebung aufgehäuften Bildungschätze zu der eigenthümlichen Naturbegabung eines specifischen Talentes, eines künstle-

rischen Genius ausschlagen: so bedarf es für das Ganze des Geschlechtes einer allmähligen Ansammlung dieser Schätze, dieser inneren und äusseren Erfahrungen und Erlebnisse. Erst in Folge einer solchen Anhäufung vermag der dichterische Gesammtausdruck des Erfahrenen und Erlebten, welchen fort und fort, seit den ersten Anfängen des Processes, die productive Imagination aller an ihm theilnehmenden Völker in ihren Mythologien zu geben geschäftig ist, in einem einzelnen Volke von eben auch eigenthümlich genialer Naturbegabung jenen durchgängigen Charakter einer noch nicht im eigentlichen Sinne künstlerischen, aber die Keime aller Kunstentwickelung in sich tragenden Schönheit zu gewinnen, welchen wir in der Mythologie dieses Volkes als das von der Gottheit selbst, so zu sagen, ihr aufgedrückte Siegel der Vollendung dieses grossen, der Menschheit gemeinsamen Werkes, der wirklichen Erreichung des angestrebten Zieles, betrachten dürfen. Nicht als ob nicht auch schon innerhalb der vorangehenden Stadien die den Mythus auswirkende Phantasie subjectiv in das Element jener Zeugungslust eingetaucht wäre, welche wir in der Lehre von den Eigenschaften der Gottheit mit dem Namen der Seligkeit bezeichnet haben, und als ob es nicht eben dieser Phantasie dann und wann gelänge, den entsprechenden objectiv ästhetischen Charakter den Erzeugnissen früherer Mythologien sporadisch einzudrücken; auch wohl, durch solches Gelingen, hie und da noch vor wirklicher Erreichung des mythologischen Kunstideals eine Kunstschöpfung von mehr oder weniger wahrhaft ästhetischem Charakter zu ermöglichen. Allein zu einer reinen, hell und vollkräftig leuchtenden Flamme wirklicher, lebendiger Idealschönheit schlagen die vereinzelten Funken, welche in jener ihrer Zerstreuung oft mehr in dem düstern, unheimlichen Lichte einer dämonischen Feuerglut flackern und brennen, erst dann zusammen, wenn der mythologische Process den vorhin bezeichneten Höhepunct geschichtlicher Erlebnisse erreicht hat, welcher nunmehr für das vor allen andern im bewussten Sinne zur Mythenerzeugung bevorzugte Volk (μυθντόκος Ἑλλάς) zum religiösen Mittel- und Ausgangspuncte seiner mythologischen, künstlerischen und philosophischen Geistesschöpfungen wird.

Dass die Mythologie der Griechen, — dieses Volkes, auf das sich, auch als heidnisches, vor allen heidnischen Völkern das Wort des Apostels (Kol. 1, 11) anwenden lässt: *ἐν πάσῃ δυνάμει δυναμούμενοι κατὰ τὸ κράτος τῆς δόξης αὐτοῦ*, — das letzte und höchste Ergebniss des mythologischen Processes ist; dass alle andern religiösen Mythologien ihrem wesentlichen Gehalte nach, d. h. den inneren Erlebnissen nach, welche wir in ihnen ausgedrückt und dargestellt finden, in der griechischen enthalten sind: das lässt sich vom rein geschichtlichen Standpunct freilich nicht so uneingeschränkt im Einzelnen nachweisen, wie wir im Sinne idealer, philosophischer Betrachtung diesen Satz als einen allgemeinen aufzustellen wagen. Die Zugeständnisse, welche wir oben (§. 823) dem Begriffe einer simultanen Entstehung

volksthümlicher mythologischer Götterkreise zu machen nicht umhin konnten, im Gegensatze einer stetigen historischen Abfolge dieser Kreise, einer nur successiven Mythenbildung: diese Zugeständnisse leiden ihre Anwendung auch auf das hier in Betrachtung gezogene Verhältniss. Wie wenig man, und wie wenig ausdrücklich auch wir nach allem Obigen die Voraussetzung eines gemeinsamen weltgeschichtlichen Ausgangspunctes aller höhern Cultur- und also auch Religionsentwickelung aufzugeben geneigt sein mögen: sicherlich wäre es doch falsch, wenn man solche Annahme ausdehnen wollte auf die Vorstellung einer durchgängigen Continuität, eines fortgehenden Austausches aller Bildungselemente, oder auch nur derjenigen, welche auf die Gestaltung des religiösen Lebens von durchgreifendem Einfluss, oder selbst die Ergebnisse solches Lebens sind, unter allen Völkern, welche von jenem Ausgangspuncte aus einen wirklichen Process geschichtlicher Religionsentwickelung durchgangen sind und in Folge dieses Processes eine religiöse Mythologie aus sich erzeugt, sich, in dem oben bezeichneten Sinne, ihr eigenes geschichtliches Dasein durch solche Erzeugung vermittelt haben. Es ist vielmehr eben dies eine Thatsache von unleugbarer historischer Evidenz, eine auch von uns in unserer obigen Deutung des Mythus Gen. 11 (§. 825) anerkannte: dass gleich bei der ersten Entfaltung jener in den edleren Theil des Menschengeschlechts hineingelegten Lebens- und Bildungskeime, gleich mit den ersten Ergebnissen dieser Entwickelung und durch sie, die Völker, welche fortan Träger der Weltgeschichte werden sollten, sich in einer Weise von einander abgetrennt haben, welche für einen Theil derselben ein vollständiges Abbrechen aller wirklichen Lebensgemeinschaft wechselseitig unter einander und mit den Völkern, die wir allerdings durch eine Wechselseitigkeit des geistigen und des äusseren Verkehrs unter sich verbunden finden, zur Folge hatte. Von dem gemeinsamen örtlichen Ausgangspuncte des eigentlichen Geschichtslebens, den mit der Mehrzahl der Forscher auch wir in das mittlere Asien, in das Iranische Hochland setzen, — hat sich, um nur dieser beiden für unsere Betrachtung wichtigsten Völkergruppen zu gedenken, südostwärts der Indische, nordwestwärts neben einigen mehr oder minder nahe verwandten, die im weiteren Verlaufe der Weltgeschichte fürerst nur eine untergeordnete Stellung einnehmen sollten, der grosse Germanische Stamm ausgeschieden: sie beide als Träger einer reichen Religionsentwickelung, welche mit den Mythologien der westasiatischen, der nordafrikanischen und der südeuropäischen Völker ohne alle unmittelbare, oder auch, so weit geschichtliche Zeugnisse und Denkmale dies erkennen lassen, nur mittelbare Berührung geblieben ist. Aber so unleugbar diese Thatsache ist: so unverkennbar für Jeden, der sich einen unbefangenen Blick für Geschichtliches bewahrt hat, ist auch die andere, dass dem gegenüber unter den Völkern der letztgenannten Gruppe in nie ganz unterbrochener Continuität eine solche Berührung wirklich stattgefunden hat, und dass, wie die hellenische Cultur überhaupt, so auch die

ideale Wurzel dieser Cultur, die hellenische Mythologie, in ihren wesentlichsten Eigenschaften und Inhaltsbestimmungen, in ihrer welthistorischen Stellung und Eigenthümlichkeit, überall bedingt ist durch diese Berührung. — Das Verhältniss der griechischen Geistesbildung in allen ihren Zweigen, hauptsächlich aber in Mythologie und Kunst, zur westasiatischen und zur ägyptischen hat sich in jüngster Zeit gelten gemacht als eines der grossen, immer neu wieder, auch wenn sie eine Zeit lang zurückgedrängt sind und vielleicht schon gelöst scheinen, auftauchenden Probleme der Alterthumswissenschaft. Noch immer stehen sich die Parteien schroff gegenüber: ein Theil behauptet die Unabhängigkeit Griechenlands in allem Wesentlichen, bei höchstens nur theilweise erfolgter Uebertragung einzelner Culturmomente, einzelner mythologischer Anschauungen und Kunstformen, ein anderer durchgängige Abhängigkeit und Unselbstständigkeit. Die richtige Mitte zwischen diesen Ansichten, welche dem philosophischen Geschichtsbetrachter allein genügen kann: sie hat, wenn sie auch in manchen Forschern als Ahnung, als mehr oder minder deutliche Grundüberzeugung vorhanden sein mag, doch noch nicht einen allseitig befriedigenden wissenschaftlichen Ausdruck gefunden. Ich meine, dass ein solcher Ausdruck vor Allem auf dem Gebiete der Mythologie anzustreben ist, und ich erlaube mir, auch hier nochmals auf die bereits in der Einleitung (§. 96) angeführte Schrift hinzuweisen, welche das gedachte Problem, wenn auch nur von allgemeinen geschichtsphilosophichen Gesichtspuncten aus, noch nicht mit der geschichtlichen Durchführung ins Besondere und Einzelne, welche dadurch nur eben hat vorbereitet werden sollen, in einer Weise in Angriff nimmt, wie auch seitdem meines Wissens keine der über diesen Gegenstand hervorgetretenen Arbeiten. Es findet sich bereits dort die bei hinreichend umsichtigen Studien dem geschichtlichen Forscher auf jedem Schritt sich bewährende Ueberzeugung ausgesprochen: dass die griechische Mythologie — nicht die Göttermythologie allein, sondern auch die der Heroen — in allen ihren Theilen gleichmässig, nicht in einigen mehr, in anderen weniger, auf das Innigste durchdrungen ist von Anschauungen und Bildern aus den Kreisen der Religionen Westasiens und Aegyptens. „Als ein wesentliches Moment der griechischen Sagenbildung bewährt sich die Symbolik des Morgenlandes dadurch, dass kein Erzeugniss der ersteren ohne Spuren des Einwirkens der letzteren bleibt, und dass diese Eindrücke so tief und fest sind, dass sie, ohne die Sage selbst zu zerstören, auf keine Weise aus ihr getilget werden können. Denn da jene Erzeugnisse nicht das Werk einzelner, bestimmt umgrenzter schöpferischer Acte der Individuen, sondern eines fortwährend anfrischenden und umbildenden Dichtungsflusses im ganzen Volke sind, so musste, sobald das lebendige Princip dieses Umbildens durch innere Nothwendigkeit mit einem, auch unabhängig von ihm bestehenden Elemente geistiger Anschauung geschwängert war, mit derselben Nothwendigkeit diese Färbung auf alle Erzeugnisse der bildenden Thätigkeit übergehen, die sie sonach aus ihrer Wurzel

einsogen, nicht durch Anhauch nur von Aussen annahmen. Solch durchgreifende und gründliche Aneignung der religiösen Natursymbolik des Orientes gewahren wir an den Gebilden der griechischen Mythologie; und zwar in einer solchen Consequenz und Gleichmässigkeit, dass nicht etwa einige dieser Gebilde dem morgenländischen Symbol näher, andere ferner stehen; was ohne Zweifel der Fall sein müsste, wäre diese Vereinigung das Werk eines blos äusseren Begegnens. Auch der Unterschied zwischen Göttersage und Heroensage ist in diesem Bezuge von keiner Bedeutung: denn eben so innig, wie jene symbolische Naturanschauung sich in den Begriff der griechischen Sagendichtung von dem Weltall und von dem Ewigen verschmolz, verzweigte sie sich auch in die Anschauungen dieser Dichtung von ihrer eigenen Welt, die ja ohne den belebenden Anhauch jener Naturseele gar nicht geworden wäre, was sie war. — Der Geist des hellenischen Volkes musste von vorn herein durch die Fülle und anregende Kraft der Anschauungen, welche die Symbolik des Morgenlandes ihm spendete, geschwängert sein, um eine solche Schöpfung, wie die griechische Mythologie, hervorzubringen." — So schrieb ich im Jahre 1827, und noch jetzt glaube ich, durch kein seitdem gewonnenes Ergebniss der auch in diesem Gebiete rastlos vorschreitenden Forschung darin irre gemacht, wohl aber durch gar manche dieser Ergebnisse bestärkt, diese Anschauung vertreten zu können als eine Lebensbedingung des richtigen Verständnisses der griechischen Mythologie und aller religiösen Mythologien überhaupt. Es hat allerdings eine Aneignung stattgefunden, und zwar nicht eine blos particuläre, sondern eine universelle. Es giebt keine irgend bedeutsam hervortretende Gestalt der westasiatischen und ägyptischen Mythologien, die nicht ihre deutlich erkennbaren Spuren auch der griechischen Mythologie eingedrückt hätte, und umgekehrt giebt es keine irgendwie in das Ganze eingreifende, den Charakter des Ganzen an sich ausgeprägt tragende Gestalt der griechischen Mythologie, von der man sich nicht sagen müsste, dass sie, ohne derartige aus einer schon vor ihr und ausserhalb der Stätte ihres nächsten Ursprungs vorhandenen Bilder- und Sagenwelt angeeignete Züge, nimmermehr das, was sie ist, weder der dichterischen Form, noch dem durch die Form ausgedrückten Gedankeninhalt nach, geworden wäre. Aber diese Aneignung ist eine durchaus selbstständige und selbstthätige; die Thätigkeit in ihr ist nicht in niederem Grade, wie bei einer Sagendichtung, die ganz von vorn anfängt, sie ist vielmehr in einer noch gesteigerten, noch intensiveren Weise eine schöpferische. Mit ganz gleicher Allgemeinheit, mit ganz ebenso durchgängiger Geltung, wie der obige Doppelsatz, lässt sich auch der Satz aufstellen: dass kein Gebilde, kein Zug der westasiatischen und ägyptischen Mythologien in die griechische übergegangen ist genau in der Gestalt und Bedeutung seines vorgriechischen Ursprungs und mit allen ihm in diesem Ursprung eingedrückten Spuren seiner vorgriechischen Umgebung. Es ist eben nicht eine äusserliche Mittheilung und Uebertragung, was hier stattge-

funden hat. Keine der vorgriechischen Religionen, die auf die griechische eingewirkt, hat unter den Griechen in der Weise Propaganda gemacht, wie etwa der Buddhismus, wie der Islam, und wie auch das Christenthum unter den zu diesen Religionen bekehrten Völkermassen. Die Einwirkung ist vielmehr überall nur dadurch erfolgt, dass die Religionen, die Mythologien des Orients zugleich mit dem in ihnen sich abdrückenden geschichtlichen Dasein und Leben jener vorgriechischen Völker für die Griechen zur Zeit ihres geschichtlichen Werdens, zu der Zeit, welcher die Entstehung ihrer Mythologie angehört, Gegenstand lebendiger Anschauung, Gegenstand eben eines derartigen Erlebnisses waren, wie alle geschichtlichen Erlebnisse, welche in den Mythologien ihren Ausdruck finden. Unwillkührlich, wie alle mythologische Erfindung eine unwillkührliche ist, dienten den Griechen die mit der lebendigsten jugendlichen Empfänglichkeit, wie sie nur einem werdenden Volke eigenthümlich ist, erschauten Züge und Gebilde jener Wunderwelt, deren Anschauung eben für sie ein Erlebniss war, zum Ausdruck für dieses Erlebniss selbst. Die über das ganze Gebiet der griechischen Mythologie verstreuten orientalischen und ägyptischen Bilder- und Sagentrümmer, die in der griechischen Mythologie überall sich wiederholenden Anklänge an die orientalische, die ägyptische, sind also für jene nicht ein zufällig Beigemischtes; wie, so viel ich habe finden können, die bisherige antiquarische Mythenforschung sie nur als ein solches zu behandeln wusste, sofern sie es nicht vorgezogen hat, wie offenbar bei Creuzer und den diesem sinnverwandten Mythologen dies der Fall ist, das solchergestalt Uebertragene als die Hauptsache, als den allein wesentlichen, substantiell religiösen Kern auch der griechischen Mythologie zu betrachten und zu behandeln. Sie sind zwar überall ein Untergeordnetes, der neuen, selbstständigen Bilder- und Gedankenordnung untergeordnet und in sie eingegangen. Aber eben, dass eine solche Unterordnung, ein solches Eingehen mit durchgängiger Umschmelzung des Eingehenden stattgefunden hat: eben dies ist für den Charakter der griechischen Mythologie, für ihre geschichtliche Stellung nicht zufällig, sondern wesentlich.

So also meine ich es, wenn ich dem in uneingeschränkter Allgemeinheit von mir aufgestellten Satze: dass der wesentliche geistige Gehalt aller andern Mythologien enthalten ist in der griechischen, und dass nur in der griechischen der mythologische Process die in allen seinen Phasen von ihm angestrebte Vollendung erreicht hat, — wenn ich, sage ich, diesem Satze neben der idealen Bedeutung, die für das Verhältniss zu allem Verhergehenden gilt, auch eine reale, historische beizulegen wage wenigstens für die eine weltgeschichtliche Hauptgruppe der mythologischen Religionen. Eine solche Gruppe nämlich, eng in sich abgeschlossen durch den lebendigen Zusammenhang ihrer Glieder, deren jedes seine bestimmte Stelle in dem Ganzen einnimmt, und durch eine der geschichtlichen Succession in der Entstehung dieser Glieder, wodurch aber ihr gleichzeitiges Bestehen neben einander nicht ausge-

schlossen wird, wenigstens im Allgemeinen entsprechende Steigerung sowohl des Gehaltes, als auch der Form für diesen Gehalt in den einzelnen Gliedern, — eine solche Gruppe bilden nach Obigem die Religionen und Mythologien des westlichen Asien, des nördlichen Africa und des südlichen Europa. Denn auch die Mythologien der Völker, die im südlichen Europa westwärts von Griechenland ihre Sitze genommen haben, insbesondere die des alten Italien, sind noch in diese Gruppe eingeschlossen. Sie sind ihrem wesentlichen Gehalt und Charakter nach sicherlich nicht jünger, als die hellenische; sie treffen vielmehr der Zeit ihrer Entstehung und den in ihnen wirkenden Motiven ihrer Bildung nach mit jener älteren Phase der griechischen zusammen, welche man nicht ohne guten historischen Grund mit dem Namen der Pelasgischen zu bezeichnen pflegt. Wie in dieser Periode lang andauernder Wanderungszüge und Colonienstiftungen, nach vielfältigen historischen Spuren, insbesondere nach den der griechischen Mythologie selbst, namentlich der Heroenmythologie eingedrückten, in alle Wege ein lebendiger Zusammenhang und Wechselverkehr aller das Mittelmeer umwohnenden Völkerschaften unter einander angenommen werden darf: so untreitig auch ein entsprechendes Eingehen derjenigen Bildungselemente, welche sich damals westwärts, in Griechenland selbst und noch über Griechenland hinaus abgelagert haben, in die mythologischen Anschauungen der Griechenwelt. In wieweit für die mythologischen Religionen dieser grossen weltgeschichtlichen Gruppe dem gemeinsamen Ziel- und Höhepuncte, welchen sie, wie gesagt, in der griechischen erreicht haben, auch ein gemeinsamer ihnen eigenthümlicher Ausgangspunct entsprechen mag: das können wir, bei der Schwierigkeit, hierüber etwas Geschichtliches zu ermitteln, um so mehr dahingestellt lassen, als diese Frage für uns hier nur von untergeordneter Wichtigkeit ist, nach dem, was wir über die Gemeinsamkeit des Ausgangspunctes für alle im wahren Wortsinn mythologischen Religionen festgestellt haben. Was aber die andern in jener Gruppe nicht begriffenen, obgleich von diesem Puncte auch ihrerseits ausgegangenen Mythologien, die indische, die germanische u. s. w. betrifft: so wird es für sie allerdings bei einer blos idealen Anwendung jenes allgemeinen Satzes sein Bewenden haben müssen. Auch für ihren Gehalt und Charakter dient Charakter und Gehalt der griechischen Mythologie in entsprechendem Sinne als teleologischer Exponent, wie für die mit letzterer in jener einheitlichen Gruppe begriffenen. Denn auch sie streben ihrer ursprünglichen Anlage und ihrem innern Wesen nach jenem Ziele einer zugleich ästhetischen und ethisch-intellectuellen Vollendung zu, welches der mythologische Process in der Weltgeschichte nur einmal, nur in der griechischen Mythologie erreicht hat. Es tritt sogar in einigen von ihnen, so namentlich in der bramanischen und in der nordisch-skandinavischen, solches Streben noch deutlicher, noch ausdrücklicher hervor, als in den westasiatischen und ägyptischen Mythologien, eben weil sie in ruhelosem Wandel, im Drängen und Treiben nach einem nicht erreich-

ten Ziele verblieben sind; weil es für sie nicht gekommen ist zu einer Ablagerung in festen Gestalten, die neben ihrem eigenen, zu geschichtlicher Realität fixirten Dasein noch ein ideales als aufgehobene Momente in einer höheren Gestaltung erhalten sollten. Aber für die geschichtliche Betrachtung müssen diese Religionen und Mythologien abgeschieden bleiben von den Mythologien und Religionen der vorhin erwähnten Gruppe. Der Begriff des „mythologischen Processes", sofern darunter eine in einer Reihe von Stadien, deren jedes durch eine in sich abgeschlossene Gestaltung vertreten ist, ablaufende und zuletzt bei dem Ziele, welches aller mythologischen Productivität durch ihren Begriff gesteckt ist, wirklich ankommende Entwickelung verstanden wird: dieser Begriff leidet eigentliche und volle Anwendung nur auf die Gruppe der mit der griechischen auch durch äusserlich historische Zusammenhänge verknüpften Mythologien.

829. Der mythologische Cultus trägt den Charakter des Naturdienstes, die Religionen des polytheistischen Heidenthums den Charakter von Naturreligionen, nicht in dem Sinne, als ob in ihnen sämmtlich oder auch nur in einem Theile von ihnen die sichtbaren Erscheinungen oder die innerlich wirkenden Kräfte der äusseren, creatürlichen Natur, eingehüllt in Sinnbilder der dichtenden Phantasie oder des reflectirenden Verstandes, den Gegenstand, den eigentlichen und wesentlichen Gegenstand des religiösen Glaubens und der religiösen Verehrung gebildet hätten. Wohl aber darf ihnen solcher Charakter in sofern zugeschrieben werden, als einerseits das unmittelbare oder nächste Princip der Mythenerzeugung, die schaffende und bildende Thätigkeit der Einbildungskraft, im menschlichen Geiste das Entsprechende ist, wie in der Gottheit die ihr inwohnende, vorcreatürliche Natur, und als anderseits der Niederschlag der mythischen Gebilde zu einer gegenständlichen Welt der religiösen Anschauung in durchgängiger Analogie steht zu dem im Processe der Weltschöpfung erfolgenden Niederschlage der creatürlichen Naturgestalten aus dem im Innern der Weltmaterie schaffenden und wirkenden Naturgeiste. Hiezu kommt, dass die menschliche Imagination, da sie nicht, wie die göttliche, ausschliesslich nur aus sich selbst, aus dem tiefen Grunde ihres Innern, zeugen und bilden kann, sondern bei all ihrem Zeugen und Bilden auf den Stoff angewiesen ist, den ihr die Anschauung und Vorstellung der Sinnenwelt gewährt, von dieser Sinnenwelt, von der äusseren, sinnlich wahrnehmbaren Natur als solcher, die Bilder entnimmt, welche sie in ihrem mythologischen Schaffen zu Symbolen der übersinnlichen Welt und des Göttlichen ausprägt.

830. In diesem ihrem schöpferischen Werke, in dem stufenweise verlaufenden mythologischen Processe, bringt das Gesetz des stetigen Fortschritts, auf das wir im Obigen (§. 823 f.) hingewiesen haben, mit sich, dass auf den unteren Stadien das stoffliche Element vorwiegt; dass die mythologische Imagination dort noch festhaftet an den äusseren Naturgestalten, so wie solche sich ihr darbieten in unmittelbarer Sinnesanschauung; dass sie unmittelbar dieselben verwendet zu Sinnbildern der geistigen Erlebnisse, mit welchen sie auch schon auf den untersten Stufen ihrer mythologischen Schöpferthätigkeit geschwängert ist. Dagegen wird auf jeder höhern Stufe die freie Gestaltungsthätigkeit immer mehr des Stoffes Herr; sie verklärt und durchgeistet ihn mehr und mehr zu einer freien, jetzt nicht mehr in der Weise unmittelbarer Uebertragung des Sinnlichen auf Geistiges sinnbildlichen Darstellung des innerlich Erlebten. Darum können wir den Ausdruck Naturreligion auch im engern Sinne anwenden zur Bezeichnung des Charakters der vorhellenischen Mythologien, und zwar vorzugsweise der in letztere auch geschichtlich eingegangenen oder aufgenommenen, während dagegen die hellenische Mythologie in demselben Maasse den Charakter einer Erhebung über die Unmittelbarkeit der Naturanschauung, den Charakter einer Darstellung des Geistigen durch Geistiges trägt, in welchem sich in ihr der vollendete Sieg des formenden Elementes über das stoffliche durch das diesen ihren Erzeugnissen aufgeprägte Siegel lebendiger Individualität und objectiver Schönheit bezeugt.

Nichts hat seit den ersten Versuchen allegorisirender Mythendeutung bereits im Alterthum, in den Schulen schon der ionischen Naturphilosophen, dann aber besonders der Stoiker und Neoplatoniker, dem tieferen Verständniss der Mythologien mehr entgegengestanden, nichts leistet ihr noch jetzt, seitdem in der neuern Wissenschaft das Streben nach solcher Deutung so allgemein Platz ergriffen hat, einen hartnäckigern Widerstand, als das festwurzelnde Vorurtheil von einem Naturdienste der Völker des Heidenthums, von einer Naturbedeutung ihrer mythologischen Sinnbilder. Noch immer will man sich nicht eingestehen, dass, wenn diese angebliche Bedeutung so stattgefunden hätte, wie man es hiebei voraussetzt, wenn so sich der Gehalt jener Religionen in ihr erschöpft hätte, dann von einem religiösen Charakter dieser Mythologien in Wahrheit eben so wenig die Rede würde sein können, als von einem poetischen. Vergebens ist gegen dieses Vorurtheil im Ganzen wie im Einzelnen mehrfach von gründlichen Denkern Protest eingelegt worden. Dasselbe kehrt immer wieder, im Besondern und Einzelnen der Mythendeutung nicht selten auch bei solchen For-

schern, die sich im Allgemeinen von der Nothwendigkeit, den alten Religionen einen Gehalt höherer Art zuzugestehen, überzeugt haben. Es wird auch dieses Vorurtheil nicht eher verschwinden, als bis einmal, auf Grund einer tieferdringenden philosophischen Verständigung über das allgemeine Wesen der mythologischen Religionen, zu welcher bisher nur eben noch die Anfänge vorhanden waren, der Versuch einer Deutung wenigstens der Mytholgie, in welcher nach unsern obigen Bemerkungen der Schlüssel zu den übrigen liegt, bei welcher aber eben darum das Problem solcher Deutung von allen das schwierigste ist, vollständiger als bisher gelungen sein wird. Denn allerdings steht nicht zu leugnen, dass in allen Mythologien gar manche Elemente enthalten sind, die eine solche Auffassung zu begünstigen scheinen, oder vielmehr, dass sie alle in allen ihren Theilen von derartigen Elementen durchdrungen und gleichsam gesättigt sind. Naturanschauungen, Beziehungen auf sinnliche Erscheinungen aus der Oberfläche, und auch auf mehr oder minder deutlich erkannte oder sicher geahnete Kraftwirkungen aus der Tiefe des Naturlebens: solche Anschauungen, solche Beziehungen sind, — das wird kein der mythologischen Dichtungen Kundiger in Abrede stellen, — nicht etwa nur in diese oder jene einzelne Gebilde, sie sind überall und ausnahmslos als wirkende Motive in den bildenden Process aller Mythologien als solcher eingegangen. Wer nun sich des Vorurtheils nicht ganz entschlagen hat, dass es sich mit den mythologischen Symbolen zuletzt doch ähnlich, wie mit allegorischen Dichtungen werde verhalten müssen: ein Solcher kann, welcher Umschweife er sich auch bediene, um etwa noch den Schein einer Anerkenntniss der tieferen Bedeutung bestehen zu lassen, er kann, sage ich, nicht anders, als in jenem Sinnlichen und Physikalischen den Kern erblicken, um welchen sich die frei personificirende Dichtung eben nur als Hülle umhergelagert hat. Da ist es denn auch nur in der Ordnung, wenn man, je reicher die Dichtung ist, je mehr von ihr jener vermeintliche Kern in den Hindergrund gedrängt wird, wie dies offenbar in der griechischen Mythologie der Fall ist im Gegensatze der übrigen, um so mehr den Mythus der Oberflächlichkeit, und eines Abfalls von der vermeintlichen Tiefe früherer Naturreligionen zeiht. Kann man ja dabei, wie allerdings die meisten unserer neuern Mythologen, und unter den Alten namentlich die Neoplatoniker es thun, in diesen Naturreligionen neben der baaren Naturvergötterung hie und da etwa noch gewisse Elemente begrifflicher Abstraction gelten lassen, in welchen man zur Noth eine geistige, auch wohl eine ethische Gegenständlichkeit anzutreffen meinen kann. — Es ist aber hier ein für allemal zu bemerken, dass in einer derartigen Auffassungsweise eine vollständige Umkehrung des wahren Sachverhältnisses Platz ergriffen hat. Die Momente der Naturanschauung, welche in keiner mythologischen Gestalt, in keinem Zuge, keiner Wendung ächt mythologischer Dichtung fehlen, wie sie uns denn oft in überraschender Weise auch da begegnen, wo wir auf ganz historischem Boden uns zu befinden mei-

nen, im Zusammenhange der Heldensage, der Heroenmythologie: sie, diese physikalischen Momente, sind nirgends der Kern, sie sind — wenn man sich einmal dieser Ausdrücke bedienen will — gerade umgekehrt nur die Schaale der mythologischen Dichtung. Der wahre Kern ist überall ein unsichtbarer, überall ein religiöses Erlebniss; in den Gestalten, welche nur die leichte, oberflächlich personificirende Ueberkleidung einer Thatsache des Naturlebens zu enthalten scheinen, nicht minder, wie in den Dichtungen, welche den Ursprung aus schöpferischer Phantasie an der Stirn geschrieben tragen. Der Unterschied mythologischer Gebilde wechselseitig von einander beruht nach dieser Seite durchaus nur auf dem Unterschiede der Stadien, bis zu welchen der Umschmelzungsprocess des sinnlichen Anschauungsstoffes, mit dessen Aneignung die bildende Phantasie allerorten ihr Werk beginnt, vorgedrungen ist. Es ist aber für sich selbst klar, dass dieser Unterschied überall gleichen Schritt halten wird mit der Vertiefung des Gehaltes, mit dem Reichthum der Erlebnisse, welche in den so umgegossenen Stoff, in die Form, welche in der Umgiessung der Stoff gewinnt, hineingelegt werden. Denn von vorn herein wird ja der Stoff nicht um sein selbst willen von der Phantasie ergriffen. Die Arbeit, welche die Phantasie an ihm vollzieht, ist auf allen ihren Stadien herbeigeführt durch das Bedürfniss, jenes Uebersinnliche auszudrücken, welches nicht an dem Stoffe als solchem seinen unmittelbaren Ausdruck hat. Sie würde auf der Stelle hinwegfallen, wenn nicht auf der einen Seite eine tiefere Durchdringung des schon Hineingelegten die Unangemessenheit des noch rohen Bildes zu dem Abgebildeten zum Bewusstsein brächte, auf der andern neue, aber mit den vorangehenden in stetigem Zusammenhang stehende Erlebnisse zu neuen Ausdrucksweisen nöthigten, die aber auch ihrerseits weder das schon verarbeitete Material entbehren, noch die Form, die es in jener vorangehenden Bearbeitung erhalten hat, übergehen können. Der schöpferische Drang, der über die Natur hinausstrebt und auch in der Natur überall ein Höheres sucht, als die Natur: er, nur er ist es, welcher die innerlich bildende Phantasie in Verbindung bringt mit dem religiösen Triebe, der seinen Gegenstand auch seinerseits nur erst sucht, noch nicht wirklich besitzt; in eine Verbindung, die bald zu einer wirklichen Vermählung und gegenseitigen Durchdringung beider wird. Die Phantasie kann dabei nicht anders, als ihre Selbstständigkeit, ihre Herrschermacht an die Religion abgeben. Während es ihre eigene Natur ist, da wo sie selbstständig waltet, im freien Spiele sich zu ergehen und das Ziel, den Zweck ihrer Thätigkeit in dem sie begleitenden seligen Lustgefühle zu finden: so wird ihr hier ein Ernst, ein ernster gegenständlicher Zweck ihrer Thätigkeit aufgedrungen, welcher ihrem Thun in wesentlichen Puncten einen veränderten Character ertheilt. Die Phantasie kann freilich das Spiel, sofern sie nur im Spiele sie selbst ist, auch hier nicht aufgeben. Die mythologische Dichtung ist in ihrem Ursprunge allerdings Dichtung, freies poetisches Spiel mit den sinnli-

chen Welterscheinungen; sie sucht die Befriedigung des ästhetischen Triebes in den die freie Production unmittelbar begleitenden Lustgefühlen. Aber das Spiel setzt sich bei der mythologischen Production nicht, wie bei der künstlerischen, in einem Producte ab, welches, als so zu sagen nur ein hypostasirter Schein, das Spiel als Zweck seiner selbst zur objectiven Gestalt verewigt. Ihr Absatz, das, was von ihr bleibt, wenn sie selbst erlischt, ist nicht, wie dort, ihre eigene Vergegenständlichung: es ist, in Folge jener ihrer Durchdringung mit der Religion, der Gegenstand des religiösen Strebens nach dem Unsichtbaren. Es ist dieser Gegenstand, gefasst in ein Bild der mit den Gestalten der sinnlichen Naturanschauung spielenden Imagination, welches nicht unmittelbar durch sich selbst, überall nur durch das, was es bedeutet, seinen Werth, seinen geistigen Gehalt für das Bewusstsein gewinnt und behauptet. — So kommen wir auch auf diesem Wege zu demselben Ergebnisse, welches wir bereits im Obigen festgestellt haben. Es ist unleugbar, dass mit dem Durchschlagen der ästhetischen, nur aus freier Production hervorgehenden Form, welche von vorn herein, wenn auch nur mit eben so dunklem Instincte, wie der Gewinn des wahren Gehaltes, in aller Mythenbildung angestrebt wird, jener falsche Schein eines Gehaltes verschwinden muss, der auf den unteren Stufen dieses Bildungsprocesses nur aus der Verwechslung des stofflichen Elementes der Naturanschauung mit dem, was wirklich religiöser Gehalt ist, hervorgegangen war. Aber es ist eben so unleugbar, dass, wenn überhaupt von einem solchen Gehalte in den mythologischen Religionen die Rede sein soll, dann die eigentliche Fülle und Tiefe desselben nicht am Ausgangspuncte, dass sie vielmehr erst am Schlusse des mythologischen Processes zu suchen sein wird.

So also betrachtet, könnte es scheinen, als ob wir die Bezeichnung der heidnischen Religionen als Naturreligionen schlechthin nur abzulehnen hätten, da sie nach dem Allen sich als auf einer falschen Voraussetzung beruhend erweisen würde. Indess, wir haben nicht unterlassen wollen, anzudeuten, wie dennoch das Prädicat Naturreligion in einem richtigen Sinne auch den mythologischen Religionen beigelegt werden kann, und wie dieser Sinn wohl auch Manchen derer, die sich bisher dieses Prädicates für sie bedienten, wäre es auch nur in dunkler Ahnung, vorgeschwebt hat. Die Nothwendigkeit, welche das Vorangehen der mythologischen Religionen vor der Offenbarungsreligion im geschichtlichen Entwickelungsprocesse der Menschheit bedingt: diese Nothwendigkeit ist ganz die entsprechende, wie jene, welche im Leben der Gottheit selbst die begriffliche Priorität des Gemüthes und der Imagination, dieser innergöttlichen „Natur“, vor dem Geiste im engern Sinne, dem selbstbewussten Willen, und welche in der creatürlichen Welt die zugleich begriffliche und zeitliche Priorität der leiblichen Natur vor der Vernunftcreatur bedingt. Wie der selbstbewusste Liebewille der Gottheit den Inhalt, aus dem er eine Welt erschafft, nur gewinnt durch die innere Zeugungsthätigkeit des göttlichen Ge-

müthes, durch die Fülle der Naturgestalten, welche von Ewigkeit zu Ewigkeit in rastlosem Flusse diesem Gemüthe entströmen; wie sodann in dem Creationsprocesse der Inhalt, welcher der creatürlichen Vernunft, dem creatürlichen Geiste die innergöttliche Natur ersetzen oder vertreten und auch für ihn den Act der Selbstsetzung, der Selbstbejahung in Gestalt selbstbewusst wollender und handelnder Persönlichkeit ermöglichen soll, erst zu einer äusseren Natur, zu einem körperlichen Universum niedergeschlagen werden muss, bevor der creatürliche Geist ihn, diesen Inhalt, durch s e i n Gemüth, durch s e i n e Imagination als eine Welt von Empfindungen, Anschauungen und Vorstellungen in sich empfangen und wieder erzeugen kann, um d a d u r c h die Reihe jener Willensacte zu ermöglichen, wodurch er erst zur Persönlichkeit wird: ganz eben so muss auch das Göttliche, welches diesem Geiste durch seine religiösen Erlebnisse einverleibt werden soll, muss der ihm eingeborne „Sohnmensch" sich erst in dem Niederschlage einer gegenständlichen, im Glanze göttlicher Herrlichkeit strahlenden Gestaltenwelt sich seinem innern Auge, dem Auge der „Weisheit" zu erschauen geben, bevor der Sohnmensch im eigenen Lebenselemente dieses Geistes sich zu einer den Charakter der Gottheit mit dem der Menschheit vereinigenden Persönlichkeit ausgebären kann. Die mythologischen Religionen, mit denen wir in sofern den alttestamentlichen Monotheismus noch unter gleichen Gesichtspunct stellen dürfen, die nähere Erörterung seines Verhältnisses als Uebergangsmomentes zu beiden Seiten dieses Gegensatzes uns für das Nächstfolgende vorbehaltend, — die mythologischen Religionen bilden in diesem Sinne allerdings, wie namentlich auch Schelling sie so zu fassen gelehrt hat, eine eigenthümliche, aus der Geschichte des Menschengeistes herausgeborne N a t u r; eine z w e i t e Natur über der materiellen Natur des Universums, würden wir sagen dürfen, wenn d i e s e Natur uns die erste wäre, eine d r i t t e, werden wir sagen müssen, wenn wir, auf unsere Darstellung des Gottesbegriffs zurückblickend, die innergöttliche Natur als die erste, das materielle Universum als die zweite zählen. Mit der vorcreatürlichen, innergöttlichen hat diese Natur die unmittelbare Lebendigkeit im Elemente der Imagination, mit der materiellen, creatürlichen die Abschliessung in einem aus der zeugenden Thätigkeit der Imagination durch schöpferische Einwirkung des göttlichen Liebewillens projicirten Gestaltenwelt gemein; wie denn auch die Gestaltenwelt der materiellen Natur sich als inwohnende Voraussetzung in ihr wiederspiegelt. Aber keineswegs darf dieses aus ihr zurückgeworfene Spiegelbild der materiellen Natur als die S u b s t a n z dieser höheren Natur betrachtet werden. Dieser noch immer so häufig, noch immer, wie schon bemerkt, fast von allen Bearbeitern der Mythologie begangene Missgriff ist ein ganz entsprechender, wie jener von der philosophischen Aesthetik unserer Zeit nach langen Kämpfen überwundene, welcher das in sehr ähnlicher Weise aus der Poesie, aus der bildenden Kunst zurückgeworfene Spiegelbild der äussern Natur für die Sub-

stanz der Poesie, der Kunst als solcher hält. Ganz dieselbe Irrung nämlich, welche den mythologischen Religionen den Charakter eines nackten Naturdienstes unterlegt, eben sie und keine andere hatte auf dem Gebiet wissenschaftlicher Kunstlehre in alter und neuer Zeit jene Theorie erzeugt, welche für das Princip der ästhetischen Kunst die Naturnachahmung ausgab. Der philosophische Idealismus unserer Tage hat längst diese Aftertheorie überwunden und an ihren Ort gestellt, und Keiner huldigt ihr mehr, der irgend Theil hat an der höheren geistigen Bildung der neuern Zeit. Im Gebiete wissenschaftlicher Religionsbetrachtung dagegen, wo der entsprechende Irrthum von noch grösserer Tragweite ist, wuchert derselbe noch immer fort, wie sehr er sich auch bestreben mag, sich mit dem Flitterstaat jenes Idealismus auszuputzen. Er verleitet immer auf's Neue wieder zum Rückfall in die Meinung, als ob die mythologisch producirende Imagination in den Religionen des vorchristlichen Heidenthums es überall nicht weiter, als zu einer sinnbildlichen Darstellung von Naturkräften und Naturerscheinungen habe bringen können.

831. Auf allen Stufen mythologischer Gestaltenbildung, den untersten eben so, wie auch den obersten, giebt sich die übersinnliche, geistig absolute Natur des Inhalts durch ein ihnen allen gemeinsames Merkmal kund, durch den den mythologischen Gestalten aufgeprägten Typus der Persönlichkeit. Die verschiedenen Mythologien bilden zufolge dieses Typus eben so viele, nicht überall streng geschlossene Gruppen persönlicher Göttergestalten, umgeben von noch mehr in eine unbestimmte Vielheit auseinander gehenden Gruppen von Wesenheiten, deren Natur als mitten inne stehend vorgestellt wird zwischen Gottheit und Menschheit: sie sämmtlich, diese Gestalten, mit bestimmt ausgeprägtem Geschlechtsgegensatze, welcher überall als ein prägnantes Moment ihrer geistigen Bedeutung hervortritt. Indess erscheint auf den unteren Stufen der Gestaltenbildung solch persönlicher Typus als ein nur erst noch die Oberfläche des unmittelbar der Naturanschauung entnommenen Stoffes leicht berührender; als ein so zu sagen roh und flüchtig hingezeichneter Umriss, dessen scharfe und eckige, wenig charakteristische Linien nicht immer mit der Füllung, welche der noch unvollkommen verarbeitete Stoff ihnen giebt, im Einklang stehen; weshalb denn auch dort die Gestalten noch fortdauernd in raschem Wechsel begriffen sind, noch vielfältig in einander übergehen oder neu sich bildenden den Platz einräumen.

832. Je mehr aber durch die fortschreitende Schöpferthätigkeit der bildenden, von dem Gefühl, von dem innern Erlebniss des über-

sinnlichen Inhaltes getragenen Imagination das formende Princip eindringt in das stoffliche und über das stoffliche die Herrschaft gewinnt: um so mehr bereichern zugleich und beleben sich die Gestaltengruppen; um so mehr werden die einzelnen Götter- und Heroengestalten zu individuellen, lebendig charakteristischen und persönlichen Gebilden, und um so deutlicher heben die einzelnen und hebt die Gesammtheit aller sich ab von dem Hintergrunde einer Naturanschauung, deren Elemente, obgleich schon hineingearbeitet in die Gestalten selbst und dort als Mittel ihrer symbolischen Bezeichnung dienend, doch zugleich durch dieselbe Imagination, welche die persönlichen Gestalten ausarbeitet, eine selbstständige Bedeutung behaupten und immer mehr gewinnen als mythologisches Weltbild, als gemeinsame Lebensstätte der Götter und der Menschen. So vor Allem, auf der weltgeschichtlichen Höhe des mythologischen Processes, die Gestaltengruppe der Götter des hellenischen Olympos, von deren sämmtlichen Gliedern sich, da in jedem einzelnen derselben, wie in der Zusammenstellung aller, die charaktervolle Schönheit der Form der lebendigen Wahrheit des geistigen Inhalts adäquat geworden ist, mit dem Dichter sagen lässt: es sind nicht Schatten, die der Wahn erzeugte; ich weiss es, sie sind ewig, denn sie *sind*.

Dass der Mythus überall zu *personificiren* liebt, dass er allen seinen Gestalten, welches auch ihr Inhalt sei, vorab den allgemeinen Typus der Persönlichkeit aufdrückt: das ist eine so bereits dem ersten Blick sich aufdrängende Thatsache, dass man leicht in Versuchung geräth, an ihr als an etwas Selbstverständlichem vorüberzugehen, und gar nicht die Frage aufzuwerfen nach ihrem Grunde. Bei einiger Aufmerksamkeit indess wird man gewahr, dass eben bei denen, welche es nicht der Mühe werth achten, diese Frage einer ausdrücklichen Untersuchung zu unterwerfen, zwei verschiedene, unter sich streitende Auffassungen der Thatsache im Hintergrunde ruhen. Die älteren christlichen Alterthumsforscher gingen meist von der Voraussetzung aus, dass solcher Typus die natürliche Folge sei von dem in aller Mythologie sich verbergenden, durch sinnliche Zusätze eben nur getrübten und verunstalteten, aber nicht völlig unterdrückten Gottesglauben. Den meisten Neuern dagegen pflegt sich, eben so, wie schon den philosophirenden Mythendeutern des Alterthums, derselbe vielmehr als die Erscheinung eines unbeholfenen Anthropomorphismus darzustellen, als die Wirkung des, wie man voraussetzt, der ungebildeten Menschenvernunft durch eine nicht weiter zu erklärende psychologische Nothwendigkeit eingepflanzten Bedürfnisses, alles Aeussere sich zu assimiliren, in allen Erscheinungen der sinnlichen Aussenwelt wirkende Kräfte ähnlicher Art,

wie die im eigenen Seelenleben des Menschen vorgefundenen und beobachteten, als Ursachen oder Gründe der Erscheinungen vorauszusetzen. — Es bedarf keines Beweises, dass diese letztere Annahme überall da zum Grunde liegt, wo die Mythendeutung in vorhin bezeichneter Weise darauf hinaus kommt, als **Inhalt** der Mythologien das zu setzen, was nach unserer Auffassung nur den von der bildenden Phantasie zur sinnbildlichen Darstellung eines übersinnlichen Inhalts verarbeiteten **Stoff** ausmacht: die Anschauung der äusseren Natur als solcher. Wer in der Mythologie nichts Anderes, als nur eine Vergötterung von Naturerscheinungen und Naturkräften erblickt, ein Solcher freilich wird in dem anthropomorphischen Typus der mythologischen Dichtungen nur eine oberflächliche Hilfe der Einbildungskraft zur Befestigung ihrer Gestalten zu erkennen vermögen. Dem gegenüber können wir im Gegenwärtigen nicht umhin, der Wahrheit ihr Recht zu vindiciren, welche in jener frühern Auffassungsweise nicht zu verkennen ist; wenn sie auch freilich dort noch nicht eine dem wahren Inhalte der Mythologien entsprechende Ausführung gewonnen hat, eine auf richtigem Verständnisse jenes vermeintlich nur trübenden und verunstaltenden Elementes der den mythischen Schleier der Maja webenden Einbildungskraft, welche wir im Obigen aus einem ganz andern Gesichtspuncte zu betrachten und zu würdigen gelernt haben, beruhende. Es ist nicht anders: der Ausdruck „Anthropomorphismus" ist ein völlig ungeeigneter, das wahre Motiv der so allgemeinen und durchgehenden Erscheinung des mythologischen Personificirens auszudrücken. Er selbst erklärt nichts, er bedarf vielmehr seinerseits einer Erklärung, einer solchen, wie man sie vorläufig in dem bekannten, nicht unglücklich erfundenen Worte finden kann: den Menschen schaffend, theomorphisirte Gott, darum findet sich der Mensch genöthigt, zu anthropomorphisiren, wenn er zu einer Vorstellung des Göttlichen gelangen will. Der Typus der Persönlichkeit, das *ἀνδρoείκελον ἐκτύπωμα* (— ein ebionitischer Ausdruck: *Epiphan. haer.* XXX, 17), wie oberflächlich auch immer auf den unteren Stufen mythologischer Gestaltenbildung dem dort noch so wenig verarbeiteten Stoffe einer doch überall auf das Grosse und Ganze gehenden, nirgends, wie der noch nicht wirklich religiöse Fetischdienst der noch nicht in den Process der Religionsbildung eingetretenen Naturvölker, nur an besonderen Erscheinungen festhaftenden Naturanschauung aufgedrückt, zeigt überall von etwas mehr, als einem nur müssigen Spiele der Einbildungskraft, oder gar dem noch müssigern, geradezu widersinnig zu nennenden Spiele eines Verstandes, welcher sich darin gefällt, einen sinnbildlichen Ausdruck einem Inhalte zu geben, für den der eigentliche Ausdruck, wenn man sich nur einigermaassen um ihn bemüht hätte, keineswegs so schwer zu finden war. — Allerdings, die schöpferische Einbildungskraft ist es, welche diesen Typus gefunden hat, und sie würde ihn auch jetzt immer wieder von Neuem finden, wenn von den gebildeten Zuständen des Menschengeistes, wo in Poesie und Kunst das Bett für den Strom einer Thätigkeit gefunden ist, in welcher das

freie Spiel der Einbildungskraft die Bedeutung eines Selbstzwecks hat, eine Rückkehr in jene früheren, einfachen Zustände des geistig befruchteten Menschheitslebens möglich wäre. Aber sie hat ihn gefunden eben dadurch, dass ihr Spiel dort nicht in demselben Sinne nur ein Spiel, nicht in demselben Sinne Selbstzweck war, wie es in der Poesie und in aller eigentlichen Kunst dies ist. Das Spiel der Phantasie ging dort noch in Eins zusammen mit dem religiösen Streben des Menschengeistes nach dem Bewusstsein über das Wesen jener übersinnlichen Welt, welche sich in seinem Innern kund gab, nach dem Bewusstsein über sein eigenes Wesen, sofern es von den Mächten dieser übersinnlichen Welt in seinem Innern erfüllt und zur sittlichen Willensthat, zur Ausprägung eines sittlichen Charakters für dieses sein Inneres getrieben wird. Darum hat der den mythologischen Gebilden aufgeprägte Persönlichkeitstypus nicht ohne Weiteres die Bestimmung, die Persönlichkeit eines ausser- oder überweltlichen Gottes auszudrücken, und man kann eben dies als die Einseitigkeit jener früheren, dem theologischen Positivismus entstammenden Ansicht bezeichnen, dass sie in allen mythologischen Persönlichkeiten nur das in vielfältiger Weise verzerrte und verunstaltete Bild des einigen Gottes wiederzufinden wusste. Was die bildende Phantasie, vom religiösen Instincte geleitet, aufsucht: das ist vielmehr allerorten das Bild einer Wesenheit, in welcher das schöpferische Thun der Gottheit mit den Zuständen, welche durch sie in der Creatur ausgewirkt werden, mit den Thätigkeiten, durch welche die Creatur dem Schöpferrufe der Gottheit antwortet, in Eins zusammengeht. Es ist das Bild einer g o t t m e n s c h l i c h e n Persönlichkeit: so würden wir sagen dürfen, wenn wir nicht fürchten müssten, damit das Missverständniss zu begünstigen, als sei schon auf dieser Bewusstseinsstufe der Begriff der Menschheit dergestalt reflexionsmässig von dem der Gottheit ausgeschieden, dass eben damit beide auch zum Gegenstand eines ausdrücklichen Vereinigungsstrebens hätten werden können. Die Phantasie, wenn sie dem idealen Gehalte, den sie in ihren Göttergestalten zu veranschaulichen trachtet, die Gestalt der Persönlichkeit leiht, thut dies, geleitet von dem Gefühle, dass nur von persönlichen Mittelpuncten aus eine lebendige Einwirkung des Unsichtbaren auf das Sichtbare, nur in der Wechselwirkung von solchen Mittelpuncten aus und nach ihnen hin eine lebendige Gemeinschaft zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem möglich ist. Deshalb nun sind, in dem Gewirre der zur Zeit des Werdens einer Mythologie immer neu auftauchenden und immer wieder verschwindenden Dichtungen, nur die persönlichen Götter- und Heroengestalten das Dauernde und Feste, das Object eines in derselben Weise, wie die mythischen Dichtungen selbst, gegliederten und poetisch ausgeschmückten Cultus und eines auch nach Aufhören der mythologischen Productivität noch fortdauernden Religionsglaubens. Sie würden mit den Dichtungen, die ihnen den Ursprung gaben, aus dem Gedächtnisse verschwinden, wenn die Gestalt der Persönlichkeit in ihnen nur eine ästhetische, nicht eine religiöse Bedeutung hätte, nur der Phan-

tasie, nicht dem sittlich-religiösen Gefühl und dem Bewusstsein angehörte. Die Form der Persönlichkeit aber ist der Einbildungskraft durch den religiösen Trieb aufgedrungen, nicht nur weil in ihr alles menschliche Leiden und Thun beschlossen ist, sondern weil der religiöse Trieb, wenn auch noch dunkel, das Bewusstsein hegt, dass nur die von der Gottheit auf die Menschheit übertragene Form der Persönlichkeit die Macht ist, wodurch die gährenden Elemente der innern Erlebnisse, welche durch die mythologische Phantasie zur Darstellung kommen sollen, so im Besondern und Einzelnen, wie im Allgemeinen und Ganzen zu einheitlicher sittlicher Gestaltung zusammengehen.

Die hier gegebene Erklärung des mythologischen Personificationstriebes wird man in der Hauptsache ausreichend finden für alle jene unteren Stufen mythologischer Production, welche wir vorhin unter dem Namen der Naturreligion im engern Sinne zusammenfassten: für die Mythologie der Veden in Indien und die zurückgebliebenen Spuren einer ähnlichen Mythologie in der altiranischen Religion, für die Mythologien der altnordischen, insbesondere aber für die der westasiatischen und nordafrikanischen Völker. In diesen sämmtlich erzeugt eben die verhältnissmässige Geringfügigkeit des geistigen Gehaltes, wenigstens des Gehaltes, welcher wirklich in die Vorstellung der mythologischen Persönlichkeiten hineingearbeitet ist, nicht blos als unbestimmte, annoch gestaltlose Ahnung eines Höheren über ihnen schwebt, für eine nicht in die letzte Tiefe eindringende Betrachtung den Schein, als seien es wirklich nur gewisse besondere Naturerscheinungen, oder höchstens von verschiedenen Standpuncten gefasste und nach verschiedenen Richtungen auseinandergehende Vorstellungen des Naturganzen, was hier sich in die, eben auch noch unbestimmte, flüssige und schwebende Gestalt solcher Persönlichkeiten hineingefügt hat. Sonne, Mond und Sterne, die Erde, die Elemente, die zeugenden Kräfte, die aus dem scheinbar Unlebendigen das Lebendige und dann das Lebendige aus sich selbst hervorbilden: dies und Aehnliches finden wir demzufolge von der grossen Mehrzahl der Mythologen ohne Weiteres als den Inhalt jener Mythologien bezeichnet, und dazu die allgemeine Bemerkung gefügt, dass in diesen allen der Inhalt noch über die Form überwiege, die Ausbildung der Form noch nicht das mehr oder minder deutliche Bewusstsein des hinter ihr sich verbergenden Inhalts verdrängt habe. In diesem Sinne liebt man besonders neuerdings, und nicht ohne Grund (vergl. §. 571), auf die Naturreligion, wie sie in den „Mantra" des Rig-Veda sich ausspricht, als auf die eigentliche Urgestalt des mythologischen Bewusstseins im menschlichen Geschlechte hinzuweisen. Je weniger nun zu wirklicher Dauer im Bewusstsein befestigt, je vielfältiger der Bedeutung nach, die sich allenfalls in ihnen nachweisen lässt, gegenseitig in einander übergehend und die einen auch den Inhalt des anderen gelegentlich in sich aufnehmend und wiederspiegelnd gerade dort die persönlichen Göttergestalten erscheinen: desto leichter wird sich an ihnen das vorhin Gesagte exemplificiren lassen, desto deutlicher ist

in ihnen die Anschauung der äussern Natur nicht als der Zielpunct (in welchem sie alsbald hätten zur Ruhe gelangen müssen), sondern gerade umgekehrt als der Ausgangspunct sowohl der spielenden Phantasiethätigkeit, als auch der mit religiösem Ernst das Höhere suchenden Vernunftthätigkeit bezeichnet. Aehnliches gilt von den Mythologien der nordischen Völker; nur dass dort in demselben Maasse, in welchem die Persönlichkeiten eine festere Gestalt annehmen, auch der Inhalt sich mehr als ein geistiger denn als ein physischer herausstellt; wovon gerade das Umgekehrte der Fall sein müsste, sollte angenommen werden dürfen, dass die bildende Imagination ihren Schwerpunct oder das Ziel ihres Bildungsprocesses in dem Inhalte der Naturanschauung als solcher sucht. — Insbesondere lehrreich aber ist es, dem Momente nachzuforschen, welches in den Mythologien, die in vorhin bezeichneter Weise mit der griechischen einen Gesammtcyklus weiter vorschreitender und wirklich beim Ziele anlangender Entwickelung bilden, eine Befestigung der vornehmlichsten Göttergestalten zur Dauer in dem religiösen Bewusstsein ganzer grosser Culturvölker, welche denn auch stets mit diesen Gestalten zugleich, sobald dieselben sich ausgelebt haben, aus der Weltgeschichte verschwinden, vermittelt hat. Solches Moment nämlich ist, wie sich bei ihrer geschichtlichen Betrachtung deutlich herausstellt (— ein ähnliches Phänomen sehen wir übrigens auch in den späteren Phasen der indischen Religion eintreten), die prägnantere Bedeutung, welche hier für das formgebende Princip mythologischer Personification der Gegensatz der Geschlechter annimmt. Derselbe fehlt, als Ingrediens mythologischer Gestaltenbildung, zwar auch in den vorhin erwähnten annoch flüssigen mythologischen Gruppen nicht; aber zum thatsächlichen Vehikel solcher Gestaltenbildung, bedeutsam offenbar auch für den religiösen Gehalt, wird er eigentlich doch erst in den Religionen des westlichen Morgenlandes. Er wird erst dort, in dem schon früher (§. 564 f.) von uns bezeichneten Sinne, zum *punctum saliens* aller eigentlichen mythologischen Natursymbolik, das heisst nach Obigem, nicht der symbolischen Darstellung physischer Kräfte und physischer Hergänge durch persönliche Gestalten, sondern umgekehrt der im Hintergrunde der kosmogonischen Processe webenden persönlichen und personbildenden Thätigkeiten durch Sinnbilder, welche die Imagination von der Naturanschauung entnimmt. So finden wir in den chaldäischen, syrischen, phönicischen Religionen überall an der Spitze der mythologischen Gestaltenbildung die Vorstellung eines welterzeugenden und weltbeherrschenden Götterpaares, und wir erkennen darin — nicht etwa ein Sinnbild von Himmel und Erde, von Sonne und Mond — dies und Anderes dergleichen sind eben nur sinnbildliche Attribute dieser Götterpaare, Vehikel ihrer Bedeutung, aber nicht die Bedeutung selbst, — sondern einen vielgestaltig immer wiederkehrenden Gegensatz für das gebende und das empfangende, für das überweltliche und das innerweltliche Princip der Weltentstehung. So finden wir ferner in der ägyptischen Mythologie eine längere Reihe auch ihrer-

seits schon zu fester Gestaltung ausgeprägter Götterpaare, welche mit den innerweltlichen zugleich die überweltlichen Principien für die verschiedenen Stadien des kosmogonischen Geschehens durch das Vehikel sinnlicher Naturanschauungen zum Ausdrucke bringen. (Auch hier hat Schelling ganz recht gesehen, wenn er das Hervortreten weiblicher Gottheiten als die Signatur des fortschreitenden, vorwärts drängenden Processes mythologischer Gestaltenbildung betont; aber die Deutung, welche er diesem Hervortreten giebt, ist eine allzu künstliche, sie übersieht über dem Fernerliegenden das Nächstliegende.) In diesen allein im prägnanten Sinne so zu nennenden Naturreligionen sämmtlich wird also gerade das, worin eine auf der Oberfläche haften bleibende Betrachtungsweise den Anthropomorphismus des mythologischen Personificirungstriebes zu erblicken versucht ist, zum entscheidenden Merkmal der fort und fort sich vollziehenden Vermählung eines idealen Religionsinhalts mit dem innersten Kerne einer stets auf das Ganze, nie blos auf Einzelheiten gerichteten, hinter die Mannichfaltigkeit der Erscheinungen auf die Einheit des Werdeprocesses zurückgehenden Naturanschauung.

So wenig aber nach dem Allen schon auf den unteren Stufen der mythologischen Gestaltung, in den Religionen mit vorwaltender Natursymbolik die höhere, die wahrhaft religiöse Bedeutung des Persönlichkeitstypus zu erkennen ist: eben so wenig ist nach der andern Seite zu übersehen, dass die Personification des mythologischen Stoffes, seine Ausprägung zu persönlichen Götter- und Heroengestalten, im Laufe des mythologischen Processes noch eine eigenthümliche, von jener allgemeineren sorgfältig zu unterscheidende Bedeutung gewinnt, eine Bedeutung, die sie am Anfange nicht hat, die aber nicht minder, wie jene allgemeine, eine specifisch religiöse ist. Ich meine die Bedeutung, welche unstreitig Hegel im Auge hatte, wenn er in seinen Vorlesungen über Religionsphilosophie es sich verstattet hat, die mythologischen Religionen des alten Griechenland und Rom von der Reihe geschichtlicher Gestaltungen der auch von ihm sogenannten „Naturreligion“ auszusondern, und sie, die eine als „Religion der Schönheit“, die andere als „Religion der Zweckmässigkeit oder des Verstandes“, gemeinschaftlich mit der „Religion der Erhabenheit“ und der „absoluten Religion“, d. h. mit dem israelitischen und dem christlichen Monotheismus, unter die von ihm zu diesem Behufe erfundene Gesammtkategorie von „Religion der geistigen Individualität“ einzureihen. Auch dem Verf. des gegenwärtigen Werkes, wenn er in seiner oben angeführten Jugendschrift zur Einleitung in die Mythologie die Mythologie im engern Sinne, worunter er dort nur die griechische verstand, von der Natursymbolik der orientalischen Religionen begrifflich abzutrennen versuchte, hat ein ähnlicher Gedanke vorgeschwebt. Allerdings nämlich ist, wie schon vorhin erinnert, mit gutem Rechte gesagt worden, dass in allen vorgriechischen Religionen die Form der Persönlichkeit nur oberflächlich dem noch unverarbeiteten oder nur in roher Weise verarbeiteten Stoffe

angeheftet ist, und dass dagegen erst in der griechischen Mythologie die Form durch den Stoff hindurchschlägt und zu lebendiger Einheit sich mit dem Stoffe durchdringt. Erst in der griechischen Mythologie, und nur in ihr, — denn auch die Mythologien der altitalischen Völker können, sofern ihre Entwickelung eine von der griechischen unabhängige ist, nicht mit ihr in dieser Beziehung unter gleichen Gesichtspunct gestellt werden, — erst dort ist, schon auf mythologischem Grund und Boden, schon im Elemente der Sagendichtung selbst, das Entsprechende geschehen, was im Elemente der Kunst, der bildenden Kunst und der Dichtkunst, überall von der ästhetischen Theorie gefordert und, wo es vollzogen, als die Signatur des Genius in diesen Künsten betrachtet wird. Der allgemeine, in seiner begrifflichen Allgemeinheit leere Typus der Persönlichkeit hat sich zu Gestalten von individueller Lebendigkeit ausgeprägt, zu Gestalten, durch diese Individualität, durch diese Lebendigkeit ihres anschaulich erscheinenden Daseins in wesentliche Analogie gestellt mit der realen Lebenserscheinung der individuellen menschlichen Persönlichkeit. Von allen mythologischen Gestalten haben nur die Götter- und Heroengestalten der hellenischen Mythologie Charakter, Charakter in dem ästhetischen Wortsinn, welcher überall der ethischen Bedeutung dieses Wortes parallel geht. Jede einzelne dieser Gestalten unterscheidet sich von den anderen nicht blos durch Merkmale, welche dem innern Wesen und Kerne der Persönlichkeit äusserlich bleiben, sondern durch aus diesem Kerne herausgeborene, durch ein geistiges Band, welches nicht von ihnen abgelöst werden kann, mit diesem Kerne, mit dem innern Wesen der Persönlichkeit vereinigt bleibende. In der ägyptischen Mythologie sind die Thierköpfe auf den in Menschengestalt gebildeten Götterleibern und umgekehrt die Menschenköpfe auf thierisch gebildeten Götterleibern die Signatur der hinter jenem ihrem Ziele zurückbleibenden mythologischen Schöpferthätigkeit, die Signatur einer Thätigkeit, welche theils aus der elementarischen Anschauung sich noch mühsam emporringt, theils in dieselbe zurücksinkt in dem Momente selbst, wo sie sich zur Anschauung einer charaktervollen Persönlichkeit zu erheben im Begriffe steht. Die griechische erst hat das Ziel solcher Anschauung erreicht, und damit noch in einem andern, dem Begriffe religiöser Erfahrung, religiöser Schöpferthätigkeit noch vollständiger entsprechenden Sinne das Räthsel der Sphinx gelöst, als in welchem wir solche Lösung in dem bekannten, übrigens eben so schönen, als tiefsinnigen Worte Hegels ausgesprochen finden. Was in der Kunst nur der Genius, der für sich selbst individuell persönliche Genius des Künstlers zu leisten vermag: eben das ist auf dem hier bezeichneten Stadium des mythologischen Processes durch den für sich unpersönlichen Geist oder Genius eines Volkes geleistet. Darin eben erkennen wir die letzte Bewährung und Bethätigung der im wahren Wortsinn schöpferischen, in einer Weise, die wir nicht umhin können, als eine von Gott selbst gewollte anzusehen, der schöpferischen Thätigkeit des göttlichen Liebewillens,

welche sich auch von diesem Thun der Heiden nicht abgewandt hat, entgegenkommenden Macht des mit den zeugenden Kräften der Imagination in Eins gesetzten religiösen Triebes; desselben Triebes, auf welchen wir auch schon jene oberflächlichere Personification des Stoffes der sinnlich gegebenen Naturelemente in den vorgriechischen Mythologien zurückzuführen uns berechtigt fanden. Auch wir können, wie schon vorhin angedeutet, in diesem Sinne das von Hegel der griechischen Religion zugetheilte Prädicat der „Schönheit" gelten lassen, oder vielmehr, wir können, bestimmter und unzweideutiger, das Prädicat der Schönheit auf jene Gestalten von individueller, charaktervoller Persönlichkeit übertragen, welche die griechische Mythologie in einer so prägnanten Weise auszeichnen vor allen vorangehenden Mythologien. In der äussern Natur tritt die sichtbare Schönheit als individuelle Eigenschaft bestimmter Körper überall nur da hervor, wo das Princip der Persönlichkeit durch die Stoffe hindurchgeschlagen ist und sie zu seinem Dienste gezwungen hat. Sie tritt individuell nur hervor an der menschlichen Gestalt, und auch an dieser nur in sofern, als dieselbe nicht den blossen Gattungscharakter ausdrückt, sondern, durch den in die Menschengattung hineingelegten Keim pneumatischer Leiblichkeit (§. 700), über den Gattungscharakter hinaus zum Träger individueller, in dem eben bezeichneten prägnanten Sinne charaktervoller Persönlichkeit erhoben ist. Ganz dem entsprechend werden die Gebilde mythologischer Imagination nur da zu schönen, wo in demselben Sinne das Princip der Persönlichkeit objectiv durch die Naturanschauung, die aller imaginativen Thätigkeit im Menschengeiste zum Grunde liegt, hindurchgeschlagen und zum Princip der Gestaltung, welche aus dieser Thätigkeit hervorgeht, geworden ist. Die Schönheit des mythologischen Gebildes ist an ihm dann eben die Signatur des vollendeten Processes jener idealen Schöpfung, welcher zu seinem Ziele die im Elemente der Imagination, im Elemente der von der bildenden Imagination bezwungenen und durchgeisteten Naturanschauung objectiv erscheinende Gottmenschheit hat. Was ein Theolog, der sich um die tiefere Ergründung des Religionsbegriffs unvergessliche Verdienste erworben hat, aber in diesem Puncte der wahren Bedeutung des Heidenthums nicht vollständig gerecht geworden ist (Nitzsch, System der chr. Lehre, §. 30), — was dieser Theolog höchstens nur von der wissenschaftlichen Verneinung und Ausdeutung des im spätern Alterthum, und auch von dieser nicht im eigentlichen und strengen Sinn gelten lassen will: das gilt in der That schon von jenen höchsten Gebilden des Mythus selbst, von den Götter- und Heroengestalten der griechischen, aber auch nur der griechischen Mythologie: „die Natürlichkeit ist in ihnen bekämpft und überwunden und zur reinen Subjectivität des Göttlichen erhoben". Ich würde es nicht für einen Frevel achten, wenn Jemand den Ausdruck, welchen Justinus Martyr von Christus braucht: *Λόγος μορφωθείς*, bereits von den Göttern Griechenlands brauchen wollte.

833. Mit der allmählig vorschreitenden Individualisirung und Durchgeistigung der Form hält überall im mythologischen Process gleichen Schritt die Steigerung, die Verdichtung des Inhalts, des Inhalts religiöser Erfahrung und Erlebniss, welchen zu dem ihm entsprechenden Ausdruck zu bringen die Bestimmung der Gebilde des Mythus ist. Kann dieser Inhalt auf den unteren Stufen (vergl. §. 830) noch vergleichungsweise als ein natürlicher, als ein physikalischer bezeichnet werden, sofern nämlich das dort überall nur unvollständig in die Gestaltung des sittlichen Völkerlebens eingegangene Göttliche noch vorzugsweise nach der Seite seiner Wirksamkeit in der äusseren Natur, in der sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungswelt erschaut und mit Bildern, aus dieser Welt entnommen, ausgedrückt wird: so gewinnt er auf den höheren, auf den höchsten, immer mehr die Bedeutung des Ethischen. Dies jedoch nicht in dem abstracten Sinne, als liege Sinn und Bedeutung der mythologischen Gebilde im Gebiete der allgemeinen Principien des Sittlichen, der Begriffe von sittlichen Gütern, sittlichen Eigenschaften oder Gesetzen, sondern in einem realen und concreten. Die geschichtliche Totalität des sittlichen, sittlich-religiösen Lebensinhaltes der mythenbildenden Völker als solche: sie ist es, was sich in ihren Mythologien als Sinn und Bedeutung in unwillkührlicher Sinnbildlichkeit für das schauende und imaginirende Bewusstsein ausprägt.

834. Was nämlich auf diese Weise als Inhalt, als Sinn und Bedeutung in die Form mythologischer Darstellung eingeht: das ist nicht ein den Principien, den schöpferischen Mächten dieser Darstellung Aeusserliches, neben ihnen und von ihnen unabhängig sei es Entstehendes oder Bestehendes. Vielmehr, es sind diese Principien, diese schöpferischen Mächte selbst nach der Seite ihrer Bethätigung in der Wirklichkeit des sittlichen Menschenlebens, des geschichtlichen Gesammtlebens der mythenbildenden Völker. Es sind, mit andern Worten ausgedrückt, die aber dem Sinne nach mit den eben ausgesprochenen zusammentreffen, die Ideen, von welchen dieses Leben in seiner socialen und politischen Gestaltung, in allen seinen äusseren und inneren, materiellen und geistigen Bildungselementen beherrscht und durchdrungen wird. Wie diese Ideen, diese realen geistigen Mächte oder schöpferischen Principien die einen und selben sind für den idealen Gestaltungsprocess der Mythologien und für den realen des geschichtlichen Völkerlebens (§. 825): so sind wir berechtigt, in

diesem zwiefachen Gestaltungsprocesse nur die zwei Seiten zu erblicken des einen und selben weltgeschichtlichen Gesammtprocesses der Menschwerdung des Göttlichen auf demjenigen seiner Stadien, welches eben durch die Religionen mit vorwaltender Phantasiethätigkeit, durch die mythologischen oder polytheistischen Religionen bezeichnet ist. In den Mythologien selbst aber, welche sich uns hienach zunächst als die ideale Seite dieses Processes darstellen, spiegelt sich die andere, die reale Seite. Sie bildet, nicht nach den Momenten ihrer Ausbreitung in die äussere Wirklichkeit des geschichtlichen Völkerlebens, wohl aber wiefern auch sie schon als eingeschlossen ihrem wirklichen Wesen nach in die gemeinsamen Principien oder Schöpfermächte jenes grossen Doppelprocesses gedacht werden muss, eben das, was wir als den Inhalt, als den Sinn oder die Bedeutung der Mythologien vorauszusetzen haben.

Die vorstehende Entwickelung des Begriffs der polytheistischen, der mythologischen Religionen ging von der Grundansicht aus (§. 822), dass diese Religionen schon ihrerseits in den grossen weltgeschichtlichen Process der Menschwerdung des Göttlichen, der Entstehung einer Sohnmenschheit, hineinfallen, und dies zwar nicht etwa nur als ein exoterisches, blos menschheitliches, aber von der Inwohnung des Göttlichen für sich selbst noch ausgeschlossen bleibendes Moment dieses Processes. Die religiöse Erfahrung oder Erlebniss, welche wir als eigentlichen und allein wesentlichen Kern und Inhalt bereits dieser Religionen, als das sinnbildlich Dargestellte oder vielmehr sich selbst Darstellende in sämmtlichen aus der gottgeschwängerten Imagination der Völker des Heidenthums herausgeborenen Gestalten ihrer Mythologien überall im Hintergrunde zeigten: solche Erfahrung, solches Erlebniss ist uns eben ein wesentliches Moment jenes gemeinhin viel enger gefassten Processes selbst. Sie ist uns, um aus dem Alten Testamente einen für sie nicht minder, wie für das monotheistische Bewusstsein des Volkes Israel giltigen Ausdruck zu entnehmen, das dort (Gen. 32, 24 ff.) in einem bedeutsamen, selbst noch mythisch zu nennenden Sinnbilde dargestellte Ringen des Menschengeistes mit der Gottheit, um, mit ihrem Segen, das heisst mit der Fülle der sittlichen Güter, welche der Mensch nur von der Gottheit zu empfangen vermag, auch ihre Offenbarung, das Schauen ihres Antlitzes zu gewinnen. Hieraus folgt, dass wir in diesem Inhaltskerne der mythologischen Religionen von vorn herein als eingeschlossen betrachten müssen die Principien des sittlichen Lebens der Völker, unter welchen diese Religionen bestehen, oder vielmehr (§. 825), welche zugleich mit den Religionen und durch die Religionen entstehen; der Völker, deren Dasein in alle Wege ein durch den Process mythologischer Religionsbildung bedingtes und ver-

mitteltes ist. Den Begriff solches Lebens im Allgemeinen betreffend, so wie er als ein den Grundzügen seines Inhalts nach für alle Völker von höherer Abstammung (im Gegensatze der Natur- oder niedern Rassenvölker), für alle im eigentlichen Wortsinn welthistorische Völker gemeinsam giltiger betrachtet werden muss: so erinnern wir zuvörderst an die Bemerkungen, welche am Schlusse unsers zweiten Theiles, dort in Anknüpfung an die alttestamentlichen Begriffe des Bundes (§. 758 f.) und des Gesetzes (§. 761), gemacht sind über die sittlichen Ordnungen des menschlichen Gemeinlebens, über das mit der Theologie so nahe sich berührende Inhaltsgebiet der moralischen, der socialen und politischen Wissenschaften (§. 762 f.). Bereits dort wurde gezeigt, wie auch nach biblischer Lehrvorstellung, nach jenen dem monotheistischen Offenbarungssystem entstammenden, von wissenschaftlicher Speculation noch unabhängigen Anschauungen, in deren Begründung das Alte und das Neue Testament sich wechselseitig ergänzen, in den Bund, welchen Gott nicht erst mit Abraham, sondern schon mit Noah abschliesst, in das Gesetz, welches schon vor Mose der aus dem irdischen Schöpfungsprocesse als dessen Abschluss und Krone hervorvorgegangenen Menschencreatur in's Herz gelegt war, die heidnische Menschenwelt als inbegriffen vorausgesetzt wird, zwar nicht genau in demselben, aber doch in einem entsprechenden Sinne, wie die durch die Offenbarung beider Testamente erleuchtete israelitische und christliche. Den Inhalt dieser Vorstellungen des Bundes und des Gesetzes bildet, wie gleichfalls dort gezeigt, die sittliche Lebensordnung des menschlichen Geschlechts im wechselseitigen sinnlichen und geistigen Verkehr seiner Glieder, in den organischen Gestaltungen des Gemeinwesens: Familie, Staat, bürgerliche Gesellschaft. Solche Lebensordnung wird, wie gesagt, in jenen Vorstellungen auf den göttlichen Schöpferwillen, auf die göttliche Vorsehung zurückgeführt, ähnlich, wie die Ordnungen der Natur. Dass an ihr auch die Völker des Heidenthums ihren Antheil haben: darüber hat das A. T., abgesehen von Lichtblicken der Art, wie eben der Mythus vom noachischen Bunde einen solchen enthält und wie sie in den Aussprüchen der Propheten vielfach und immer häufiger wiederkehren, je weiter die social-religiöse Entwickelung des hebräischen Volkes und mit ihr der Wechselverkehr mit den heidnischen Völkern vorschreitet, noch kein deutliches Bewusstsein. Nur eben die Zulassung solches Wechselverkehrs selbst und die ihn betreffenden, in die volksthümliche Rechtsordnung aufgenommenen Gesetzesbestimmungen, nur diese enthalten, so zu sagen, eine thatsächliche Anerkennung des Bestehens einer entsprechenden Ordnung auch unter den Heiden. Im Christenthum dagegen, welches von vorn herein sein eigenes Dasein, die Möglichkeit einer derartigen Ausbreitung und sittlichen Verwirklichung, wie sein inneres Wesen, sein weltgeschichtlicher Beruf sie fordert, auf diese „Ordnung Gottes" auch unter den Heiden begründete, im Christenthume wird diese Ordnung zum Gegenstand auch einer ausdrücklichen Anerkennung, einer ausdrücklichen Heiligung.

Sie wird Solches zuerst in jenen vielfältigen Aussprüchen des Heilandes und seiner Apostel, welche wir, als allbekannt, hier nicht besonders anzuführen brauchen; dann aber in der, zwar schon vor dem Christenthum beginnenden, aber erst durch das Christenthum auch für das Glaubensbewusstsein gerechtfertigten und von den Conflicten, welche sie mit den starren Principien des gesetzlichen Judenthums zu bestehen hatte, befreiten Herbeiziehung und Benutzung geistiger und sittlicher Bildungselemente der griechisch-römischen Heidenwelt zu dem grossen Werke der Auferbauung eines kirchlichen Organismus im realen geschichtlichen Leben und im idealen Elemente kirchlich theologischer Wissenschaft für das Christenthum. — Was nun solchergestalt als thatsächliche Wahrheit feststeht schon für die Unmittelbarkeit des christlichen Glaubensbewusstseins: die ausdrückliche Betheiligung des schöpferischen Liebewillens der Gottheit, des Willens der göttlichen Vorsehung, an den sittlichen Lebensordnungen auch der Heidenwelt, das Eingeschlossensein auch dieser Welt in den „Bund", welchen Gott mit dem Menschengeschlechte geschlossen, in das „Gesetz", welches er ihm gegeben hat: das wird für die philosophische Glaubenslehre zu einem wissenschaftlichen Probleme, an dessen Lösung zwar die neuere philosophische Geschichts- und Alterthumswissenschaft schon vielfach Hand angelegt hat, aber bis auf diese Stunde noch nicht die Theologie, welche an dieser Aufgabe doch so wesentlich betheiligt ist. Denn davon, das Phänomen dieser Lebensordnungen nur einfach aus einem Machtwillen der Gottheit über eine ihm sonst in ihrer Wurzel entfremdete Menschenwelt abzuleiten, wie der Dogmatismus der bisherigen Kirchenlehre dies thut: davon kann, nach den einmal für immer gewonnenen Einsichten über das Verhalten des göttlichen Schöpferwillens zu den creatürlichen Potenzen in aller Weltentwickelung, doch nicht mehr für uns die Rede sein. Es kann nimmermehr weder in dem Rathschlusse der Gottheit, noch in dem aus diesem Rathschlusse sich herschreibenden Entwickelungsgange der Weltgeschichte begründet gewesen sein, dass die sonst in allem ihrem Thun und Gebaren gegen den göttlichen Liebewillen widerspenstige Heidenwelt zum Gehorsam gegen ihn nur in den äusserlichen Beziehungen genöthigt worden wäre, welche in der Folge der Zeiten dieser Wille nicht zum eigenen Heile jener Welt, sondern zu dem der Christenheit zu verwenden gedachte. Sind die sittlichen Lebensordnungen des Heidenthums eine Ordnung Gottes: so sind sie es, das steht für die philosophische Glaubenslehre von vorn herein fest, in Kraft einer auf entsprechende Weise, wie in den Offenbarungsreligionen, vermittelten Einwirkung des göttlichen Liebewillens auf die Völker, unter welchen sie entstanden und bestanden. Die Vermittelung aber, das steht eben so fest, sie kommt auch in der heidnischen Welt nur auf dem Wege der Religion, der religiösen Erfahrung und Erlebniss. Die Religionen der heidnischen Völker, die Mythologien müssen nicht minder eine „Ordnung Gottes" sein, wenn ihre sittlichen Lebensordnungen als eine solche sollen erkannt werden können; eine Ordnung Gottes nicht

zum Verderben, sondern zum Heile der Völker, welche zu ersten Begründern jener Ordnungen ersehen waren, die in einem nachfolgenden Menschenalter den Völkern, welchen seitdem die Sonne einer höhern Offenbarung leuchtet, zu einem die volle geschichtliche Wirksamkeit dieser Offenbarung bedingenden und tragenden Lebenselemente werden sollten. Dies ist, aus theologischem Gesichtspunct betrachtet, der grosse Sinn des Begriffs jener organischen Einheit, in welchem die moderne Geschichts- und Alterthumswissenschaft die Religionen und Mythologien der alten Völker mit ihrem Staat und ihrer bürgerlichen Gesellschaft, mit ihrer Wissenschaft und ihrer Kunst zusammenzufassen gelehrt hat. Die philosophische Glaubenslehre geht in diesen Gesichtspunct ein, sie macht mit dem Begriffe dieser Einheit Ernst und dringt auf eine noch vollständigere Ausführung desselben innerhalb des Gebietes namentlich der mythologischen Forschung, indem sie den Satz feststellt, dass der letzte Kern des Inhalts, des Sinnes und der Bedeutung der Mythologien überall kein anderer sein kann, als die Erfahrung, die Erlebniss des Waltens und Wirkens der geistigen Mächte, aus welchem die sittliche Lebensordnung der mythenerzeugenden Völker, ihr Staat und ihre bürgerliche Gesellschaft, ihre Wissenschaft und ihre Kunst sich herausgebiert; die Erfahrung, die Erlebniss jener schöpferischen Thaten des göttlichen Liebewillens, durch welche dieser Wille in den Geist jener Völker sich einsenkt und ihn befruchtet zur Erzeugung jener Gestaltungen seiner sittlichen Lebenswirklichkeit.

Die verschiedenen Hauptrichtungen der Lebensentfaltung, die religiösen und die gemeinhin als ausserreligiöse geltenden, in der geschichtlichen Gesammterscheinung des heidnischen Völkerlebens ganz eben so, wie des Lebens der christlichen und überhaupt der monotheistischen Völker, diese Richtungen nicht als nur äusserlich neben einander hergehend, sondern als in einen grossen lebendigen Gesammtorganismus zusammengeschlossene, wechselseitig sich einander bedingende und vermittelnde aus dem Begriffe ihrer Lebenseinheit zu erkennen und zu betrachten: dies, wie so eben erinnert, hat sich in jüngster Zeit die ausserthcologische Wissenschaft als ihre eigentliche Aufgabe im Gebiete der Geschichts- und Alterthumsforschung zum Bewusstsein gebracht. Auch der Theologie, auch der philosophischen Glaubenslehre darf diese Aufgabe nicht fremd bleiben, und sie gewinnt durch die Grundanschauungen dieser Wissenschaft ausdrücklich auch noch die Bedeutung, dass in ihr, in der Theologie als solcher, für jene Richtungen sämmtlich der Quell aufzusuchen ist, aus welchem der ihnen allen gemeinsame Lebensstrom zuletzt herfliesst. Oder vielmehr, da über das Vorhandensein und den Sitz dieses Quells von vorn herein kein Zweifel sein kann, sie gewinnt die Bedeutung, dass in der vielfältigen Verschlingung jener Lebens- und Bildungsrichtungen der eben so mannichfaltig in sich verschlungene Lauf der Wasser dieses Quells aufzusuchen ist, die tausendfältigen Windungen, mit welchen er aus dem einen in das andere jener Lebens- und Bildungsgebiete hinüberströmt. Ist doch selbst jene

in ihrer bisherigen Gestaltung nur als weltliche sich begreifende Forschung schon von ihren Principien aus zu der Ansicht gelangt, dass in der Religion als solcher so zu sagen die Initiative ergriffen ist für alle übrigen Lebens- und Bildungsrichtungen; dass Sitte und gesellschaftlicher Verkehr, Familie und Staat, Kunst und Wissenschaft eines Volkes nie einen höhern noch einen anders gearteten sittlichen Gehalt in sich zu hegen und zu Tage zu fördern vermögen, als den im religiösen Bewusstsein des Volkes zuvor durch einen idealen Zeugungsprocess empfangenen, in seinem Cultus zu lebendiger Erscheinung herausgearbeiteten und vergegenständlichten. Wie ausdrücklich und wie freudig wird, in Folge der Erkenntniss, welche sie als ihre eigene Lebensbedingung aus den Betrachtungen, die ihrer systematischen Entwickelung vorangehen, über das Wesen der Religion, der religiösen Erfahrung mitbringt, die philosophische Glaubenslehre dieser Ansicht zustimmen dürfen! Sie hat nicht nur die Gewissheit, d a s s es so ist, sondern auch die Einsicht, w a r u m es so ist. Für sie kleidet sich, den Ergebnissen ihrer Schöpfungstheorie entsprechend, jene Anschauung über das Verhältniss der Religion zu allen andern geschichtlichen Lebensgebieten in den Satz: dass für die Schöpferthätigkeit des göttlichen Liebewillens selbst, sofern derselbe sich in einer organischen Gestaltung des geschichtlichen Menschheitslebens die Basis auswirken will zu weiterem schöpferischen Thun, zu fortgesetzten Gnadenwirkungen für seine Geschöpfe, nach innerer Nothwendigkeit der Weg durch das religiöse Lebensgebiet hindurchgeht; dass zuerst den Gestaltungen dieses Lebens jener Liebewille das ideale Charaktergepräge aufdrückt, welches dann erst auch auf reale Weise in den Lebensgestaltungen der andern Bildungsgebiete sich bethätigen kann. — Die bisherige Theologie, wie schon bemerkt, giebt es wohl zu, dass auch unter den Völkern des Heidenthums die göttliche Vorsehung in mehrfacher Weise, dass sie namentlich durch Begründung einer Rechts- und Staatsordnung, so wie, damit im Zusammenhange, einer künstlerischen, einer wissenschaftlichen Bildung, die in nachfolgenden Jahrhunderten dem Christenthum zu Gute kommen und ihm die Vollziehung seiner sittlichen Aufgaben für Zeit und Ewigkeit ermöglichen sollte, ihren auf das Wohl, auf das ewige Heil der Menschheit gerichteten Machtwillen bethätigt hat. Nur aus der Religionsentwickelung dieser Völker, so will es der Eigensinn der bisherigen Theologie, soll der göttliche Liebe- und Gnadenwille sich zurückgezogen, er soll damit sie selbst, diese Völker, und alle ihnen zugehörigen Persönlichkeiten dem Untergange, der aus dem Sündenverderb folgt, rettungslos überliefert haben! Solche Behauptung, zu welcher wir leider alle bisherige Theologie, auch diejenige zur Zeit nicht ausgenommen, welche sich neuerdings ihres Eingehens in die höhern wissenschaftlichen Einsichten und Forderungen der Gegenwart zu rühmen pflegt, durch die Consequenz noch nicht aufgegebener dogmatistischer Prämissen hingetrieben finden: sie erscheint, vom Standpunct ächt philosophischer Glaubenslehre eben so, wie vom Standpunct

ächter Geschichtsphilosophie betrachtet, als der grellste Widersinn, als die ärgste Unnatur. Denn wenn es auch eine von dem christlichen Glauben nie aufzugebende, durch unsere Auffassung des Schöpfungsprocesses wissenschaftlich bekräftigte Wahrheit ist, dass in der aus diesem Processe erzeugten, im Durchschlagen des göttlichen Liebewillens durch das Ringen der Kräfte in der Schöpfungsarbeit allmählig festgestellten Ordnung und Lebensgestaltung der irdischen Welt auch das physische, auch das sittliche Uebel, welches aus der mit einem Zusatze von Sünde behafteten Wurzel ihres Daseins immer neu emporschiesst, dem Guten, das heisst dem Heile der aus den Elementen dieser Welt gebornen, aber aus dem immer neu in diese Elemente einströmenden und sie zu höherm Leben weckenden Gottesgeiste wiedergeborenen Vernunftcreatur dienen muss: so bleibt es doch nach den Grundprincipien eben dieser Anschauung (Matth. 12, 33) undenkbar, nicht nur, dass aus dem sittlichen Verderben ganzer Geschlechter dieser Vernunftcreatur das Heil selbst, sondern auch, dass ein wesentliches, in den grossen Gesammthaushalt der Heilsordnung unentbehrliches Mittel des Heiles daraus habe hervorgehen können.

Wenn unsere Wissenschaft in der hier bezeichneten Weise sich über das Verhältniss der mythologischen Religionen zur gesammten Lebensentwickelung der mythenbildenden Völker verständigt hat: dann erst wird sich für sie eine deutliche Einsicht ergeben in die allgemeine Beschaffenheit dessen, was sie als Inhalt, als Sinn und Bedeutung der mythologischen Bilderwelt allerorten vorauszusetzen hat. Dann auch wird sie für das Geschäft wissenschaftlicher Mythenerklärung, philosophischer Mythendeutung, welches, wenn es sich am Besondern und Einzelnen des geschichtlichen Stoffes der Mythologien vollziehen soll, nicht mehr das ihrige ist, aus der Fülle der so gewonnenen Einsicht die belehrenden Winke geben können, welche die geschichtliche Mythenforschung von ihr empfangen muss, wenn sie nicht für immer, wie bisher fast durchgehends, im Finstern tappen und fast überall irre gehen soll. Form und Inhalt, Bild und Bedeutung, Aeusseres und Inneres, — so liebt man es ja neuerdings auszudrücken, — sind in der Mythologie Eines und Dasselbe. Das ist ohne Zweifel ein grosses Wort, und wir am wenigsten werden uns geneigt finden, diesem Worte zu widersprechen. Nur muss man auch wissen, was man sagt, wenn man es sagt; muss nicht daraus die widersinnige Folgerung ziehen, als lasse sich das in der Sache Geeinigte auch im Begriffe nicht unterscheiden, als lasse sich über Inhalt, über Sinn und Bedeutung der Mythen und der Mythologien gar nicht anders sprechen, als in den eigenen Ausdrücken der Mythologien. Jeder andere Ausdruck wird und kann, es ist wahr, nie ein dem Bewusstsein, aus welchem der mythologische Ausdruck hervorging, vollständig entsprechender sein. Denn hätte das Bewusstsein für seinen Gedankeninhalt einen andern Ausdruck gefunden, wäre es eines andern mächtig gewesen: so würde es sich dieses Ausdrucks bedient haben, und nicht des sinnbildlichen, der den Mythus

eben zum Mythus macht. Man kann, ja man muss in diesem Sinne für ächte Mythendeutung ein Axiom aufstellen, das gerade umgekehrte von dem, welches gemeinhin aufgestellt zu werden pflegt. Nicht diejenige Deutung ist die richtige, welche einen Inhalt angiebt, von welchem sich annehmen lässt, dass er dem Bewusstsein der Mythenerfinder in klarer Bestimmtheit gegenwärtig und gegenständlich gewesen sei; sondern nur eine solche kann die richtige sein, welche auf einen für dieses Bewusstsein überschwänglichen, von ihm noch unbezwungenen Inhalt hinweist. Ein solcher Inhalt nun ist in allen Mythologien derjenige, welchen wir hier als den ethischen bezeichnet haben; ein Ausdruck, den man jedoch missverstehen würde, wollte man ihn in einem Sinne nehmen, welcher die Gestalten der Mythologie als abstracte Personification etwa von Tugenden und Lastern, oder von andern Allgemeinbegriffen der Moralphilosophie bezeichnen würde. Das sind sie eben so wenig oder noch weniger, als sie die allegorische Personification physikalischer Thatsachen oder Allgemeinbegriffe sind; und ganz unzulässig würde es vollends sein, wenn man, wie dennoch auch dies öfters geschehen ist, durch diesen Gegensatz den Gegensatz der untern und der obern Stufen mythologischer Gestaltenbildung bezeichnen wollte. Vielmehr, bereits auf den unteren Stufen, wie freilich in noch viel vollkommnerer Weise auf den oberen, durchdringen sich in dem, was wir hier das Ethische des mythologisch-religiösen Gehaltes nennen, Physisches und Ethisches, mit nur relativem Ueberwiegen des physischen Momentes auf den unteren, des ethischen auf den oberen Stufen. Das Physische der untern Stufen ist, wie schon früher bemerkt, nicht die sinnliche, die sichtbare Natur als solche, nicht die Erscheinungen dieser Natur in ihrer sinnlichen Besonderheit, und auch nicht die Materie und die wirkenden Kräfte, in welchen unsere heutige Wissenschaft die Ursache dieser Erscheinungen erkennt. Das Physische tritt auch dort schon in die Mythologie als Inhaltsbestimmung ein, nur wiefern es zugleich ein Ethisches ist; nur als der in der Natur immanente Werdeprocess eines Höheren über der Natur. Die mythenbildenden Völker erschauen auch dort schon in ihren Göttern die Mächte, von welchen sie selbst in ihrem Inneren bewegt werden; nur dadurch werden auch für sie bereits (§. 827) diese Götter zu Persönlichkeiten. Aber die Form der Persönlichkeit ist an ihnen, an diesen Göttern, noch eine unvollkommene, sie entbehrt der lebendigen Individualität wirklicher Charakterbilder, eben darum, weil, und in demselben Verhältnisse, in welchem der ethische, nur von der Religion aus Gestalt gewinnende Lebensinhalt dieser Völker ein beziehungsweise noch roher, noch unausgearbeiteter ist. Jeder Schritt in der Ausarbeitung, in der Ausgestaltung dieses Lebensinhaltes bezeichnet sich durch einen Fortschritt in der Individualisirung, in der lebendigen, individuell charakterisirenden Ausprägung der mythologischen Persönlichkeiten. Und daraus eben erwächst für uns die Berechtigung, in den auf diese Weise höher und lebendiger ausgebildeten mythologischen Gestalten und Gestaltengruppen

auch einen vertieften und bereicherten Gehalt, eine noch ausdrücklicher und specifischer, in dem eben bezeichneten concret-geschichtlichen Sinne, ethische Bedeutung vorauszusetzen. — Allerdings, gerade bei den vollständiger durchgeisteten, ästhetisch verklärten Gebilden der höher stehenden Mythologien erhebt sich mit verstärkter Dringlichkeit der vorhin erwähnte Einwand, welcher in der Vereinigung des ästhetischen Momentes der Gestaltenbildung mit der Voraussetzung eines sinnbildlich ausgedrückten Gehaltes eine Schwierigkeit entdecken will. Denn ausdrücklich das Moment lebendig individualisirender Charakterbildung pflegt man überall im Gebiete darstellender Kunst am Ausdrücklichsten dem verstandesmässigen „Allegorisiren" als damit unverträglich entgegenzuhalten. Ich stelle die Richtigkeit dieses Gegensatzes keineswegs in Abrede. Auch mir beruht die ächt künstlerische Charakterdarstellung, Charakterschöpfung überall auf freier Erfindung von Charakterbildern, die ihre Bedeutung, die ästhetische eben so, wie jede wirkliche, lebendige Persönlichkeit die sittliche, als Selbstzweck in sich, nicht in der Beziehung auf irgend welchen von ihrem Selbst unterschiedenen, ihnen äusserlichen Inhalt haben, auf einen Inhalt, dem sie so zu sagen nur als eine die Gestalt der Persönlichkeit erlügende Maske vorgehängt würden. Und das Entsprechende wird in alle Wege auch von den mythologischen Charakterbildern gelten müssen. Auch sie würden die individuelle Wahrheit, die wir an den Götter- und Heroengestalten der griechischen Mythologie bewundernd anerkennen, nimmer haben gewinnen können, wären sie von vorn herein nichts Anderes, als zu einem gegenständlich vorgefundenen, begriffsmässig im verständigen Bewusstsein gedachten Inhalte hinzuerfundene Charaktermasken. Aber ganz etwas Anderes, als ein derartiges Allegorienspiel, ist die unwillkührliche, ungesuchte Symbolik einer imaginativen Schöpferthätigkeit, der aus einem selbsterlebten sittlichen Inhalte heraus ein persönliches, individuell lebendiges Charakterbild entgegenspringt. Mit reflectirendem Bewusstsein solchen Inhalt sich anzueignen, ihn in deutliche, dem reflectirenden Verstande Stand haltende Begriffe einzufangen: dazu hat solche Schöpferthätigkeit kein Organ; durch seine Ueberschwänglichkeit, durch die Unmittelbarkeit, mit welcher in ihm sich an jeder einzelnen Stelle Natürliches und Geistiges, Sinnliches und Uebersinnliches begegnen und wechselseitig durchdringen, spottet solcher Inhalt jedweder begrifflichen Auffassung. Dagegen spiegelt sich derselbe mit der ganzen Unendlichkeit seiner Momente, spiegelt die Erfahrung, die Erlebniss solches Inhalts mit der ganzen Tiefe und Breite der in sie eingegangenen Lebensereignisse und Lebensentfaltungen sich in dem aus der mythologischen Imagination erzeugten Charakterbilde. Sie spiegelt sich darin, vermöge derselben gottgeordneten Nothwendigkeit, kraft deren in die sichtbare Gestalt der menschlichen Persönlichkeit, in die Gesammtheit ihrer leiblichen Erscheinung, das innere Wesen, die Seele dieser Persönlichkeit sammt allen in ihr zu dauernden Gestalten, zu bleibenden Charakterzügen befestigten Ergeb-

nissen ihrer Lebensentfaltung eingeht. Eine derartige Symbolik findet, wie die philosophische Betrachtung der Kunst dies jetzt so gründlich erkannt hat, auch in jeder ächt künstlerischen Schöpfung ihre Stelle; ja die Schöpferthätigkeit der Kunst beruht, genauer angesehen, auch ihrerseits auf einer solchen unbewussten, naturwüchsigen Symbolik. Kein Dichter, kein bildender Künstler, kein Mime ächter Art bringt innerhalb seines Darstellungsgebietes ein lebendiges Charakterbild zu Stande, anders als auf Grund innerer Erfahrungen und Erlebnisse. Ich meine nicht solcher, durch die ihm dieses Bild zur Anschauung gekommen wäre als ein vorhandenes in äusserer Wirklichkeit, an einer wirklichen, menschlichen Persönlichkeit; obwohl ich nicht in Abrede stelle, dass auch das so äusserlich Erschaute zum Gegenstand einer innern Erfahrung, einer innern Erlebniss werden kann. Vielmehr, aus der Gesammtanschauung der umgebenden Menschenwelt, insbesondere aber aus der inneren Anschauung des eigenen Selbst in der Fülle seiner Lebensbeziehungen muss dem Künstler eine derartige Erfahrung erwachsen sein, in welcher das bereits in unmittelbarer Anschauung Empfangene, durch sie Gestaltete wieder zum Stoff, zum Elemente einer lebendigen Neuschöpfung wird. Dies ja ist es, was einer genetischen Betrachtung ächter Kunst- und Dichterwerke in Fällen, wo das Leben ihres Meisters so deutlich, so vollständig vor uns ausgebreitet liegt, wie bei den Heroen unserer modernen Dichtkunst, ein so hohes Interesse giebt; was selbst in Fällen, wo durch die Ferne der Zeit oder durch die Ungunst der Umstände der unmittelbare Zugang zu den Quellen einer derartigen Betrachtung uns versperrt bleibt, noch zu divinatorischen Versuchen eines Ersatzes dafür, einer hypothetischen Ergänzung des Fehlenden so vielfältig aufzufordern pflegt. Ganz das Entsprechende aber haben wir bei der geschichtlichen Entstehung, bei der Schöpfung und Erzeugung mythologischer Charakterbilder vorauszusetzen. Und da will es begreiflicher Weise noch ganz etwas Anderes sagen, wenn aus den Erlebnissen eines grossen Volkes, aus den Erlebnissen des Jugendalters der ganzen Menschheit eine Gruppe von Charakterbildern hervorgeht, und wenn, nicht in dem objectiven Darstellungselemente einer besondern Kunst, sondern, vor aller Kunstdarstellung, unmittelbar im Gemüth, im volksthümlichen Bewusstsein solche Gruppe ein fortwährend sich lebendig erneuerndes, Jahrhunderte hindurch andauerndes Dasein gewinnt. — Die Ausmittelung dieser Erlebnisse nun: das, das ist, wie aus dem Allen sich ergiebt, das Geschäft wissenschaftlicher Mythendeutung. Dasselbe wird, je eine höhere Stellung in dem Ganzen des mythologischen Processes die Gestaltungen einnehmen, auf welche das Geschäft gerichtet ist, zu einem um so vielfältiger verschränkten und schwierigeren. Es wird aber in gleichem Verhältnisse zu einem um so dankbareren, und seine Ergebnisse, wenn sie ächter Art sind, kommen eben so dem wahrhaft religiösen Glauben, wie dem ästhetischen Verständnisse der mythologischen Dichtergebilde und der auf solches Verständniss sich begründenden wissenschaftlichen Geschichtsbetrachtung zu Gute.

Die geschichtliche Lebensgestaltung, die sociale und politische Cultur des hellenischen Volkes pflegt, besonders auf Hegel's Vorgang, neuerdings gern mit dem Prädicate schöner Sittlichkeit bezeichnet zu werden. Es soll dieser Ausdruck zwar nach einer Seite als Bezeichnung eines Mangels dienen, welcher dem socialen Humanismus des hellenischen Volkes noch anhaftet, in Folge des vorwiegend ästhetischen Charakters seiner Religion, im Gegensatze der zugleich ethisch tiefer begründeten und auf eine weltgeschichtliche Universalität, die der hellenischen Cultur versagt blieb, angelegten Sitten, Rechtszustände und Staatenbildungen, die aus dem Christenthum hervorgingen. Ebenso entschieden jedoch hat derselbe Ausdruck nach der andern Seite die Bestimmung, den durch eben dieses Durchschlagen des ästhetischen Princips in dem Charakter der griechischen Religion und Mythologie bedingten Vorzug der hellenischen Sittenzustände vor allen vorangehenden weltgeschichtlichen Culturschichten, den stufenweise auf einanderfolgenden Niederschlägen aus dem „mythologischen Processe“ zu bezeichnen, wie, in Kraft jenes Charakters der mythologischen Religion, solcher Vorzug bedingt ist durch das Walten des Princips der freien, unendlich lebendigen und zur Bestimmtheit des individuellen Charakters sich herausarbeitenden Persönlichkeit. Die philosophische Glaubenslehre, wenn sie nach der einen Seite guten Grund findet, darauf zu beharren, dass von der weiter vorgeschrittenen Sittlichkeit der neuern Völker, von ihren zu einer höhern Humanität hindurchgebildeten socialen Zuständen und Staatsverfassungen, auch von ihrer Wissenschaft und Kunst, dem Christenthum die Ehre gegeben werde, sie kann nach der andern sich aus gleichem Grunde der Anerkennung des Wahren nicht entziehen, welches in der erwähnten Auffassung der hellenischen Sittlichkeit liegt, und der Forderung, in eben diesem Sinne philosophisch-geschichtlicher Betrachtung der Religionen und ihrer sittlichen Gesammtwirkung, wie vorwärts, so auch rückwärts zu schauen. Sie wird in allen Perioden der Weltgeschichte den Parallelismus anerkennen, welcher stattfindet zwischen dem Entwickelungsgange der Religionen und dem Entwickelungsgange der sittlichen Lebensgestaltung, der socialen und politischen, der wissenschaftlichen und künstlerischen Bildung. Sie wird den allerdings sehr bedeutsamen Unterschied zwischen den mythologischen Religionen und der Offenbarungsreligion nicht unbemerkt lassen, dass in den ersteren die sündigen Elemente der Menschennatur noch nicht vollständig aus dem religiösen Bewusstsein als solchem hinweggearbeitet sind; dass das religiöse Bewusstsein des Polytheismus noch als solches mit der Sünde behaftet ist und an den sündigen Elementen in der realen Lebensgestaltung der Völker die Schuld trägt, welche auch durch die Offenbarungsreligion des Alten Testamentes nur erst so zu sagen im allgemeinen Princip, vollständig und in Wirklichkeit aber erst durch die Offenbarungsreligion des Neuen Testamentes überwunden ist. Aber dies kann sie nicht abhalten, auch in den mythologischen, in den polytheistischen Religionen die weltüber-

windende ethische Macht anzuerkennen, welche Stufe für Stufe bereits dort die sittlichen Ordnungen auswirkt, welche dann dem Christenthum als reale geschichtliche Basis im Völkerleben dienen sollen. Ueberall hat, was auf diesem Wege die Vorsehung durch die Processe mythologischer Religionsentwickelung auswirkt, einen Werth, einen lebendigen sittlichen Werth und Segen nicht blos für die nachfolgenden, durch das Christenthum und dessen welthistorische Wirksamkeit noch höher gesegneten Geschlechter, sondern auch für die Völker selbst, in deren Mitte jene civilisatorische Arbeit der Weltgeschichte und der göttlichen Vorsehung in der Weltgeschichte sich vollzogen hat. Es würde aber für sie solchen Werth, solchen Segen nicht haben können, wenn es wahr wäre, dass den Völkern des Heidenthums durch ihre Religionen der Weg des Heiles, welcher überall durch den Glauben geht, nicht geöffnet, sondern verschlossen wird. Von dem hellenischen Volke namentlich, um nochmals auf dieses insbesondere hinzublicken, behaupten wollen, dass es die Stufe ächt menschlichen, sittlichen Werthes, auf der wir es stehen finden, nicht durch seine Religion, sondern trotz seiner Religion erreicht habe: das würde für die Schätzung der Religion als solcher das Bedenklichste sein, wozu sich der dogmatische Verstand nur immer verirren kann. Ihn selbst aber, diesen Werth, und mit ihm das mit jedem ächten sittlichen Werthe unabtrennlich verbundene Heil in Abrede stellen: das kann nur die fromme Barbarei sich einfallen lassen, welche leider auch aus unserm heutigen Christenthum, wenigstens aus dem der Theologen, noch nicht verschwunden ist. Es ist wahr und unleugbar, dass jene schöne Jugendblüthe der Menschheit nicht dauern konnte, und dass, nachdem sie unwiederbringlich verschwunden ist, Heil für die Menschheit im Grossen nur in dem gereiften Gottesbewustsein des Christenthums zu finden ist. Aber es ist eben so wahr, dass in der Zeit seiner schnell vorübergehenden Kraftfülle der mythologische Polytheismus der Griechen, und, in niederen Graden, auch anderer heidnischer Völker, eine Macht der Ueberwindung des Bösen und der Sünde, eine Kraft der Hegung und Förderung aller edlen Keime der Menschennatur, aller Keimbildungen des Göttlichen in der Menschennatur bethätigt hat, welche der mit unbefangenem Blick in die Tiefe dringenden philosophischen Forschung keinen Zweifel darüber lässt, dass bereits in ihm dieselbe Gotteskraft der Erlösung und der Heiligung wirksam war, welche der bisherige Dogmatismus der Kirchenlehre nur den im engern Sinne sogenannten Offenbarungsreligionen als ausschliessliches Eigenthum beigelegt wissen will.

C) Die Anfänge monotheistischer Gottesoffenbarung.

835. Ein Gottesbewusstsein der Art, wie nach unserer obigen Darlegung das mythologische, ein solches Gottesbewusstsein musste, schon innerhalb der Schranke, welche ihm durch die in ihm vorwaltende gestaltenbildende Thätigkeit gezogen war, über die Schranke hinausdrängen. Insonderheit auf dem Höhepuncte, welchen solches Bewusstsein durch die Vollendung des mythologischen Processes in einer durch ihre Schönheit, durch den Glanz göttlicher Herrlichkeit, von welchem sie durchstrahlt war, in allen ihren Theilen und Gliedern so durchsichtigen Gestaltengruppe, wie die des hellenischen Olymp, erreicht hatte, musste das Gottesbewusstsein seine Erhabenheit über die Schranke, die es durch jene seine schöpferische Thätigkeit zeitwierig sich selbst gezogen hatte, durch eine zweite, die Schranke, indem es sie bestehen liess, zugleich aufhebende Richtung seines Schaffens bethätigen. Wie in den magnetischen, in den elektrischen Thätigkeiten der äusseren, körperlichen Natur (§. 593 f.), so muss auf diesem Höhepuncte dem Strome des Schaffens, in welchem die mythologischen Gestalten immer neu entstehen, ein zweiter Strom begegnen, welcher die in unablässiger Selbstbildung begriffenen unablässig wieder auflöst, und eine höhere, nicht selbst mehr mythologische Gestaltung des Gottesbewusstseins vorbereitet.

836. Nicht eine dem mythologischen Process als solchem fremde, nicht eine aus fremder Quelle entstammende, dem mythologischen Götterglauben und Göttercultus nur äusserlich an die Seite tretende oder feindlich sich ihm gegenüberstellende Erscheinung des geschichtlichen Religionslebens sind bereits in einigen vorgriechischen Religionen, sind dann namentlich in Griechenland, woselbst sie erst zu ihrer vollen, zu ihrer eigentlichen Bedeutung gelangten, die Geheimdienste, die Mysterien. Sie wurzeln in dem eigenen Boden des mythologischen Volksglaubens, denn sie waren zur Verherrlichung derselben Götter bestimmt, deren Lebenselement dieser Glaube war, und sie wirkten auch wesentlich mittelst derselben Organe, wie solcher Glaube. Der ihnen eigenthümliche Ideengehalt kleidet sich, wie der Ideengehalt des mythologischen Glaubens, in die Form sinnbildlicher Dichtungen und eben so sinnbildlicher, dem Sinne und dem ästhetischen Charakter der Dichtungen entsprechender Cultushandlungen. Dennoch besteht zwischen dem Sinne der öffentlichen Göt-

terdienste und dem wenn auch überall gleichfalls nur mythologisch ausgedrückten Sinne dieser Geheimdienste ein Gegensatz, energisch genug ausgeprägt im religiösen Bewusstsein, um dem Bewusstsein selbst, in welchem sich diese entgegengesetzten Richtungen mythologischer Gedankenbildung vereinigt fanden, ein ausdrückliches Auseinanderhalten derselben, und die Bedeckung der einen mit einem geheimnissvollen, wenn auch Jedem, der den Trieb, ihn zu lüften, in sich empfand, unschwer zu lüftenden Schleier als eine durch die Natur der Sache gebotene Nothwendigkeit erscheinen zu lassen.

837. Kann, schon zufolge der hier angedeuteten Beschaffenheit der Mysteriendienste, nicht angenommen werden, dass je in ihnen, sei es direct in zusammenhängender Lehrform, sei es indirect in Deutungen mythologischer Sinnbilder, ein religiöser, und noch weniger, dass ein philosophischer Monotheismus ausdrücklich verkündet worden sei: so leidet es dennoch kaum einen Zweifel, dass durch sie die Gemüther der annoch mythologisch Gläubigen, für die Gegenwart durch den Zauber polytheistischer Göttervorstellung Gebundenen, auf eine Zukunft, wo dieser Zauber gelöst werden sollte, vorbereitet worden sind. Es geschah dies, wenn man will, durch einen neuen Zauber, durch den Zauber einer Imagination, welche die inneren Regungen des Seelenlebens, worin sich, nur dem in die verborgenen Tiefen dieses Lebens eindringenden Blicke vernehmbar, das Kommen solcher Zukunft ankündigt, auf ganz entprechende Weise in mythologische Gestaltenbildungen niederschlug, wie die exoterische Mythologie der Volksreligion das Entsprechende gethan hatte in Bezug auf die noch nicht in gleicher Weise zukunftschwangeren religiösen Erlebnisse der geschichtlichen Gegenwart und Vergangenheit. Durch das Schauen dieser Gestalten, durch die Gewohnheit begeisterter Theilnahme an der auf sie bezüglichen geheimnissvoll symbolischen Festfeier hat allmählig die Einbildungskraft der sinnvoll empfänglichen Glieder des hellenischen Volkes und anderer in seine Bildungskreise eingetretener Völker eine Richtung angenommen, kraft welcher das in die Weltgeschichte eintretende Christenthum den dieser Weihen Theilhaftigen nun nicht mehr als ein Fremdes erschien, sondern als ein den Erlebnissen ihres Inneren Verwandtes und Entsprechendes von ihnen begrüsst und mit freudiger Hingebung aufgenommen, ihrem Gemüthe wie ihrem Geiste angeeignet werden konnte.

Die hier ausgesprochene Ansicht über die weltgeschichtliche Stellung und Bedeutung der Mysterien, über ihre selbst noch ganz mythologische, keineswegs der Mythologie nur entgegenstrebende Natur auf der einen, aber zugleich ihre so zu sagen prophetische Bedeutung für die Zukunft einer nicht mehr mythologischen Weltreligion nach der andern Seite, macht in Bezug auf das Allgemeine ihres Inhalts keinen Anspruch auf Neuheit. Sie hat sich inmitten der durch den philosophischen Idealismus der Neuzeit eröffneten Welt- und Geschichtsanschauung frühzeitig eingefunden. Vielfältig missverstanden sodann und hinübergedeutet durch die Mythologen der naturphilosophischen und romantischen Schule zu dem seicht nebulösen Mysticismus der Schulen des späteren Alterthums, hat sie demnächst eine leidenschaftliche Gegenwirkung von Seiten der philologischen Kritik hervorgerufen, der wir ihre Ideenlosigkeit und Ideenfeindschaft verzeihen können um der so lehrreichen und erschöpfenden Forschungen willen, durch welche ein I. H. Voss, ein Lobeck, das zum nicht geringen Theil in den unzugänglichsten Winkeln der Literatur zerstreute historische Material für die Erkenntniss dieses Gegenstandes mit emsigem Bienenfleisse zusammengesucht und an den Tag gefördert haben. Von den Irrungen beider Seiten aber hat sich die Forschung der speculativen Denker, die fortwährend diesem Gegenstande mit vorzüglichem Interesse zugewandt blieb, im Wesentlichen, so oft dieselben auch der Mitschuld an jenem Obscurantismus bezüchtigt worden sind, frei gehalten. Bei Hegel in gelegentlichen Andeutungen seiner Phänomenologie des Geistes und seiner religionsphilosophischen Vorlesungen, eingehender und ausführlicher bei Schelling in den Vorlesungen des Nachlasses, finden wir über das Allgemeine, um das allein es sich auch uns hier handelt, das unstreitig Richtige ausgesprochen. Bei Schelling sind die Ansichten, die er über den Inhalt der Mysterien gefasst hatte, der Ausgangspunct geworden für das ganze weitläufige Gebäude seiner Philosophie der Mythologie und der Offenbarung, und seine Darstellung dieses Inhalts gehört zu den vorzüglichsten Partien jener Vorlesungen. Man wird es mir nicht verargen, wenn ich den Umstand, dass in der Hauptsache dieselben Gesichtspuncte, welche für Schelling ein Grundaxiom ausmachen, von dem aus sich ihm ebenso rückwärts seine Gesammtauffassung des mythologischen Processes, wie in entgegengesetzter Richtung seine Auffassung des Offenbarungsprocesses ergeben hat, für mich aus einer davon unterschiedenen Anschauung sowohl des mythologischen Processes, als auch des Offenbarungsprocesses sich ergeben haben, — wenn, sage ich, ich diesen Umstand als ein Zeugniss ansehe für die Richtigkeit jener Gesichtspuncte. Die Mysterienlehre, — denn auch Schelling verschmäht diesen Namen nicht, so wenig er dabei an einen bildlos im rein theoretischen Bewusstsein erzeugten und vorgetragenen Lehrzusammenhang gedacht wissen will, — die Mysterienlehre kann freilich für mich nicht sein, wie sie für ihn es ist, eine ins Kurze zusammengefasste Darstellung des „Processes der Potenzen", wie solchen der Geist des hellenischen

Volkes, die früheren Stadien mythologischer Entwickelung in *seiner* Entwicklung wiederholend, die nachfolgende Evolution desselben Processes im höhern Elemente eigentlicher Gottesoffenbarung mythologisch vorwegnehmend, in sich durchlebt haben soll. Aber das Hauptmoment, worauf es, so viel ich sehe, zum Behuf eines Verständnisses der Mysterien nach ihrer allgemeinen geschichtlichen Bedeutung wesentlich ankommt, dieses Hauptmoment der Schelling'schen Darstellung erkenne ich für richtig: *das in den Mysterien erfolgte Vorausschauen einer weltgeschichtlichen Zukunft der Religionsentwickelung noch vom Standpuncte des mythologischen Bewusstseins.* Es ist ein glücklicher Griff, welchen Schelling gethan hat, wenn er bemerklich macht, wie der eigentliche Grund der Geheimhaltung des in den Mysterien Erschauten, seiner Verborgenheit nicht vor den Augen der Ungeweihten nur, sondern so zu sagen vor dem eigenen Bewusstsein auch der Eingeweihten, sofern dasselbe seinen Standort in der Gegenwart des heidnisch religiösen Lebens und Schauens doch nicht aufgeben konnte, — wie, sage ich, solcher Grund nur gelegen haben kann in der eben durch die sittlichen Interessen dieser Gegenwart auferlegten Nothwendigkeit des Auseinanderhaltens solcher doppelseitigen Schauungen. Die Todesstrafe, auf das Verbrechen einer Profanation der Mysterien gesetzt, hat im öffentlichen Leben des hellenischen Volkes genau dieselbe Bedeutung, wie der Tod des Sokrates, den ja der edle Weise selbst als eine sittliche Nothwendigkeit erkannte, als er der innern dämonischen Stimme Folge leistete, welche ihm den Gebrauch der Vertheidigungsmittel, die ihn hätten retten können, untersagte, und als er das Anerbieten seiner Freunde, ihm zur Flucht aus dem Gefängnisse behilflich zu sein, zurückwies. — Ohne Zweifel auch lässt sich dieser Gesichtspunct in grösserer geschichtlicher Weite fassen, als wir ihn bei Schelling gefasst finden. Wir brauchen den Mysterien der Westasiaten, der Aegypter und Etrurier, wir brauchen den Mysterien des Zeus, der Göttermutter, der Kabiren und anderer Gottheiten in der pelasgischen Urzeit des griechischen Volkes nicht genau den nämlichen Inhalt unterzulegen, wie den Mysterien des Blüthenalters hellenischer Religion, um bei ihnen allen die Nothwendigkeit ihrer Geheimhaltung erklärlich zu finden. Was für diese letztere die welthistorische Zukunft der Offenbarungsreligion, das Entsprechende war für jene die Zukunft des Hellenismus; so dort aber wie hier war der Blick in die Zukunft verträglich mit dem religiösen Leben der Gegenwart nur unter der Bedingung, dass eben durch die Bewahrung des Geheimnisses beide Seiten des religiösen Bewustseins auseinandergehalten wurden.

Eine näher eingehende Darstellung und Deutung des mythologischen Inhalts der Mysterien, — jener *φθοραί* und *ἀναφανισμοί*, jener *ἀναβίωσις* und *παλιγγενεσία* göttlicher Wesenheiten (***Plut. Is. et Os.*** 35), — das sinnbildlich mythologische Vorspiel der grossen Mysterien des Christenthums, — kann so wenig in unserer Absicht

liegen, wie eine Darstellung und Deutung des Inhalts der Mythologien. Nur über die Grundsätze, welche bei dem Versuch einer solchen werden leiten müssen, möge hier in der Kürze noch Folgendes bemerkt sein. Ohne Zweifel konnten die mythologischen Sinnbilder und Dichtungen derjenigen Mysterien, welchen wir den so eben bezeichneten welthistorischen Inhalt zuzuschreiben berechtigt sind, solchen Inhalt nicht gewinnen, ohne eben damit eine übergreifende Bedeutung zu erhalten für die gesammte mythologische Weltanschauung, aus deren Mitte sie hervorgingen; ohne in irgend einer Weise die einheitlichen Grundmomente dieser Weltanschauung aus sich zurückzuspiegeln und durch diese Zurückspiegelung sie dem in dieselbe eingetauchten religiösen Bewusstsein in einem neuen und eigenthümlichen Lichte erscheinen zu lassen. Dieser Umstand kann leicht dazu verleiten, nicht blos den der „Mysterienlehre“ eigens zugehörigen, von der Mythologie der übrigen Volksreligion sie unterscheidenden Dichtungen und Sinnbildern als solchen, sondern auch, im Zusammenhange damit, denjenigen mythologischen Gestalten und Erzählungen der Volksreligion, an welche sie sich zunächst anknüpfen, eine unverhältnissmässige Wichtigkeit beizulegen für das Ganze des volksthümlichen Mythenkreises; dieselben, so zu sagen, als die idealen Träger dieses Ganzen anzusehen, als die vor andern solchen Gestalten hervorragenden Vertreter der Grundanschauungen, aus welchen dieses Ganze in der Totalität seiner Theile und Glieder emporgewachsen ist. Solcher Versuchung ist unter den bisherigen Mythendeutern die Mehrzahl derer unterlegen, die in den Mysterienlehren und Mysteriensagen etwas mehr, als nur einen zufälligen Schössling der volksthümlichen Mythologie, etwas mehr, als, nach der Annahme der bekannten Reihenführer der oben erwähnten gelehrten Opposition gegen ihre „mystische“ Ueberschätzung, einen nicht ohne pfäffische Absichtlichkeit gepflegten und bevorzugten Schössling, erkannt haben. Auch Schelling ist derselben unterlegen, und mehr vielleicht noch als andere Mythologen, welchen er sonst an philosophischer Tiefe der geschichtlichen Auffassung überlegen ist. Dem gegenüber haben wir darauf aufmerksam zu machen, wie eine solche Ansicht nothwendig zu Consequenzen führt, welche mit einer unbefangenen historischen Auffassung eben so, wie mit den oben aufgestellten Gesichtspuncten über die Bedeutung der gesammten Mythologie unverträglich sind. Die Griechen selbst, auch die in die Mysterien eingeweihten, wissen von keinerlei Bevorzugung der Demeter, der Persephone, des Dionysos, oder anderer in den Mysterien der geschichtlichen Zeit gefeierten Götter vor den übrigen Göttern des hellenischen Olymp. Den Schein einer solchen Bevorzugung herauszubringen ist nur dann möglich, wenn man, bei einem über das Ganze der Mythologie sich erstreckenden Deutungsversuche, die übrigen willkürlich gegen sie in Schatten stellt; wenn man, was trotz seiner im Allgemeinen auf besserer Voraussetzung beruhenden Grundannahmen über das Verhältniss des griechischen Göttersystems zu den vorangehenden, auch Schelling begegnet ist, die

Gebilde der griechischen Mythologie, welche nicht in vorderster Reihe als Mysteriengötter auftreten, zu Ausgeburten einer zwar schön, aber im letzten Grunde ohne tieferen Gehalt spielenden Einbildungskraft herabsetzt. — Wir unserseits finden kein Bedenken darin, zu bekennen, dass wir in dem Umstande, dass die höhere Ausbildung der Mysterienlehren sich gerade nur an Vorstellung und Cultus eines bestimmten, engeren Kreises von Gottheiten geknüpft, nur in ihn die Ahnung einer über alle Mythologie hinausschreitenden Zukunft des religiösen Bewusstseins hineingelegt hat, eine unbedingte Nothwendigkeit von vorn herein nicht entdecken können. Wir finden es in der Natur der Sache begründet, dass bei der gewiss sehr allmählig erfolgten Ausscheidung dieses engeren Kreises der Mysteriengötter aus dem weiteren Kreise der gesammten Mythologie, deren übrige Gestalten sich darum nicht minder im Bewusstsein des Volkes als Gebilde von wesentlich gleicher Dignität behauptet haben, auch der Zufall seinen Spielraum hatte. Fast bei allen Gottheiten der Volksreligion zeigen sich in irgend einer frühern Entwickelungsperiode des griechischen Religionsbewusstseins, oft mehrfach, an verschiedenen Stätten ihres Cultus, Ansätze zur Bildung eines Geheimdienstes, und mehrere dieser Dienste haben, wenn auch ohne eingreifende Bedeutung für das Ganze, durch alle Jahrhunderte des griechischen Nationallebens fortbestanden. Dass zu solcher Bedeutung eben nur bestimmte einzelne darunter gelangen konnten: davon ist der Grund zu suchen zum Theil allerdings in der eigenthümlichen Beschaffenheit des in die Gestalten dieser Götter hineingelegten Ideengehaltes, zum Theil aber gewiss auch in der Begünstigung durch äussere, zufällige Umstände. So z. B. würden bei aller auch gleich von vorn herein in die Gestalten der grossen eleusinischen Gottheiten, der Demeter und der Persephone hineingelegten Sinnschwere der Bedeutung, die Geheimdienste dieser Göttinnen schwerlich die übergreifende Wichtigkeit für das gesammte Religionsbewusstsein des griechischen Volkes erlangt haben, hätten sie nicht frühzeitig eine Stätte gefunden dicht an dem Heerde des reichsten und intensivsten volksthümlichen Geisteslebens, dessen Einwirkung auch für sie nicht verloren geblieben ist. (Es ist schwerlich nur Zufall, wenn die ältesten Kirchenlehrer, z. B. ein Polykarp, allerdings wohl mit Hinblick auf 1 Joh. 4, 2. 5, 6, für die Menschwerdung des göttlichen Sohnes den Ausdruck *ἔλευσις*, *ἔλευσις τοῦ κυρίου*, *ἔλευσις ἐν σαρκί*, zu brauchen lieben.) Hätte die Bedeutung dieser Gottheiten, oder hätte die Bedeutung anderer, in andern Geheimdiensten gefeierter Gottheiten gleich von vorn herein in dem mythologischen Process die über die Bedeutung des gesammten Göttersystems übergreifende Stellung eingenommen, welche sie, wie wir anzunehmen auch aus rein historischen Gründen berechtigt sind, eben erst im Geheimdienste selbst gewonnen hat: nimmermehr würde dann das Ganze der olympischen Göttergruppe sich im religiösen Volksbewusstsein neben den durch die Mysterien geweckten Anschauungen haben behaupten können. Der öffentliche Dienst würde

eben so sich aufgelöst haben in den dann selbst in die Oeffentlichkeit herausgetretenen Mysteriendienst, wie letzterer aus jenem hervorgegangen ist. Aber wenn wir auch in Folge dessen darauf dringen müssen, dass die Deutung des Ganzen der Mythologie nicht von vorn herein abhängig gemacht werde von der Deutung der Mysterienlehren: so bleibt es darum nicht minder wahr, dass die Mythologie der Mysterien sich auf organischem Wege aus der vorangehenden Genesis der Volksmythologie hervorgebildet hat, und dass sie keineswegs nur in der äusserlichen Weise, wie die nur philologische, nicht zugleich philosophische Geschichtforschung dies uns glauben machen will, derselben angeheftet ist.

838. An derselben Stelle, wo die aus ihm herausgeborene Gestaltung des religiösen Bewusstseins ihre letzte Vollendung erreicht hatte, an derselben geschichtlichen Stelle sollte aber zugleich noch in einer andern Weise die Bestimmung des mythologischen Processes, in eine höhere Gestaltung dieses Bewusstseins einzumünden, zu Tage kommen. Kaum war durch die zugleich ethisch-religiöse und ästhetische Schöpferthätigkeit dieses Processes im Bewusstsein des hellenischen Volkes jene Göttergruppe abgeschlossen, welche ihm den Inhalt seiner religiösen Lebenserfahrung, der Lebenserfahrung, durch die es zum Volke in der allgemeinen weltgeschichtlichen Bedeutung dieses Wortes geworden war, in objectiv anschaulicher Gestalt vergegenwärtigte: so beginnt, in Kraft derselben idealen Nothwendigkeit, welche über diesen Gestaltungsprocess gewaltet hatte, unter eben diesem Volke ein Process der Ausscheidung des imaginativ ästhetischen Elementes jener Production von dem ethisch-religiösen. Und parallel damit geht, auch dies nicht durch Zufall oder durch das Wirken blos äusserlicher Ursachen, für den zurückbleibenden Rest des von jenem Elemente ausgeschiedenen religiösen Erfahrungsinhaltes ein Process, welcher ihm, diesem Inhalte, in der Bildung eines rein theoretischen, allein auf die im reinen Denken zu erfassende Idee der Wahrheit gerichteten Bewusstseins eine bleibende Stätte zu bereiten beginnt.

839. Der Process der Ausscheidung des ästhetischen Elementes von dem specifisch religiösen, und seiner Verselbstständigung zu einer Gestaltenwelt von unmittelbar nur ästhetischer Bedeutung, mit der Religion nur durch Vermittelung des mythologischen, mehr und mehr in den Hintergrund der Erinnerung zurücktretenden Bewusstseins annoch im Zusammenhang: dieser Process ist derselbe, welcher sich in dem Kunstleben des griechischen Volkes, in der Entwickelung seiner dichtenden und bildenden Kunst, vollzogen hat. Indem da-

durch das Geheimniss des Begriffs der mythologischen Götterwelt, das Geheimniss ihres Ursprungs aus der unbewusst schöpferischen Thätigkeit zunächst nur der Imagination des Menschengeistes, wenn auch einer durch Einwirkung aus der übersinnlichen Daseinsregion befruchteten, — indem, sagen wir, solches Geheimniss durch das grosse Gesammtwerk hellenischer Kunstschöpfung an den eben dadurch zu hellerem Bewusstsein seiner selbst erstarkenden und heranreifenden Geist des Volkes und mit ihm der gesammten Menschheit verrathen ward: so ward schon dadurch für diesen Geist die Unmöglichkeit herbeigeführt, fortan in derselben Weise, wie bisher, in der Anschauung dieser Götterwelt und in ihrer stets erneuten mythologischen Erzeugung seine religiöse Befriedigung zu finden.

840. Das Bedürfniss solcher Befriedigung aber, das Bedürfniss einer Befestigung, einer Neubegründung des religiösen Erfahrungsinhaltes in einer andern Region des Bewusstseins, als er aus der Region des ästhetischen Schauens zu entfliehen drohte: solches Bedürfniss bethätigte sich für das geschichtliche Leben des hellenischen Volksgeistes in jenem zweiten, nach dem Beginne der Kunstentwickelung beginnenden und dann mit ihm parallelgehenden Processe: dem Entwickelungsprocesse philosophischer Speculation. Zwar ist derselbe nicht von vorn herein auf den lebendigen Erfahrungsinhalt der Religion ausdrücklich als solchen gerichtet; er geht unter den Griechen nicht ausdrücklich aus von dem Bewusstsein der innern Erlebniss des Göttlichen. Er geht vielmehr darauf aus, im Elemente des reinen Gedankens das Absolute wiederzufinden, welches aus dem Elemente des religiösen Schauens eben durch die künstlerische Vergegenständlichung des erschauten Inhalts, durch seine Einsenkung in die Besonderheit und Einzelheit der künstlerischen Form, sich zurückzuziehen begonnen hatte. Aber damit eben sollte, dem so mit sich selbst ringenden Gedanken fürerst noch unbewusst, einer zukünftigen Offenbarung des lebendigen Gottesgeistes die Stätte im Menschengeiste bereitet werden, deren dieser Geist bedurfte, um seinerseits sich des Inhalts solcher Offenbarung zu bemächtigen. Als einstweiliges Pfand für die zukünftige Offenbarung diente ihm einstweilen die im reinen Denken gewonnene Idee einer obersten, über allen Weltinhalt erhabenen, mit allem Weltinhalte sich erfüllenden und über ihm waltenden Einheit des Göttlichen, — eine Idee, welche unbewusst und unwillkührlich von dem im Bewusstsein, wenn auch fürerst gestaltlos

zurückgebliebenen Lebensinhalte der Volksreligion ihre ethische Färbung annahm.

Man kann ein grossartiges Ergebniss der neuern philosophischen Geschichtsbetrachtung darin erblicken, dass immer mehr sich die Ansicht festgestellt hat, wie der gesammte Entwickelungsprocess des griechischen Geisteslebens in dessen eigentlicher Blüthezeit als eine Art von Zersetzungsprocess des Lebensinhaltes anzusehen ist, welcher in der Urzeit dieses Volkes sich in seine mythologischen Religionsanschauungen hineingelegt hatte. Den Entwickelungsprocess der Poesie und bildenden Kunst als einen solchen Zersetzungsprocess anzusehen: dazu haben insbesondere die geistvollen Gedankenspähne in Hegel's Phänomenologie des Geistes angeleitet. Doch bleibt der Begriff der geistigen Gestaltung, welche von solcher Zersetzung betroffen wird, dort noch einigermaassen im Unklaren; denn der Begriff der Mythologie, der Begriff des mythologischen Glaubens als solchen, ist bei Hegel nicht ausdrücklich genug von den Begriffen der Kunst und der Poesie als Kunst ausgeschieden, um mit hinreichender Deutlichkeit als Object der Zersetzung erkannt werden zu können. Daneben herrscht auch in den weiteren Kreisen der Alterthumswissenschaft noch immer über einen der wichtigsten Theile hellenischer Kunstpoesie, über die Homerische und überhaupt die epische, das aus der Forschung selbst, welche den hier von uns angedeuteten Zielen nachstrebt und sie wenigstens theilweise bereits zum Bewusstsein gebracht hat, hervorgegangene Vorurtheil, welches, auch bei sonst vollzogener Unterscheidung der Mythologie von Kunst und Kunstpoesie, das alte volksthümliche Epos, dort und in allen ähnlichen geschichtlichen Fällen, als in seinem Ursprunge solidarisch verbunden mit der Sage, der Mythologie als solcher, und noch dem Entstehungsprocesse der letzteren angehörig bezeichnen zu müssen meint, und so dasselbe zu der übrigen Kunstentwickelung in einen ausdrücklichen Gegensatz stellt (F. A. Wolf, Lachmann u. A.). Gerade aber in der homerischen Poesie haben wir, wenn irgendwo sonst in der Weltgeschichte, den für alle Zeiten des Menschheitslebens epochemachenden Anfang des Ablösungsprocesses der specifisch ästhetischen Schöpferthätigkeit von der religiösen, und also der mythologischen zu suchen. Ausdrücklich mit diesem Momente scheidet sich für das Bewusstsein des griechischen Volkes, — andere polytheistische Völker haben, so lange sie polytheistische geblieben sind, einen derartigen Moment ihrer Geschichte überhaupt nicht, wenigstens nicht in gleich scharfer und bestimmter Ausprägung erlebt, — das historische Zeitalter, das Leben im klaren Bewusstsein einer historischen Zeit, von dem Halbdunkel, von dem geschichtlichen Unbewusstsein, welches, wie auf der Mythologie selbst, so auch auf allen Entstehungszeiten eigentlicher Mythologien ruht. Denn eben erst die künstlerische Objectivität, in welche die Schöpfungen der Imagination des Menschengeistes zum erstenmale durch das homerische Kunstepos hinübergetreten sind, macht diesem

Geiste die Selbstunterscheidung möglich von jenen seinen Schöpfungen, mit welchen er sich bis dahin immer auf's Neue verwechselt hatte. Allerdings wohl besteht auch von diesem Momente an der mythologische Glaube, scheinbar unerschüttert, noch durch Jahrhunderte hindurch fort, und wenigstens im Laufe der ersten dieser Jahrhunderte, bis zum Eintreten des Zeitalters jener allgemeineren Kunstblüthe, mit welcher zugleich auch die philosophische Speculation, die eigentliche wissenschaftliche Forschung anhebt, schwindet bei den Griechen das Halbdunkel der Sage noch nicht vollständig; wie es aus dem geschichtlichen Leben anderer Völker, trotz so mancher Anläufe zur Kunstdarstellung und selbst zur Speculation, noch bis auf diese Stunde herab nicht vollständig verschwunden ist. Aber wer mit der allgemeinen Natur geschichtlicher Hergänge hinlänglich vertraut ist: den wird es nicht in Verwunderung setzen, wenn er den Zersetzungsprocess der griechischen Mythologie einen Zeitraum hindurch andauern sieht, nicht geringer vielleicht, als der Zeitraum ihres Entstehens, und die volle Intensität des mythologischen Glaubens noch hinüberreichen über weite Strecken dieses Zeitraums; ähnlich etwa, wie in dem organischen Körper der Pflanze und des Thieres die Assimilation der aufgenommenen Nahrungsstoffe, der Verdauungsprocess, nicht aufhört mit dem Beginne der Ausscheidung der nicht zum Verbleiben im Organismus bestimmten Theile des Aufgenommenen, sondern fortdauert parallel mit dem Processe solcher Ausscheidung.

Anfänge eines derartigen Zersetzungsprocesses, Ansätze zu einer Ausscheidung der ästhetischen Elemente des mythologischen Bewusstseins aus den religiösen auf dem Wege der Kunstbildung, der objectiven Kunstdarstellung: solche Anfänge und solche Ansätze finden sich überall auch auf den unteren Stadien mythologischer Religionsbildung. Aber sie vermögen eine eigenthümliche Lebenssphäre für den Geist noch nicht zu begründen, so lange das Princip des ästhetischen Schaffens nicht innerhalb des religiösen Lebenselementes jene Vollendung erreicht hat, welche wir oben (§. 826 f.) als die weltgeschichtliche Spitze des mythologischen Processes bezeichneten. Es ist eine in der neuern philosophischen Geschichtsbetrachtung vielfältig ausgesprochene Bemerkung, dass unter allen morgenländischen Völkern, mit Einschluss Aegyptens, die Kunst nicht allein von der Religion den Ausgang genommen, sondern auch nie von derselben sich abgelöst hat. Im Gegensatze hiezu ist bei den Griechen eben dies bedeutsam, dass gerade die älteste Form der Kunstbildung, das Epos, auf das Schärfste sich abscheidet von dem religiösen Cultus, dass sie in keiner Hinsicht eine Bedeutung für den Cultus in Anspruch nimmt. Selbst für die Uebung der bildenden Kunst wird in den homerischen Gedichten, welche sich unleugbar mit den Anfängen derselben bekannt zeigen, eine durchgängige Unabhängigkeit vom Cultus vorausgesetzt; von Götterbildern, von künstlerischen Tempelbauten, wie sie in späterer Zeit die Aufgabe dieser Kunst ausmachten, ist dort nirgends die Rede. Die später zu höherer Entwicklung her-

vortretenden Kunstformen finden wir zwar in ihren geschichtlichen Ursprüngen überall mit dem Cultus verwachsen, gleich als hätte die Religion, die Gefahr ahnend, mit welcher sie von der Verselbstständigung der Kunst bedroht war, derselben durch Einverleibung in ihren eigenen Lebensorganismus zuvorkommen wollen. Aber eben diese Blüthezeit hellenischer Kunstbildung bietet überall das Schauspiel, wie die ästhetische Bildung immer mehr der Religion so zu sagen über den Kopf wächst. Poesie sowohl als bildende Kunst schon in der Zeit, da sie noch ganz erfüllt sind von der Herrlichkeit der mythologischen Götter- und Heroenwelt, schalten über die Vorstellungen dieser Welt mit einer Willkühr, welche nothwendig ausschlagen musste in eine Untergrabung des mythologischen Glaubens. Man hat sich in neuerer Zeit darin gefallen, einen Aeschylus, einen Sophokles und selbst, sogar noch ausdrücklicher, einen Aristophanes als Anwälte des altväterlichen Glaubens anzusehen, gegenüber den von demokratischer und sophistischer Seite auftauchenden Neuerungsgelüsten. Dabei jedoch hat man sich nicht verleugnen können, wie wenig die Rolle, welche in dem Kampfe mit dem Titanensohn Prometheus Aeschylus dem Haupte der Olympier zutheilt, geeignet ist, religiöse Gefühle zu nähren für die Götter der Gegenwart des hellenischen Bewusstseins, oder in solchen Gefühlen zu bestärken; wie die Weltanschauung der Tragiker überhaupt den ethischen Begriff des Göttlichen immer mehr zurücktreten lässt in den Hintergrund der Vorstellung geheimnissvoller, gestaltloser und nur durch offenbar allegorische Bilder bezeichneter Schicksalsmächte, während den Persönlichkeiten der Olympier in ihrer Darstellung fast nur noch die Bedeutung poetischer Charakterfiguren bleibt; und wie derselbe Aristophanes, welcher zwar nicht karg ist mit Worten des Preises für die Frömmigkeit der Altvordern eben so, wie für ihre sittliche Zucht und Tapferkeit, doch dreist genug die Götter als komische Masken einführt auf einer und derselben Bühne mit ihren Verleugnern und Verächtern. Von dem olympischen Zeus eines Phidias ist uns der Ausspruch eines Alten aufbewahrt, dass er durch seine hehre Erscheinung die Gefühle der Verehrung dieses Gottes noch gesteigert habe. Aber sollte man wohl im Ernste meinen können, dass es erst Juden und Christen vorbehalten geblieben war, den Widerspruch einer in Erz und Marmor sichtbar vor das leibliche Auge hingestellten Gottheit zu der in dem mythologischen Glauben selbst ja doch überall vorausgesetzten Unsichtbarkeit des Göttlichen gewahr zu werden? — Eine Bestätigung für diesen Gesichtspunct der Betrachtung kann auch von dem inneren Gesetze der griechischen Kunstentwickelung entnommen werden, welches, wie zuerst Joh. Winckelmann erkannt, die neuere über einen viel grösseren Reichthum von Anschauungen gebietende Kunstforschung aber in dem erweiterten Umfange dieser ihrer Anschauungen zu noch grösserer Sicherheit erhoben hat, die Kunst überall in der Richtung einherführt erst von der mystischen Verschlossenheit des hieratischen Stils zu dem der hohen, idealen Schönheit, und dann immer tiefer abwärts in die

dem göttlichen Inhalt mehr und mehr sich entfremdende formale und sinnliche Schönheit hinein. In eben dieser Richtung sehen wir zwar hie und da auch die neuere christliche Kunst vorschreiten, diese jedoch eben so oft in der entgegengesetzten; was eben nur seine Erklärung findet in dem keineswegs eben so, wie bei der griechischen Kunst, centrifugalen Verhältnisse dieser Kunstentwickelung zur Religion als solcher. Der eigenthümliche Charakter der Bildung späterer Jahrhunderte des classischen Alterthums beruht nach einer seiner Hauptseiten auf dieser Ablösung des ästhetischen Princips von dem religiösen; wodurch auch das verhältnissmässig so rasch eintretende Sichausleben der antik-ästhetischen Bildung bedingt ist.

Dass unter einen und denselben Begriff eines Zersetzungsprocesses der mythologischen Religion, mit der Kunstbildung des griechischen Volkes auch seine philosophische Speculation einzuschliessen ist: das wird uns unbedenklich zugegeben werden von Seiten aller derer, die in Ansehung der ersteren über diesen Gesichtspunct mit uns einverstanden sind. Auch ist die formale Beziehung dieser beiden Richtungen der Geistesarbeit, der künstlerischen und der speculativen, wechselseitig zu einander nicht schwer zu erkennen. Die Abstraction des Gedankens, in welche durch die speculative Thätigkeit der von den Schöpfungen der Einbildungskraft ausgeschiedene Lebensinhalt der Religion eingesenkt wird: sie bildet in jeder Hinsicht die entsprechende Gegenseite zu dem eben so abstracten Elemente der künstlerischen Objectivität, in welches diese Schöpfungen ihrerseits eingehen. Daher auch der unverkennbare geschichtliche Zusammenhang, in welchem wir diese beiderseitigen Thätigkeiten entspringen sehen. Die künstlerische hat der Natur der Sache nach den Vortritt; nicht sowohl weil sie der Sinnlichkeit näher liegt, als vielmehr, weil sie noch in derselben Richtung gegenständlichen Schaffens einhergeht, welche in dem mythologischen Processe die vorwaltende war. Ihr gegenüber kann das Hervortreten der Speculation als eine Wirkung des Bedürfnisses angesehen werden, welches durch die Flucht der Principien imaginativer Gestaltung aus der Sphäre religiöser Innerlichkeit für die letztere erwächst, sich in sich selbst zu sammeln und in den Tiefen der Subjectivität einen neuen Träger für ihren Inhalt aufzufinden. Die Entwickelung selbst schreitet dann gewissermaassen in umgekehrter Richtung vor, wie die künstlerische. Während in dieser sich die Organe objectiver Gestaltung allmählig aus dem noch von dem religiösen Inhalte erfüllten Gestaltungstriebe herausbilden und erst im weiteren Verlaufe ihrer Entwickelung sich gegen ihn verselbstständigen: so beginnt dagegen die Speculation mit der formalen Arbeit als solcher; sie muss sich ihr Organ erst suchen, welches der künstlerischen Imagination sich durch ihren auf das Objective hingerichteten Gestaltungstrieb von selbst ergiebt. Die vorsokratische Philosophie trägt im Grossen und Ganzen nicht einen religiösen Charakter, sondern einen antireligiösen; sie ist wesentlich damit beschäftigt, das Absolute im Hintergrunde der Natur, im Elemente des

reinen Gedankens aufzusuchen. Dass auch in diesem Streben ein ethisch-religiöses Motiv sich verbirgt, das kommt nur hin und wieder in einzelnen ihrer Erscheinungen, z. B. in der Schule des Pythagoras, zu Tage. Um so mächtiger ist dann der Durchbruch des ethisch-religiösen Princips in der Philosophie des Sokrates. Dieser grosse Denker hat der gesammten geistigen Bildung der späteren Jahrhunderte des classischen Alterthums ihren Stempel aufgedrückt; er hat selbst für das Christenthum die wissenschaftlichen Organe zubereitet, durch die dasselbe sich in den ersten Jahrhunderten seines geschichtlichen Daseins seine Theologie ausgewirkt hat. Die ältere christliche Theologie hat sich denn auch dankbar erwiesen für diese Dienstleistung; sie lässt zu Gunsten dieser Speculation fast durchgängig eine Ausnahme gelten von ihrer sonstigen Verwerfung und Verdammung des Heidenthums. Sie steht nicht an, in ihr eine auf die Offenbarung des Christenthums vorbereitende Wirksamkeit des göttlichen Logos anzuerkennen, desselben Logos, dessen überall durchtönende Stimme sie auch in den Propheten des Alten Testaments zu vernehmen glaubte. — Hier also finden wir für unsere gesammte, aller bisherigen kirchlichen Theologie sonst so fremde Auffassung der Religionen des mythologischen Heidenthums einen Anknüpfpunct. In der Anschauung jener ältesten Kirchenlehrer, der Apologeten des zweiten Jahrhunderts, der Theologen der alexandrinischen Schule und überhaupt der gesammten griechischen Theologie, welche auch später auf den Glauben an eine *παιδαγωγία εἰς Χριστόν* auch im Heidenthum wenigstens nicht ausdrücklich verzichtet hat, — in dieser Anschauung steht die Anerkenntniss des ethischen Momentes der hellenischen Speculation allerdings so gut wie vereinzelt. Das Bedürfniss einer historischen Motivirung giebt sich kund nur etwa in der unhistorischen Ableitung aus der Quelle des hebräischen Gottesbewusstseins, der übrigens einige jener älteren Lehrer selbst einigermaassen zu misstrauen scheinen. Nur durch diese Fiction entging man der Nothwendigkeit, für den ächten theologischen Gehalt, welchen man in der hellenischen Speculation anerkennt, einen eigenen Offenbarungsact als Quelle anzunehmen, von gleicher Selbstständigkeit mit der alttestamentlichen Offenbarung. Erst der neuern Forschung hat sich die Stetigkeit des Zusammenhangs herausgestellt, durch welchen auch nach der Seite ihres ethisch-religiösen Gehaltes die Speculation der Griechen mit der mythologischen Volksreligion verbunden ist. Deutlicher, als jene Speculation selbst sich je dessen bewusst war, hat die neuere Wissenschaft es erkannt, dass „erst mit beginnender Dämmerung die Eule der Minerva ihren Flug beginnt", das heisst, dass die hellenische Speculation, wie alle Speculation, darauf angewiesen blieb, eben ihn, jenen Gehalt, aus einer Quelle zu schöpfen, welche nicht ihr selbst entströmt, wenn auch in der Entwickelung des Volkes eine Zeit kommen musste, wo nur sie noch im Stande war, in reinen und vollen Zügen aus dieser Quelle zu schöpfen. — Das „Dämonion" des Sokrates ist nicht ein Geist positiver Weissagung, positiver Offenbarung des

Göttlichen. Seine Stimme wird von Dem selbst, der sie oft und wiederholt vernahm, den sie durch sein Leben begleitete, bezeichnet als eine überall nur abmahnende, überall nur seinem Thun Schranken setzende; der positive Gehalt seines Thuns und Denkens war ihm nicht von dieser Stimme eingegeben. Sollte es zu kühn sein, diese Thatsache dahin zu deuten, dass auf dem weltgeschichtlichen Höhepuncte des griechischen Volkslebens die einheitliche übersinnliche Macht, aus welcher die ethische Gesammtindividualität des Volkes herausgeboren war, sich in dem Selbstbewusstsein des Koryphäen seiner Speculation zusammenfasst; aber nur in der negativen Weise, dass sie diesem Bewusstsein seine Grenze setzt, dass sie durch Bezeichnung dieser ein-für allemal ihm unüberschreitbaren Grenze seinem Geiste den Punct in seinem Innern aufweist, wo er den Gehalt, den sittlich-religiösen Gehalt des Volksgeistes, der eben in ihm sich in einer Reinheit, wie in keinem Andern, zur Persönlichkeit ausprägt, zu suchen hat? Wesentlich durch diese nur negative Gestalt der in seinem Bewusstsein lebendig gewordenen Götterstimme unterscheidet sich, so will es mir scheinen, Sokrates von Christus. Denn in Christus, dem historischen Christus, dem Menschen Jesus von Nazareth, hat sie, diese Stimme, — die Stimme des Logos, des ewigen Sohnmenschen, — mit dem innersten Kern seiner Persönlichkeit geeinigt, die positive Bedeutung gewonnen eines göttlichen Gehaltes, der über allen individuellen Gehalt der Persönlichkeit eben so, wie über alle volksthümliche Begrenzung der ethischen Substanz übergreift, und damit eine neue Aera des Menschheitslebens eröffnet. Der sittliche Gehalt des griechischen Volkslebens aber nimmt zuerst in dem Sohne des Sophroniskus die abstracte Gestalt der „Idee des Guten" an (§. 525 f.), welche er in der nämlichen streng abgegrenzten Weise, die nicht hinausgeht über den Kreis der bereits in den vorchristlichen Religionen dem volksthümlichen Bewusstsein einverleibten Gottesoffenbarung, bewahrt hat auch in aller nachfolgenden speculativen Entwickelung. Die mythologische Hülle ist dieser Gestalt abgestreift, aber der Gehalt ist der nämliche geblieben ausserhalb der Hülle, wie er zuvor es war innerhalb der Hülle. Das sittliche Weltgericht vollzieht sich fortan, wie der Mythus in Platon's Gorgias es darstellt, an dem nackten Kerne der sittlichen Persönlichkeit, wie es zuvor an dem mit der bunten Hülle mythologischen Glaubens überkleideten Inhalte sich vollzogen hatte; aber es sind noch immer die mythologischen Todtenrichter, ein Minos, ein Rhadamanthys und Aeakus, durch die es sich vollzieht. — Die philosophische Religion der sokratischen Schulen, welche als ein gemeinsames Ferment die gesammte sittliche und wissenschaftliche Bildung des spätern Alterthums durchdringt, sie hat an der Idee des Guten, diesem Niederschlage des specifisch sittlichen Elementes aus den mythologischen Religionen, allerdings ein monotheistisches Princip, welches mit dem Gottesbegriffe des alttestamentlichen Monotheismus in Parallele gestellt werden kann, obgleich sein geschichtlicher Entstehungsprocess eben so, wie sein Inhalt, ein anderer

ist. Einen andern Gottesbegriff, als diesen, darf man nicht in jener Philosophie suchen wollen; auch würde es die Tragweite des Princips verkennen heissen, wenn man sie neben demselben eines andern bedürftig halten wollte. Nicht als ob dasselbe in irgend einem der Systeme jener Philosophie schon die metaphysische Entwickelung gewonnen hätte, welche uns dazu berechtigte, im Sinne der Wissenschaft es für identisch zu erklären mit dem Begriffe des persönlichen Gottes, oder durch welche im Glauben des Volkes die lebendige Vorstellung eines solchen Gottes hätte vertreten werden können. Wohl aber waren in jener Idee die allgemeinen Erkenntnisselemente zusammengefasst, auf welche auch innerhalb des Christenthums die metaphysische Entwickelung stets wieder zurückkommen muss, so oft sie es unternimmt, den Glaubensinhalt zu theologischer Wissenschaft auszugestalten. Die volksthümliche Religionsanschauung hat, seit diese Idee im speculativen Bewusstsein hervorgetreten war, durch den gesammten Verlauf der nachfolgenden heidnischen Jahrhunderte und längere Zeit neben dem Christenthum in dem noch nicht vollständig ausgelebten Heidenthum eine sittliche, eine ächt religiöse Haltung immer nur in dem Maasse behaupten können, in welchem sie sich mit der Gedankenwelt der Philosophie im Zusammenhange, und einer Erfrischung durch dieselbe zugänglich erhielt.

Noch ist zu bemerken, dass derselbe weltgeschichtliche Process, welchen wir in der hier bezeichneten Weise in der Westwelt sich vollziehen sehen, Schritt für Schritt, in einer durch ein allgemeines Lebensgesetz geordneten Aufeinanderfolge seiner Stadien, wodurch allein eine wirkliche Erschöpfung der Inhaltsbestimmungen ermöglicht ward, welche als Keime von vorn herein in die Anfänge der Religionsentwickelung gelegt waren, — dass, sagen wir, derselbe Process, in ungeordneter, tumultuarischer Weise allerdings, aber doch so, dass alle seine wesentlichen Momente, und namentlich auch die Momente allmählig erfolgender Zersetzung der religiösen Substanz deutlich genug erkannt werden können, unter einem Volke oder Völkercomplexe des Ostens, dem Indischen, in parallelen Hergängen abgelaufen ist, ohne eine irgendwie in Betracht kommende Wechselwirkung zwischen den beiderseitigen Völkergruppen. Auch dort wird der Zersetzungsprocess des substantiellen Religionsinhaltes durch ein paralleles Eintreten der Kunst, insbesondere der dichterischen, nach der einen, der philosophischen Speculation nach der andern Seite bezeichnet, und die von vorn herein feststehenden Grenzen der Volksreligion bestimmen mit ähnlicher Schärfe, wie in Griechenland, die Grenzen der Tragweite des Thuns und Schaffens in diesen beiderseitigen Geistesgebieten. Solche Tragweite jedoch ist eine um so vieles geringere, als der religiöse Gehalt ein geringerer ist, als die schöpferische Imagination des indischen Volkes schon in dem mythologischen Gestaltungsprocesse hinter dem Ideale der hellenischen Mythologie zurückbleibt, und die sittlichen Mächte des Volkslebens, welche sich in den mythologischen Göttergebilden Indiens spie-

geln, nicht mit Entschiedenheit sich erheben über den Charakter unfreier Naturgewalten. So wenig, wie die Phantasie, sei es in mythologischer oder in künstlerischer Productivität zum Ideal, eben so wenig hat es die Speculation unter dem indischen Volke zu jener klaren und energischen Ausprägung der Idee des Guten gebracht, welche wir in der griechischen Philosophie als den Niederschlag eines mythologischen Processes, der mit der Vollendung des ästhetischen Ideales zugleich auch eine dieser Vollendung entsprechende Fülle ethischen Lebensgehaltes aus sich herausgeboren hatte, anzusehen uns berechtigt fanden.

841. Den mythologischen Religionen des Heidenthumes sämmtlich, und der Religion des Volkes, unter welchem der mythologische Process seinen weltgeschichtlichen Gipfelpunct erreicht hat, stellt sich der volksthümliche Monotheismus der alttestamentlichen Offenbarungsreligion in der Weise gegenüber, welcher wir bereits in der Einleitung unsers Werkes (§. 111 ff.) eine etwas näher eingehende Betrachtung gewidmet haben. Er stellt sich ihnen gegenüber, nicht, wie sein Inhalt dem Volke selbst erschien, welches zum Träger dieser Offenbarung ersehen war, und wie von der Stätte dieses Bewusstseins aus noch bis auf unsere Tage herab er dem Bewusstsein zu erscheinen pflegt, welches in den kirchlichen Bekenntnissen des Christenthums seinen Ausdruck gefunden hat: als ein durch unerforschlichen Rathschluss der Gottheit nur diesem einen Volke zu Theil gewordenes, nur ihm, diesem Volke, mit einstweiliger Ausschliessung aller anderen, die Thore des Heiles eröffnendes Gnadengeschenk. Vielmehr, auch dieser geschichtliche Monotheismus ist eben so, wie die polytheistischen Religionen, nur ein bestimmtes Moment des grossen Gesammtprocesses der Menschwerdung des Göttlichen, der weltgeschichtlichen Verwirklichung des Sohnmenschen. Er ist göttliche Offenbarung zwar schon in einem engeren Sinne (§. 109 ff.), aber keineswegs in einem solchen, wodurch irgendwie die Ausschliessung der polytheistischen Religionen von dem gemeinsamen Begriffe der Menschwerdung des Göttlichen, und damit von dem Heile, welches durch sie für alle durch geistige Wiedergeburt in den Process dieser Menschwerdung eintretende Glieder des menschlichen Geschlechtes gewonnen wird, könnte gerechtfertigt werden.

Durch die Oekonomie unsers Werkes, welche für dasselbe eine ausführliche, schon mehrfach wesentliche Momente aus dem wissenschaftlichen Entwickelungsgange vorausnehmende Einleitung zu fordern schien, ist für die gegenwärtige Stelle dieses Entwickelungsganges eine Unbequemlichkeit entstanden, welche sich uns auch noch an einigen

nachfolgenden Stellen fühlbar machen wird. Wir würden, wenn wir den an diese Stelle gehörigen Inhalt mit gleicher Ausführlichkeit behandeln wollten, wie die vorangehenden und wie einen Theil der nachfolgenden Partien, zu Wiederholungen genöthigt sein, welche unserer Arbeit zu einem nicht ganz ungerechten Vorwurfe gereichen könnten. Wir vermeiden diese Wiederholungen, indem wir an ihre Stelle einige Betrachtungen allgemeineren Inhalts einflechten, geeignet durch diesen ihren Inhalt, welchem jedenfalls in dem Ganzen unserer Darstellung eine Stelle gebührt, den Blick auf früher Verhandeltes zurückzulenken, und die schon dort gewonnenen Ergebnisse als Glied einzureihen in die Kette des gegenwärtigen Zusammenhangs.

Wer die vielfältigen Versuche der neuern theologischen Speculation, sich mit der bisherigen Kirchenlehre in Uebereinstimmung zu setzen, einer aufmerksamen Prüfung unterwirft: der wird leicht gewahr (vergl. §. 814), dass dieselben fast immer an demselben Puncte gescheitert sind, welcher bereits für die mythologischen Phantasien des Gnosticismus der ersten christlichen Jahrhunderte zum Steine des Anstosses geworden ist und ihnen unwiderruflich in den Augen der alten Kirche den Charakter der Häresis aufgeprägt hat: an der näheren Bestimmung des Verhältnisses der specifisch christlichen Gottesoffenbarung zur Offenbarung des Alten Testamentes. Das Christenthum in dem Sinne, wie diese Versuche sämmtlich durch ein ihnen gemeinsames Missverständniss dies vor allem Andern für die Grundbedingung ihres Gelingens erachtet haben, als ein in j e d e m Sinne neu in die Menschenwelt hereingetretenes Princip zu bezeichnen: das hat nie gelingen wollen und konnte der Natur der Sache nach nicht gelingen, ohne eben damit den Zusammenhang mit der alttestamentlichen Offenbarung gewaltsam zu zerreissen, welcher, wie bereits für die gediegenen Anschauungen des Neuen Testamentes in allen ihren apostolischen Vertretern, so auch für die Kirchenlehre, die als katholische sich eben aus dem Gegensatze gegen die Gnosis hervorbildete, zu allen Zeiten als Grundvoraussetzung gegolten hat. Die alte Kirchenlehre, wie eng wir sie die Grenzen des Heiles, welches dem menschlichen Geschlecht durch Christus erworben ist, abzustecken allenthalben beflissen sehen, hat doch überall in den Begriff dieses Heiles die „Heiligen des Alten Testamentes“ eingeschlossen. Dies ist für sie eine durchaus fundamentale Bestimmung; sie muss als eine solche gelten schon auf Grund des Umstandes, dass der christliche Heilsbegriff selbst sich geschichtlich aus dem alttestamentlichen hervorgebildet hat. Durch das ganze Neue Testament hindurch bleibt der Heilsbegriff des Alten Testaments die Voraussetzung; durch ihn bedingt sich überall der Sinn, in welchem das Christenthum ein Heil verkündet, welches ein neues heisst, nur in sofern die Aussicht immer mehr verschwand, das alte noch unter denselben Bedingungen zu gewinnen oder festzuhalten, unter welchen es den Vätern des Alten Testaments ein mit der Zuversicht, die im Neuen Testamente selbst überall als ein Vorbild anerkannt wird auch für die Jünger des neuen Glaubens, ergriffener Inhalt

ihres Bewusstseins geworden war. Es ist, ich wiederhole es, für den Glauben des Neuen Testaments eine fundamentale Bestimmung, dass dieser Glaube sich selbst und seinen Inhalt, das Heil in Christus, für Eines und Dasselbe erkennt mit dem Glauben, welcher schon den Abraham beseelt hatte, mit dem Heile, welches schon dem Abraham zu Theil geworden war. Es ist wahr, dass als der nächste Gegenstand dieses Glaubens, da, wo es im N. T. zu einer genauern Formulirung desselben kommt, die Verheissung eines zukünftigen Heiles bezeichnet wird, jene Heilsverheissung, deren Zuverlässigkeit der Gott des Volkes Israel aus dem Munde des Propheten Jeremia (31, 35 f. 33, 25 f.) für äquivalent den ein- für allemal festgestellten Ordnungen der Natur (חֻקּוֹת שָׁמַיִם וָאָרֶץ) erklärt (vergl. Hebr. 6, 17 f.). Aber ist es denn anders mit dem eigenen Heilsglauben des Christenthums? Ist nicht auch hier das Heil, das persönliche Heil des Gläubigen, auf welches, wie wir im Nachfolgenden ausführen werden, überall der Glaube, der solches Heil beschaffen soll, ausdrücklich als auf sein eigentliches Object gerichtet sein muss (*τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν*, Röm. 8, 29), — ist es nicht ganz eben so, wie im A. T., zunächst nur Inhalt einer Verheissung, deren Erfüllung in die Zukunft hinausgestellt wird, in eine Zukunft, von der, an welchem Tag, in welcher Stunde sie eintreten wird, auch der „Sohn" selbst, von dem die Verkündigung dieses „neuen" Heiles ausgeht, noch keine Kunde hat? Nirgends liegt die Gefahr näher, durch ein unbedacht nachgesprochenes Wort die Sache zu verfehlen, als wenn man, auf dem richtig verstanden ganz wahren Satz pochend, dass Christus das Heil, das lebendige, leibhaftige Heil selbst ist, aus diesem Satze Consequenzen zieht, wie weder die authentische Lehre des Neuen Testamentes, noch die Kirchenlehre aller christlichen Jahrhunderte sie gezogen hat. — Für die Richtigkeit jedweder Deutung dieses Satzes, die ein theologisches System unternehmen mag, ist ein sicherer Prüfstein das Verhältniss zum Heilsbegriffe des Alten Testamentes. Denn unmöglich kann eine Deutung die richtige sein, welche das bereits im Alten Testamente lebendige Heilsbewusstein verleugnet und die klaren Aussprüche der Apostel, dass auch die Väter des A. T. im Glauben das Heil gefunden haben, Lügen straft.

Für uns nun gewinnt, wie aus allem Vorangehenden ersichtlich, der grosse Glaubensatz der Bibel- und Kirchenlehre, welcher in den Heilsbegriff des Christenthums auch die religiöse Substanz des Alten Testamentes einschliesst, seinen eigentlichen Werth erst dann, wenn er als Anknüpfpunct benutzt wird für jenen Universalismus der Heilslehre, welcher bereits für unsere Auffassung der mythologischen Religionen des vorchristlichen Heidenthums den Hintergrund abgab. Dass wir, wenn wir diesen Gebrauch von ihm machen, über die Schranken der bisherigen Kirchenlehre hinausschreiten: darüber kann freilich kein Zweifel sein. Aber eine andere Frage ist, ob damit auch über den authentischen Sinn der Bibellehre hinausgegangen wird, — der neutestamentlichen und auch selbst schon der prophetischen. Ich bekenne

mich dazu, dass ich auch diese Frage, dass ich mindestens die Frage, wie der Urheber des Christenthums persönlich den von ihm verkündigten Heilsbegriff umgrenzt habe, als eine Lebensfrage ansehe für die theologische Grundanschauung, deren wissenschaftlicher Ausführung mein Werk gewidmet ist. Denn wäre es wirklich so, wie die bisherige Theologie es so durchgängig angenommen hat, dass die kirchliche Schranke des Heilsbegriffs auch für Christus eigenes Bewusstsein eine Schranke gewesen sei: dann freilich würde uns nur die Alternative bleiben, entweder auch unserseits diese Schranke anzuerkennen, oder dem geschichtlichen Christus die Anerkennung zu verweigern, dass in ihm die lebendige Fülle des Heiles als selbstbewusste, leibhaftige Persönlichkeit erschienen ist. — Man wird schon aus dem eben Gesagten schliessen, dass ich um die Beantwortung der Frage keineswegs verlegen bin; dass ich mich einer mit den Voraussetzungen, die unser Zusammenhang fordert, einstimmigen eben so fest versichert halte, wie dieses Zusammenhanges selbst. Sie fällt für mich zusammen, diese Frage, mit der Frage, deren Beantwortung doch nicht zweifelhaft sein kann: ob Christus sein Heilswerk nur für die Juden, oder auch für die Heiden bestimmt gehabt, ob ihm die Möglichkeit, die Nothwendigkeit der Erstreckung solches Werkes auch über die Heidenwelt bereits in seinem Bewusstsein gegenwärtig gewesen ist. Denn wenn sie dies war, so kann dann der Grund solches Bewusstseins nicht ein anderer für die Heiden, ein anderer für die Juden gewesen sein. War für die Juden das Evangelium (Matth. 5, 17) eine Erfüllung des Gesetzes und der Verheissungen; hatte Jesus (Apok. 3, 7) den Schlüssel zum Hause des Königes David: so konnte das Evangelium auch für die Heiden wesentlich nichts Anderes sein, als eine Erfüllung, eine Vollziehung oder Weiterführung der Heilsanfänge, welche der untrügliche Blick des Göttlichen auch unter der Hülle des heidnischen Götzendienstes herausgefunden hatte. Und so deuten wir denn getrost das grosse Wort Matth. 8, 11. Luk. 13, 29, nach Analogie jenes *καὶ νῦν ἐστίν* Joh. 5, 25, nicht auf eine erst in ferner Zukunft durch den historischen Christus zu bewirkende, sondern auf eine durch den idealen „Sohnmenschen“ in allen Jahrhunderten der Weltgeschichte bewirkte Geistesströmung der Völker des Ostens und des Westens nach der einen, ewigen Heilsquelle, aus welcher bereits die Urväter des israelitischen Volkes, aber mit ihnen auch alle die geschöpft hatten, von welchen dort gesagt wird, dass sie im Reiche Gottes ihre Tischgenossen sein werden. Der Ausspruch ist im Matthäusevangelium der sinnesverwandten Erzählung vom Hauptmann zu Kapernaum einverwoben; wohl nur durch Anordnung des Evangelisten, denn bei Lukas findet er sich getrennt von ihr. Aber auch in dieser Erzählung, — in ihrer ächten Gestalt, wie sie uns nur im ersten Evangelium vorliegt; bei Lukas und noch mehr bei Johannes, wenn anders auch dort (4, 46 ff.) die Erzählung noch für dieselbe gelten kann, sind fremdartige Züge beigemischt, — auch in ihr haben wir sicherlich eine Parabel zu erkennen, bestimmt die Wir-

kung zu verdeutlichen, die von Christus, dem geschichtlichen, wie schon zuvor von dem idealen, in die Ferne ausging, zu den Heiden, denen es, wenn diese Wirkung unter ihnen um so viel mächtiger, als unter den Juden, sich erweisen sollte, auch nicht an einer entsprechenden Vorbereitung hat fehlen können. Sie, diese Erzählung, und, wie sie, die ähnliche von der Syrophönicierin Marc. 7, 24 ff., beide Erzählungen sind, so verstanden, als Zeugnisse von dem erhabenen Selbstbewusstsein des Göttlichen über die Bedingungen und die Tragweite seiner heilbeschaffenden Wirksamkeit, von weit höherem Werth für alle sinnigen Jünger des Evangeliums, als sie es wären, wenn sie als Berichte wirklicher Vorfälle zu gelten hätten. Nicht minder ist das grosse Wort von dem Wunder des Propheten Jona, so gedeutet, wie der Zusammenhang Luk. 11, 29—32 es zu deuten uns berechtigt, auf die Wirkung, welche die Persönlichkeit des Propheten über die Heidenwelt übt, von weit höherem Werthe, als wenn wir die abenteuerliche Deutung Matth. 12, 40 in ihrem buchstäblichen Sinne uns gefallen lassen wollten. — Was aber dem persönlichen Bewusstsein, der persönlichen Lehre des Meisters: dem Entsprechendes sind wir berechtigt, auch dem Bewusstsein und der Lehre seiner Apostel zuzutrauen. Wer irgend den Gedankengang des Römerbriefes recht erwägt: dem kann es unmöglich verborgen bleiben, auf welche Voraussetzungen in der durch den Vorgang des Meisters erleuchteten Seele des Jüngers der grosse Entschluss, den Heiden das Evangelium zu verkündigen, sich begründen musste. Er selbst, der Apostel, wirft sich (3, 29) die Frage auf: „ist Gott etwa nur der Juden Gott, oder nicht vielmehr auch der Heiden"; und Frage und Antwort sind ihm Eins: „ja, auch der Heiden!" Man lese von hier aus was zusammengehört im Zusammenhange; man verbinde V. 30 mit dem dritten Versikel des vierten Capitels und diesen dann mit dem zehnten und den darauf folgenden, mit Hinweglassung der störenden, nur als überflüssiger Ballast den für sich vollkommen klaren Zusammenhang unterbrechenden Zwischensätze. (*Ναὶ καὶ ἐθνῶν. ἐπείπερ εἷς ὁ θεός, ὃς δικαίωσει περιτομὴν ἐκ πίστεως καὶ ἀκροβυστίαν διὰ τῆς πίστεως. τί γὰρ ἡ γραφὴ λέγει; Ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραὰμ τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην. πῶς οὖν ἐλογίσθη; ἐν περιτομῇ ὄντι ἢ ἐν ἀκροβυστίᾳ; Οὐκ ἐν περιτομῇ ἀλλ' ἐν ἀκροβυστίᾳ. καὶ σημεῖον ἔλαβε περιτομῆς σφραγῖδα τῆς δικαιοσύνης τῆς ἐν τῇ ἀκροβυστίᾳ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πατέρα πάντων τῶν πιστευόντων διὰ ἀκροβυστίας, καὶ πατέρα περιτομῆς τοῖς οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῖς στοιχοῦσιν τοῖς ἴχνεσιν τῆς ἐν ἀκροβυστίᾳ πίστεως. οὐ γὰρ διὰ νόμου ἡ ἐπαγγελία τῷ Ἀβραὰμ ἢ τῷ σπέρματι αὐτοῦ, τὸ κληρονόμον αὐτὸν εἶναι κόσμου, ἀλλὰ διὰ δικαιοσύνης πίστεως*). Man lese, sage ich, diese Worte in diesem, auch durch die von uns entfernten Zwischensätze zwar einigermaassen verdunkelten, aber keineswegs in ein irgendwie zweifelhaftes Licht gestellten Zusammenhange, und man frage sich, ob sie, als bekräftigende Ausführung, wie sie es sind, jenes „ja, auch der Heiden", etwas An-

deres können sagen wollen, als dass, wie Abraham als Heide, nicht als Jude, durch den Glauben vor Gott gerechtfertigt ist, so eben diese Rechtfertigung, das Heil durch den Glauben, den Heiden ganz eben so wie den Juden zu Gute kommt (*εἰς τὸ εἶναι βεβαίαν τὴν ἐπαγγελίαν παντὶ τῷ σπέρματι, οὐ τῷ ἐκ νόμου μόνον, ἀλλὰ καὶ τῷ ἐκ πίστεως Ἀβραάμ, ὅς ἐστιν πατὴρ πάντων ἡμῶν*, V. 16; wo dann weiter die letzten Worte durch Gal. 3, 7 zu erläutern sind). Das Heil durch den Glauben, das heisst offenbar durch den Glauben Abrahams, durch denselben Glauben, dessen Inhalt V. 17 f. in einer Weise bezeichnet wird, die, wenn noch ein Zweifel sein könnte, den Zweifel heben würde, ob hier in der That von einem auch vor Christus möglichen Glauben die Rede ist, oder nicht etwa nur von einem erst durch den historischen Christus ermöglichten. — Nicht minder klar tritt, dass dies wirklich der Sinn des Apostels ist, aus der Ausführung hervor, die im zehnten Capitel des Römerbriefes dem *οὐ γάρ ἐστι διαστολὴ Ἰουδαίου τε καὶ Ἕλληνος* (V. 12) gegeben wird, dafern auch hier, mit Uebergehung einiger in ähnlicher Weise, wie dort in der obigen Stelle, V. 18 in die so deutlich für ihn geforderte Verbindung mit V. 14 gebracht wird (*πῶς δὲ πιστεύσουσιν οὗ οὐκ ἤκουσαν; ἀλλὰ λέγω, μὴ οὐκ ἤκουσαν; μενοῦνγε· Εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐξῆλθεν ὁ φθόγγος αὐτῶν, καὶ εἰς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης τὰ ῥήματα αὐτῶν*). Seines historischen Rechtes sich bewusst, ruft dort der Apostel auch den Mose und den Propheten des exilischen Zeitalters, der für ihn den Namen des Jesaia trägt, als Zeugen auf, dass bereits im Zeitalter des Gesetzgebers und des Propheten das von jenen, die es sich als alleiniges Privilegium dargeboten wähnten, verschmähte Heil von den Völkern, auf die solche Darbietung sich nicht unmittelbar zu erstrecken schien, gefunden und ergriffen worden ist. — Sollen wir uns endlich noch darauf berufen, dass Kol. 1, 27 ausdrücklich von einem *πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου* (*τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν, νυνὶ δὲ φανερωθέντος τοῖς ἁγίοις*) *ἐν τοῖς ἔθνεσιν* die Rede ist? Wie schal und matt, und zugleich wie verzwickt und vertrocknet wäre der Sinn dieser inhaltschwangeren Stelle, wenn wir das gewichtige *ἐν τοῖς ἔθνεσιν* (welches die verflachende Paraphrase des Epheserbriefes 1, 18 freilich zu unterdrücken für gut gefunden hat) auf einen erst mit der Verkündigung des Evangeliums den Heiden von Aussen zugebrachten „Reichthum der Herrlichkeit" beziehen wollten!

842. Das lebendige Gottesbewusstsein des hebräischen Volkes ist nicht, wie das abstracte Gottesbewusstsein der hellenischen Philosophen, hervorgegangen aus der Zersetzung einer durchgebildeten mythologischen Weltanschauung. Dasselbe hat vielmehr, innerhalb eines, wie mehrere andere Abweichungen der grossen Semitischen Völkerfamilie, noch ohne feste Wohnsitze umherschweifenden Nomadenstammes, in einer

Reihe von Persönlichkeiten, welche eben dadurch zu geistigen Vätern des aus diesem Stamme geschichtlich emporwachsenden Volkes geworden sind, sich erzeugt in prägnantem Gegensatze (§. 115) zu dem Processe der Völkerbildung auf Grund mythologischer Phantasiethätigkeit (§. 825)*), aus der von einer im engeren Wortsinne sittlichen Willensthätigkeit getragenen religiösen Lebenserfahrung dieser Persönlichkeiten. Denn nur aus sittlicher Willensthat, aus einer stetig in sich zusammenhängenden Reihe sittlicher Willensthaten, solcher, die in ganz anderem Sinne, als die Schöpfungen der mythologischen Imagination, dem selbstbewussten Seelenleben der Persönlichkeit angehören, lässt jene beharrliche Richtung auf das Vernehmen der im Innern dieses Seelenlebens vernehmbaren Gottesstimme, lässt, im Zusammenhange damit, der Entschluss der Verzichtleistung auf das in sinnvoller Bildlichkeit schwelgende Schauen des Göttlichen im Elemente productiver Phantasiethätigkeit sich erklären, woraus, ohne eigentliche Speculation, deren erste Keime wir jedoch in den Zuständen und Aeusserungen des so gesammelten gotterfüllten Selbstbewusstseins erkennen, der monotheistische Gottesbegriff als Inhalt eines volksthümlichen Glaubens einzig hat hervorgehen können.

*) Die parallele weltgeschichtliche Stellung der alttestamentlichen Religion zu der hellenischen als dem ästhetischen Gipfel des mythologischen Polytheismus ist treffend ausgedrückt in dem Worte Göthe's (Werke, Bd. 49, S. 113): „Es giebt zwei wahre Religionen, die eine, die das Heilige, das in und um uns wohnt, ganz formlos, die andere, die es in der schönsten Form anerkennt und anbetet".

843. Auf entsprechende Weise also, wie aus dem Processe mythologischer Religionsbildung die Völker des Heidenthums, auf entsprechende Weise und auf parallelem Wege ist hier aus einer durch selbstbewusste sittliche Willensthat, durch die vereinigte Willensthat der Gottheit und eines eng geschlossenen Kreises menschlicher Persönlichkeiten herbeigeführten Gegenwirkung gegen jenen Process das Volk erwachsen, für welches eben in dieser seiner geschichtlichen Entstehung die Berechtigung gegeben war, den unsichtbaren Gott, dessen Stimme, wie seine Väter sie vernommen hatten, auch ihm nicht verstummt war, als *seinen* Gott, und vor allen Völkern des Heidenthums *sich* als das Eigenthum dieses Gottes (Exod. 19, 5), des einigen und wahren Gottes, des alleinigen Schöpfers Himmels und der Erde, zu betrachten. Doch ist der Begriff dieses Gottes, ist

die im Verlaufe seiner Geschichte fortwährend steigende Klarheit des Bewusstseins über den Inhalt dieses Begriffs eben so durch das geschichtliche Leben des Volkes als solchen vermittelt, eben so eine stets neu sich erzeugende Frucht sinniger Betrachtung der Geschicke dieses Volkes und selbstbewusster sittlicher Thätigkeit im Dienste der Ideen, von welchen das Dasein dieses Volkes getragen ward, wie umgekehrt das Dasein des Volkes ein Ergebniss der ersten Regungen seines Gottesbewusstseins und der durch den Inhalt dieser Regungen bestimmten Willensthaten der geistigen Väter dieses Volkes.

Den ersten Versuchen, die Religionsentwickelung im menschlichen Geschlecht als einen grossen Gesammtprocess zu begreifen, dessen Anfänge, schon ihrerseits eine göttliche Offenbarung, wenn auch nur im weiteren Sinne, in eine weit frühere Vergangenheit zurückreichen, als die in den Geschichtsbüchern des hebräischen Volkes urkundlich bezeugten Anfänge der eigentlich monotheistischen Gottesoffenbarung, — diesen Versuchen lag es nahe, die Ursprünge auch dieses Monotheismus in einer noch näheren Analogie, als die genauer erforschte Natur der Sache es zulässt, mit den geschichtlichen Ursprüngen der polytheistischen Religionen zu denken, und den Gegensatz zwischen beiden wo nicht verschwinden zu lassen, doch zu einem fast nur zufälligen herabzusetzen. Begünstigt ward diese Neigung auf der einen Seite durch den allerdings augenfälligen Umstand, dass wenigstens in einer Beziehung die Religion des Alten Testaments mit den polytheistischen unter den gemeinsamen Gesichtspunct der ethnischen (in ursprünglicher Wortbedeutung) sich einreiht; nach der andern durch die Irrungen, zu welchen die vorhinerwähnte Ueberspannung des gemeinsamen Gegensatzes der christlichen Religion gegen alle ihr vorangehenden verleitet hat. So finden wir in Schelling's Offenbarungsphilosophie (29ste Vorlesung) die Religion des A. T. als einen Kampf zweier Principien aufgefasst, ganz nach Analogie des Kampfes, in welchem die „Philosophie der Mythologie“ die „zweite Potenz“ sich herausarbeiten liess aus der ersten, aus dem in der Urmenschheit zum zweiten Male aus der überweltlichen Einheit der drei Potenzen herausgetretenen und zum Fürsichsein gelangten „Unvordenklichen“. (Der Unterschied des alttestamentlichen Gottes, des hebräischen Jehova, der auch schon hier als der auf positive Weise, wie im Heidenthum nur auf negative, seine Menschwerdung sich vermittelnde „Christus“ bezeichnet wird, von der zweiten mythologischen Potenz: solcher Unterschied wird überall dort als selbstverständlich vorausgesetzt, aber nirgends eigentlich erklärt oder wissenschaftlich nachgewiesen.) Es konnte nicht schwer fallen, für eine solche Ansicht eine scheinbare Bestätigung auch in der urkundlichen Geschichte des A. T. aufzufinden. Denn überall sind bekanntlich jene Urkunden angefüllt von den Zeugnissen eines stets sich wiederholenden Kampfes, welchen das in den Trägern des volksthüm-

lichen Gesammtbewusstseins lebendige Gottesbewusstsein mit der in den Massen des Volkes nach Jahrhunderten noch nicht ausgerotteten Hinneigung zum mythologischen Götzendienste der Nachbarvölker durchzukämpfen hatte. Dieser Kampf ist eine Thatsache, und eben so auch sind Thatsachen die Spuren, welche derselbe in der äusserlichen Gestalt des Jehovadienstes zurückgelassen hat, indem dieser sich in ähnlicher Weise den mythologischen Sympathien der Volksmassen anbequemen und mit Elementen der von ihm bekämpften Religionen belasten musste, wie im Mittelalter das kirchliche Christenthum mit den Elementen des römischen, des alt germanischen und alt celtischen Heidenthums. So mag es erlaubt und an sich nicht unrichtig sein, in diesem Sinne auch die von Schelling als „urbildlich für die ganze Folge der alttestamentlichen Offenbarung" bezeichnete Sage von der Opferung des Isaak zu deuten. Die Ansteckung von der Wuth der Baals- und Molochsopfer, welcher so häufig auch die Israeliten unterlegen sind, ist hinreichend bezeugt auch unabhängig von dieser Sage, so dass diese Deutung als die natürlichste und nächst liegende sich allerdings ganz von selbst darbietet. Wir unserseits brauchen uns ihr um so weniger zu widersetzen, als dadurch jene andere, mehr aus den Tiefen geschichtlicher Betrachtung entnommene Deutung, welche wir in einem früheren Zusammenhange (§. 115) vorgetragen haben, keineswegs ausgeschlossen wird. Es ist nämlich hier eben nur das Entsprechende geschehen, was wir als hundertfältig geschehen z. B. bei Uebertragung orientalischer Mythologumena in die griechische Sagenwelt vorauszusetzen haben: die Elemente der Sage sind dieselben geblieben, aber ihr Sinn ist bei der Uebertragung in einen höhern Ideenkreis, — in den Ideenkreis des prophetischen, über die Vergangenheit der Volksgeschichte mit Hinblick auf deren weltgeschichtliche Zukunft reflectirenden Bewusstseins, — ein anderer geworden. — Aber aus dem Zugeständniss, dass jene geschichtliche Thatsache, die fortdauernde Schwankung des volksthümlichen Bewusstseins zwischen Polytheismus und Monotheismus, allerdings wohl die Voraussetzung des Mythus bildet, aus ihm folgt mit Nichten die Berechtigung, ihn, diesen Mythus, so wie Schelling gethan, in die ersten Anfänge der Volksgeschichte hinaufzurücken, und den Gegensatz des das Opfer gebietenden und des davon freisprechenden Gottes als einen von seinem Ursprung her dem Bewusstsein des Volkes gegenständlichen zu bezeichnen. Einer solchen Auffassung gegenüber dürfen wir uns auf den Gesammteindruck berufen, welchen jeder unbefangene Leser aus jener unschätzbaren Zusammenstellung urkundlicher Sagenüberlieferung von der Urzeit des hebräischen Volkes, aus dem Buche der Genesis davonträgt. Derselbe ist ja doch alles Andere eher, als der Eindruck eines in der übersinnlichen Region des Bewusstseins geführten, metaphysischen oder ethischen Principienkampfes. Mit den mythologischen Erinnerungen der Völker des Polytheismus verglichen, bietet die patriarchalische Ueberlieferung des A. T. das Schauspiel einer ruhigen, beinahe kampflosen Entwickelung; aus dieser „Patriarchenluft"

weht uns der Athem des tiefsten Seelenfriedens an. (לֹא־הִבִּיט אָוֶן בְּיַעֲקֹב וְלֹא רָאָה עָמָל בְּיִשְׂרָאֵל Num. 23, 21). Niemand würde, wenn er jene versteckteren Andeutungen übersieht, wie sie in die eben gedachte Sage und in einige wenige andere Stellen (so namentlich in Gen. 32, 24 ff.) unstreitig erst als Denkmale der Glaubenskämpfe einer spätern Zeit eingedrungen sind, auch nur die Anfänge zu den inneren Kämpfen herausfinden, die in den nachfolgenden Jahrhunderten das Volk Israel wirklich zu bestehen hatte. Wollen wir aber jenen Urkunden, wollen wir dem aus ihrem Geist noch mehr, als aus ihrem Buchstaben hervorleuchtenden Zeugnisse von den thatsächlichen Urzuständen des „Volkes Gottes“ nicht glauben: was fliessen uns denn noch für andere Quellen der Erkenntniss, die wir hier suchen?

Das blosse Dasein der eben gedachten Urkunden und ihr allgemeiner Grundcharakter reicht hin, uns zu überzeugen, dass wir dem Eindrucke, den wir von ihnen empfangen, vertrauen dürfen; dass es nur darauf ankommt, ihn, diesen Eindruck, zu zergliedern und über seinen Inhalt ein deutliches Bewusstsein zu gewinnen, um uns des geschichtlichen Thatbestandes zu versichern, von dem er Zeugniss giebt. Kämen wir, ohne die Abstumpfung durch dogmatische oder antidogmatische Vorurtheile, durch die uns fast überall in den heiligen Urkunden das Verständniss auch des an sich Leichtfasslichsten erschwert wird, mit frischem empfänglichen Sinn, unmittelbar etwa von der Betrachtung sei es der heidnisch-mythologischen, oder der späteren geschichtlichen Welt an die Lectüre des Buches der Genesis: was würde uns dann wohl am stärksten daraus als der Grundzug der so fremden und doch zugleich so heimathlichen Welt, in die es uns einführt, entgegenleuchten? Doch ohne Zweifel wohl die kindliche Vertrautheit der patriarchalischen Persönlichkeiten mit ihrem Gotte, der sie, unsichtbar aber vernehmbar, auf Schritt und Tritt begleitet, der jeden ihrer Schritte leitet und nie verstummt, wenn sie ihn anrufen. Dies ist, ganz abgesehen von allen metaphysichen oder auf metaphysischer Grundlage beruhenden Eigenschaften, deren Erkenntniss erst als von diesem Punct aus sich entwickelnd zu denken ist, der unterscheidende Charakterzug des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs von allen Göttern der Heiden: diese unmittelbare und unausgesetzte persönliche Nähe (הַאֱלֹהֵי מִקָּרֹב אָנִי וְלֹא אֱלֹהֵי מֵרָחֹק Jer. 23, 23), diese ununterbrochene Stetigkeit des Verkehrs, des inneren, geistigen und sittlichen Verkehrs der Gottheit mit den Persönlichkeiten, welche eben dadurch zu Trägern ihrer Offenbarung für die Menschenwelt geworden sind. Um die philosophische Einsicht in die Wahrheit dieser Thatsache handelt es sich; in ihre psychologische Möglichkeit, gegenüber dem überall vorauszusetzenden Gleichverhalten des göttlichen Offenbarungs- und Gnadenwillens gegen alle vernünftige Geschöpfe, in welchen solcher Wille eine Stätte seines Wirkens findet, und in ihre ethische Nothwendigkeit zum Behufe weltgeschichtlicher Begründung eines volksthümlichen Monotheismus. Es heisst an solcher Einsicht verzweifeln, wenn man mit dem kirchlichen

Supernaturalismus die Möglichkeit des im Leben der Erzväter Geschehenen auf ein Wunder stellt, auf ein Wunder, welches nur hier, aber nicht auch allenthalben, bei jedem von Innen heraus erfolgten Fortschritte der Bewegung des mythologischen Processes nach seinem weltgeschichtlichen Ziele sich ereignet habe. Die Berufung auf ein solches Wunder, weit entfernt einer erhöhten Intensität des Glaubens an eine ausdrückliche Offenbarungsthat Gottes zu entspringen, beruht vielmehr, hier wie überall, auf dem Mangel an den Glauben an die Allgemeinheit des göttlichen Offenbarungswillens. Wäre solcher Glaube vorhanden, so könnte auch die Einsicht nicht fehlen, dass der Grund der mehreren oder minderen Deutlichkeit, mit welcher die offenbarende Stimme vernommen wird, allwegs nur in der Creatur, nicht in der Gottheit gesucht werden darf.

Die Möglichkeit einer solchen Individualisirung der göttlichen an die Menschenwelt überhaupt gerichteten Offenbarungsthätigkeit, wie sie in den Gemüthern der Erzväter statt gefunden hat: solche Möglichkeit wird nur verständlich durch den Gegensatz der Zustände, wie sie innerhalb des im mythologischen Processe begriffenen Theiles der Menschheit durch die Productivität der Imagination herbeigeführt wurden. So wenig wir zugeben können, dass jene Productivität an und für sich selbst, sei es als Ursache oder als Folge begriffen werden dürfe einer Abwendung des menschlichen Geistes von der Gottheit, oder umgekehrt einer Abwendung der Gottheit von dem menschlichen Geistesleben im Allgemeinen; so ausdrücklich wir vielmehr eine schöpferische Wirksamkeit Gottes, ganz analog der im Schöpfungsprocesse der materiellen Natur stattfindenden, auch im mythologischen Processe des Völkerlebens anerkannt haben: so unverkennbar ist doch anderseits, dass, wo eine solche Productivität innerhalb des dem Göttlichen zugewandten Bewusstseins Platz ergreift, die Stimme der Gottheit eben damit aufhören muss oder vielmehr nicht dazu kommen kann, unmittelbar als solche, unvermischt mit den Erzeugnissen der unbewusst symbolisirenden Einbildungskraft, ein Object dieses Bewusstseins zu werden. Die Imagination, obwohl geleitet im mythologischen Processe durch die hinter ihrem Wirken sich verbergende Macht des göttlichen Liebewillens, bleibt nun einmal, ihrer allgemeinen Natur zufolge (§. 717. §. 728), das Element, in welchem immer neu wieder die Mächte der Versuchung zur Sünde ihren Sitz nehmen. Das Wirken dieser Mächte, auch wenn es nicht in Thatsünde, in wirkliche Schuld ausschlägt, wirkt doch, durch die augenblickliche, das Leben in der Gegenwart erfüllende Lust des Schauens, paralysirend auf die Energie der innern Willensthat, ohne welche es nicht zu einer beharrlichen Hinwendung nach der im Innern des Menschen sprechenden Gottesstimme kommen kann. Gott spricht zwar, so viel an ihm ist, von vorn herein mit gleicher Intensität der Hinwendung seines Liebewillens zu Allen und in Allen. Aber seine Rede wird klar und deutlich vernommen nur von denen, die beim ersten Kundwerden ihrer Laute dem productiven Triebe Schweigen auferlegt und ihr Gemüth

ganz darauf gestellt haben, dieser innern Stimme der Weisheit, die unter ihnen eine feste Stätte gewonnen hat (Sirach 24, 8), zu lauschen, und im Verkehr mit der Aussenwelt die Winke derselben in's Werk zu setzen. (*Εἰσὶ γὰρ διάφοροι οἱονεὶ τοῦ Λόγου μορφαί, καθὼς ἑκάστῳ τῶν εἰς ἐπιστήμην ἀγομένων φαίνεται ὁ Λόγος, ἀνάλογον τῇ ἕξει τοῦ εἰςαγομένου, ἢ ἐπ᾽ ὀλίγον προκόπτοντος ἢ ἐπὶ πλεῖον. Orig. c. Cels.* IV, 16). Dies ist es, was in den heiligen Urkunden wiederholt (Gen. 5, 22. 24. 6, 9. 17, 1. 24, 40. 48, 15) als Wandeln mit Gott, Wandeln vor dem Angesichte des Herrn (הִתְהַלֵּךְ אֶת־הָאֱלֹהִים, הִתְהַלֵּךְ לִפְנֵי יָי) bezeichnet wird; recht eigentlich ein solenner Ausdruck für das Verhältniss der Erzväter zu dem Gott, der eben durch diesen ihren Wandel sich ihnen in einer Klarheit, wie keinen andern Sterblichen neben ihnen, zu offenbaren in Stand gesetzt ward. Das Specifische des Begriffs dieser Gottesoffenbarung, in deren eigenstem Wesen, so durchaus individueller Natur sie ist, doch das Exclusive nicht liegt, was die supernaturalistische Vorstellungsweise des jüdischen und des christlichen Dogmatismus in ihren Begriff hineingetragen hat, was selbst noch ein R. Rothe, bei aller Geneigtheit, den Hergang selbst als in den natürlichen Formen der „genialen Conception“ und der innern ethischen Willensthat geschehend vorzustellen, doch in der Offenbarung, der das erste reine Gottesbewusstsein entstammt, voraussetzen zu müssen meint, wenn er (Theolog. Ethik II, S. 268 f.) ohne die doppelte Annahme einer äusseren göttlichen Manifestation und einer inneren Inspiration nicht auszukommen weiss: — solches Specifische hängt allein daran, dass aus dem „Wandeln im Angesicht Gottes“ das erst von jetzt an in festen Umrissen abgegrenzte Gottesbewusstsein hervorgeht, nicht umgekehrt aus dem Gottesbewusstsein solcher Wandel. Dies ist allerdings in der Ueberlieferung nicht direct ausgesprochen, denn die Ueberlieferung gewinnt ihre bestimmte Gestalt für das Bewusstsein nicht eher, als nachdem das Gottesbewusstsein, in dessen Elemente sie lebt und webt, schon so befestigt ist, dass sein Inhalt überall als selbstverständliche Voraussetzung gelten kann. Und so geschieht es denn wohl auch, dass eben sie, diese Ueberlieferung, die Existenz der historisch bestimmten Gestalt des volksthümlich individualisirten Gottesbewusstseins und Gottesdienstes (das קָרָא בְּשֵׁם יָי) in eine geschichtliche Urzeit hinüberträgt, noch vor jenen halb geschichtlichen, halb mythischen Persönlichkeiten, in welchen wir noch nicht die volle Wirklichkeit selbst, sondern nur eben deren erste Anfänge zu erkennen vermögen (Gen. 4, 26). Aber das sprechendste Zeugniss für die Wahrheit der Voraussetzung, dass diese Anfänge wirklich an der von uns bezeichneten Stelle und an keiner andern zu suchen sind, und dass ihre Modalität keine andere, als die von uns nachgewiesene ist: das bleibt doch der Gesammtcharakter dieser Ueberlieferung selbst. Wie will man es denkbar finden, dass je sich der erste geschichtliche Aufgang des monotheistischen Gottesbewusstseins aus dem Gedächtnisse der Ueberlieferung hätte ver-

lieren können, wäre er in anderer, als in jener stillen Weise des nach Innen gekehrten Lebenswandels der Erzväter, wäre er etwa in einer plötzlichen Erleuchtung der Art erfolgt, wie später die Bekehrung des Apostels Paulus, unter gewaltsamer Erschütterung der Gemüther und Niederwerfung der polytheistischen Anschauungen, welche zuvor schon in denselben Platz ergriffen hatten? — Es versteht sich, dass durch diese Auffassung nicht etwa ein Gegensatz ausgesprochen werden soll zur Annahme genialer, schöpferischer Geistesblicke, von anderem Inhalt zwar, aber darum nicht ihrem allgemeinen psychologischen Wesen nach von anderer Natur, als jene zeugenden Momente, von welchen auch unter den heidnischen Völkern alle bleibende organische Gestaltung sowohl ihrer mythologischen Bilderkreise, als auch ihrer sittlichen Gemeinwesen zuletzt den Ausgang genommen hat. Die Erinnerung solcher begeisterten Momente des Schauens der Gottheit in dem Angesichte ihres Engels oder in dem Gestaltengedränge ihrer himmlischen Heerschaar, des Vernehmens ihrer sei es gebietenden oder verheissenden Worte hat sich vielfältig auch der Ueberlieferung eingeprägt, und gerade aus den Berichten von ihnen weht uns, wenn aus irgend welchen andern Partien dieser Ueberlieferung, ein lebendiger Hauch der Morgenfrische entgegen, welcher an der Authentie dieser Berichte, an der Aechtheit und Ursprünglichkeit der Sagen, die in sie eingegangen sind, nicht zweifeln lässt.

Die geschichtlichen Persönlichkeiten der Erzväter sind durch ihr „Wandeln im Angesichte des Herrn“ die ersten Begründer eines volksthümlichen sittlichen Gemeinwesens geworden, welches, wenn auch nur auf einfacher patriarchalischer Grundlage errichtet, und nicht in gleicher Ausbreitung ein eigenthümliches, über alle äussern und innern Lebensrichtungen sich erstreckendes Cultursystem in sich umschliessend, wie die grossen Civilisationsschichten der welthistorischen Völker des Heidenthums, doch jedenfalls in der einen Hauptbeziehung, in der Erweisung völkerbildender Macht der religiösen Ideen, unverkennbar unter gleichen Gesichtspunct eintritt mit diesen letzteren. Wäre der Gegensatz ein richtig gestellter, wie die bisherige Kirchenlehre ihn annimmt zwischen der Göttlichkeit der alttestamentlichen und der Gottlosigkeit der heidnischen Religionen: so würde er sich bethätigen müssen an einem entsprechenden sittlichen Werthunterschiede sämmtlicher häuslichen, bürgerlichen und politischen Institute des einen und des andern dieser Gemeinwesen, oder vielmehr an dem absoluten Werthe nur der einen, an einem eben so absoluten Unwerthe der anderen. Nur ein Mittel gäbe es, dieser Forderung auszuweichen: nämlich jedes directe Verhältniss der im wirklichen Menschenleben sich bethätigenden Sittlichkeit zu der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, in Abrede zu stellen; den alten dogmatischen Unterschied dieser Gerechtigkeit von der s. g. *justitia civilis* auf eine Spitze hinaufzutreiben, wo die letztere zur völligen Gleichgiltigkeit herabsinkt gegen die erstere. So lange man sich aber zu solcher Gewaltsamkeit nicht entschliesst, — und auch die alte

theologische Schule, so oft sie auch dazu einen Anlass genommen, ist jederzeit vor den letzten Consequenzen einer solchen Behauptung zurückgewichen (im Unterschied von einigen Neuern, die, wie z. B. Rothe [a. a. O. S. 244], vor der Härte des Satzes nicht zurückschrecken: dass ausdrücklich die steigende „Sittlichkeit" der im Heidenthum vermeintlich sich selbst überlassenen Menschheit eine immer bösere, die menschliche Gemeinschaft immer bestimmter ein Reich des Bösen wird, — als ob dieser Satz, wiefern er eine gewisse Wahrheit hat, nicht in ganz gleicher Weise von jener alttestamentlichen „Sittlichkeit" gälte, welche den Heiland an das Kreuz gebracht hat!), — so lange wird man sich auch hier einer Anwendung des evangelischen Gleichnisses von dem Baume, den man an seinen Früchten erkennen soll, nicht entziehen können. — Keine Frage nun zwar, dass auch der Baum der alttestamentlichen Offenbarung in dem Gemeinwesen des israelitischen Volkes gesunde und edle Früchte getragen hat. Aber es ist nicht zu verkennen, dass die Wirklichkeit dieses Baumes zu der im religiösen Bewusstsein der geistigen Häupter des Volkes ausgeprägten Idee in einem stärkeren Missverhältnisse steht, als nach den Zeugnissen der Geschichte ein solches bei den Völkern des Heidenthums stattgefunden hat, indem dort fast durch alle Stufen des mythologischen Processes hindurch Idee und Wirklichkeit sich vollständiger mit einander deckten. Da nun hat allerdings das Urtheil, sofern es den absoluten Werth der Religionen gilt, an die im Bewusstsein vorhandene und durchgebildete sittliche Idee, und nicht an die äussere Wirklichkeit sich zu halten. Aber auch wenn man diesen Maassstab anlegt, auch wenn man nicht blos, wobei sich für das Volk des A. T. das Ergebniss noch ungünstiger gestalten würde, das Maass der sittlichen Lebenswirklichkeit unter den Massen, sondern den Effectivbestand des sittlichen Bewusstseins unter den auf der Höhe volksthümlicher Bildung stehenden Individuen in Vergleichung bringt: auch dann dürfte, bei wirklich umsichtiger und parteiloser Erwägung, das Ergebniss einer vergleichenden Abschätzung keineswegs so unbedingt zu Gunsten der monotheistischen Volksreligion ausfallen, wie die Begriffe des theologischen Dogmatismus dies zu fordern scheinen. Will dieser Dogmatismus sein Princip mit ungeschmälerter Folgerichtigkeit durchführen: so ist er genöthigt, das gesammte Wollen und Thun der Menschen im Heidenthum von der Sünde abzuleiten; nicht in dem Sinne, in welchem der Apostel (vergl. Bd. II, S. 533) von dem Gesetze sagt, dass es alles natürlich Menschliche unter dem Begriffe der Sünde umschlossen, d. h. das Bewusstsein der Sünde, die allem natürlich Menschlichen anhaftet, geweckt habe, sondern in einem Sinne, durch welchen der Ausspruch desselben Apostels, dass Gott, wie der Juden, so ganz eben so auch der Heiden Gott ist, vereitelt wird. Nicht in den zufälligen Verirrungen der heidnischen Lebenswirklichkeit, die ja in der Lebenswirklichkeit auch des jüdischen Volkes und leider auch in der Christenheit in nur allzu reichlichem Maasse ihr Gegenbild finden, sondern gerade in den sittlichen Idealen

der Heidenwelt, in dem zur Reinheit des Begriffs, zur Klarheit des Bewusstseins ausdrücklich erst durch die Arbeit der philosophischen Speculation (§. 840) herausgestellten Ideale würde dann der eigentliche Sitz der Sünde zu suchen sein, welche die gesammte Heidenwelt, — so will es jene entweder die Macht des göttlichen Liebewillens, oder die Liebe des göttlichen Machtwillens so gröblich verkennende Theorie, — einem unentfliehbaren Verderben überliefert hat.

844. Das sittliche Gemeinwesen des Volkes der alttestamentlichen Offenbarung hat für alle sittliche Entwickelung des Menschheitslebens im Elemente eines von dem Banne des mythologischen Polytheismus befreiten Gottesbewusstseins eine vorbildliche Bedeutung gewonnen durch die in ihm erfolgte Ausprägung der Begriffe des Bundes (§. 758 f.) und des Gesetzes (§. 761) zu geschichtlichen Realitäten, durch welche, noch ohne wirkliches Ineinanderschlagen beider Willensmächte, der göttlichen und der menschlichen, doch bereits eine freie, selbstbewusste Unterordnung des creatürlichen Willens unter den in ihnen offenbarten Machtwillen der Gottheit ermöglicht wird. Auch sie, diese Realitäten des alttestamentlichen Geschichtslebens, auch der Bund, welchen Jehova in der Person Abrahams mit dem Volke Israel schliesst, auch das Gesetz, welches er diesem seinem Volke vom Sinai herab in der Person des Mose giebt, sind zwar an sich nur die in allen wesentlichen Momenten entsprechenden Gegenbilder der sittlichen Lebensordnungen, welche sich für die Völker des Heidenthums niedergeschlagen haben aus ihrer mythologischen Religionsentwickelung. Aber die Gesetzgebung des Mose hat für dieses Volk zugleich die Bedeutung einer Befreiungsthat. Sie ist die That der Befreiung des Volkes aus den Banden jener Naturgewalt, welche in Gestalt der Gewaltherrschaft eines physisch mächtigeren Culturvolkes der Heidenwelt bis dahin auf ihm gelastet hatte. Damit eben wird das mosaische Gesetz zu dem für alle fernere Entwickelung des geschichtlichen Menschendaseins mustergiltigen Typus der Völker- und Staatenentwickelung, deren Arbeit fort und fort, auch innerhalb des Christenthums, auf das eine Ziel gerichtet bleibt, auf die sittliche Befreiung des natürlichen Menschendaseins, auf seine Erhebung zu einer beziehungsweise naturfreien sittlichen Lebensordnung, innerhalb deren den persönlichen Gliedern des Geschlechtes ein immer ungehemmteres Aufstreben zum Gottesreiche, zur höhern Freiheit der Kinder Gottes ermöglicht wird.

Wie das weltgeschichtliche Dasein des Volkes Israel im Allgemeinen

sich herschreibt von einer Gottesoffenbarung, die auch ihrerseits schon zu geschichtlicher Zeit erfolgt ist, das heisst zu einer Zeit, wo das geschichtliche Dasein der grossen Culturvölker des westlichen Orients auf Grund ihrer mythologischen Religionen bereits festgestellt war: so datirt sich die bestimmte Gestalt, der individuelle Charakter dieses Volkes wesentlich von der nachfolgenden grossen Offenbarungsthat, der Gesetzgebung des Mose. Die dazwischenliegenden Jahrhunderte des Verweilens in Aegypten sind für die Geschichte verloren, und auch die Sage selbst, die sonst so gern ihre Gebilde in die Stelle der Geschichte hineinträgt, ist in Bezug auf sie verstummt; ein Umstand, der um so mehr unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen muss, als eine solche Leere zwischen so hell leuchtenden Puncten einer mit Sagen durchwobenen Geschichtserzählung kaum irgendwo in der Weltgeschichte ihres Gleichen findet. Wie wir ihn indess auch deuten mögen, jedenfalls legt dieser Umstand ein nicht zu übersehendes Zeugniss ab für den geschichtlichen Grundcharakter des dieser leeren Stelle Vorangehenden und des auf sie Nachfolgenden; da es ganz gegen die Natur reiner Sagendichtung wäre, in der Aufeinanderfolge ihrer Gebilde, für die ihr ja überhaupt jede scharfe chronologische Bestimmung fehlt, eine solche Lücke unausgefüllt zu lassen und sie ausdrücklich als eine Lücke zu bezeichnen. — Die Art und Weise, wie das israelitische Geschichtsbewusstsein, seit der spätern Königszeit, — denn bis dahin scheint die Gestalt des Mose keineswegs eine in gleicher oder ähnlicher Weise, wie schon damals die Gestalten der Patriarchen, im Andenken des Volkes lebendige und gefeierte gewesen zu sein, — die Persönlichkeit des Gesetzgebers nicht als den Ausgangspunct nur, sondern als den alleinigen Urheber der gesammten bürgerlichen Staats- und Culturordnung bis in alle Details herab gefasst hat, — sie, diese Art und Weise, ist zwar nicht ohne Analogien in andern Völkergeschichten; aber in so grossem Maassstabe dürfte eine derartige Uebertragung doch kaum irgendwo sonst erfolgt sein. Indess ist auch hier nur das Entsprechende geschehen, wie in Bezug auf die patriarchalische Urgeschichte. Wie nämlich dort die Erinnerung des allmähligen, stillen Werdeprocesses der Grundelemente des Volksthums im fremden Lande und unter fremden Gewalthabern sich hineingelegt hat in das Gedächtniss jener hehren Gestalten der Urzeit, so dass in jener sagenhaften Geschichte gar manche Züge wiederzuerkennen sind, welche in sinnvoller Bildlichkeit das in der Reihe der nachfolgenden Jahrhunderte im Stillen Geschehene veranschaulichen: so hier in die durch ihre Grösse und gottentsprungene Machtfülle alle andern überragende Gestalt des Gesetzgebers die Anschauung des mit Mose allerdings nur beginnenden, noch keineswegs vollendeten Entwickelungsprocesses jener einzigartigen theokratischen Gesetzgebung. Die Entwickelung selbst können wir, nach den von uns jetzt gewonnenen Einsichten ächter philosophischer Geschichtskunde, nicht umhin, als eine von jenem Anfang aus mit ganz eben so organischer Stetigkeit verlaufende zu denken, wie jedwede andere Entwickelung der

Institute eines irgend lebenskräftigen volksthümlichen Gemeinwesens. Es war eine nothwendige That der Wissenschaft, der alttestamentlichen Theologie, das solchergestalt Vermischte zu sondern, und dem Gesammtgeiste des Volkes, was ihm gehört, zurückzugeben. Die wahre Grösse des Gesetzgebers, und die Grösse des Gottes, aus dessen nicht blos sinnbildlichem, sondern rein geistigem, geistig vollkräftigem Schauen (Exod. 33, 11. Num. 12, 8) dem Gesetzgeber so die Weisheit als die Thatkraft entsprang, die seiner mächtigen Persönlichkeit ihre Stelle in der Weltgeschichte sichert: sie beide werden nicht verkürzt, sie werden ganz im Gegentheil erst in ihr rechtes Licht gestellt durch diese Sonderung; ganz eben so, wie die wahre Schöpfergrösse und Schöpfergüte eben dieser Gottheit in ihr rechtes Licht gestellt wird nicht durch eine Creationstheorie, welche Alles nur auf ihren voraussetzungslosen Machtwillen stellt, sondern durch eine solche, welche auch die creatürliche Potenz als mitthätig und mitwirkend zeigt in dem Schöpfungsprocesse. Der schöpferische Gedanke, welchen wir, bei aller Anerkennung der Unmöglichkeit, das ganze System der nach ihm benannten Gesetzgebung in dem unmittelbaren Sinne der Ueberlieferung als sein Werk anzusehen, dem Mose zusprechen dürfen, der Gedanke, welcher, zuerst in seiner Seele mit deutlichem Bewusstsein aufgetaucht, ihn als einen der ersten Heroen der Weltgeschichte bezeichnet: er, dieser Gedanke, ist eben kein anderer, als dieser: das Gottesbewusstsein der Urväter des hebräischen Volkes zum Palladium eines freien, sesshaften, den Gemeinwesen der heidnischen Völker ebenbürtigen Gemeinwesens zu machen. Er, er vor Allem ist, um jetzt noch einmal auf unsere frühere Deutung der Sage von der Opferung Isaaks (§. 115) zurückzublicken, der „Engel des Jehova“, der von dem Volke Israel das durch sein gereinigtes Gottesbewusstsein zunächst ihm auferlegte Opfer der Aussicht auf eine physische und geschichtliche Nachkommenschaft, d. h. auf die Zukunft einer selbstständigen, bürgerlichen und politischen Existenz, hinweggenommen hat.

Um die Bedeutung richtig zu würdigen, welche die That der grossen Persönlichkeit des Gesetzgebers und welche mit ihr das Werk der nachfolgenden Jahrhunderte, wozu der entscheidende Anstoss von ihr ausgegangen ist, zu behaupten fortfährt, auch nachdem die Zeit seines äussern geschichtlichen Bestehens abgelaufen ist, — den Sinn richtig zu würdigen, in welchen der göttliche Urheber des Christenthums in dem Augenblicke selbst, da Er durch das Werk, das sich aus Seinem Worte herausentwickeln sollte, das Werk jener Gesetzgebung zertrümmert hat, den Ausspruch thun durfte, dass dennoch von dem wahren Thatbestande des Gesetzes auch nicht der kleinste Buchstabe, auch nicht das Tüpfchen auf dem I verloren gehen werde: — zu diesem Behufe wird es dienlich sein, einen kurzen Vorblick zu werfen auf die den Ursprüngen und den Geschicken jenes Werkes analogen Hergänge innerhalb des Christenthums. Die Urzeit des Christenthums zeigt eine unverkennbare Analogie zu dem patriarchalischen Zeitalter der alttesta-

mentlichen Religion. Denn auch die neue Gestalt eines in sich vertieften und bereicherten Gottesbewusstseins, auch sie tritt zuerst noch entblösst auf von allen den Beziehungen auf weltgeschichtliche Culturentwickelung, in welchen sich der sittliche Gehalt der Religionen des Heidenthums bethätigt hatte; noch, so zu sagen, in der geistigen Nacktheit, welche die Träger dieses Bewusstseins sich als Bürger eines Reiches nicht von dieser Welt zu betrachten veranlasste, in allen weltlichen Dingen unterthan den Mächten dieser Welt, wie Abraham dem Melchisedek, dessen Gestalt sich für die ersten Jünger des Christenthums (Hebr. 7) zum Symbol einer höhern Weltherrschaft verklärt hatte, und wie die Nachkommen Abrahams den Königen Aegyptens. Einige Jahrhunderte hindurch hat wirklich solche Unabhängigkeit bestanden; und wenn es dann auch ohne das Auftreten eines neuen Mose zur Neubegründung einer eigenthümlichen Civilisation, einer bürgerlichen Gesellschaft und eines Staatensystems auf dem idealen Boden des christlichen Gottesbewusstseins gekommen ist, so haben wir darin ein Fortwuchern des sittlichen Gestaltungstriebes zu erkennen, der aus dem Alten Testamente sich übertragen hatte in das Neue. In diesem Sinne ist es nicht als zufällig, nicht schlechthin nur als Irrung anzusehen, wenn immer auf's Neue wieder in der Gestaltung des christlichen Kirchenlebens und unter seiner Aegide auch in den bürgerlichen und politischen Gesetzgebungen christlicher Völker den Inhaltbestimmungen der mosaischen Gesetzgebung theils eine unmittelbare, theils wenigstens eine vorbildliche Geltung beigelegt wird. Wir selbst werden in der Folge uns auf dieses Vorbild berufen und seiner uns bedienen können als eines Correctives gegen die theils unklaren, theils positiv falschen Ansichten über das Verhältniss von Staat und Kirche, welche in unsern Tagen theoretisch Platz ergriffen haben und mehrfach verwirrend eingreifen auch in die praktische Ausgestaltung solches Verhältnisses im wirklichen Leben, dessen Boden für sich zu erobern freilich sie, diese Theorien, zu ohnmächtig sind. Selbstverständlich jedoch kann der Begriff solcher typischen Bedeutung mit Nichten sich erstrecken sollen auch auf das geschichtlich Besondere und Einzelne der mosaischen Gesetzbestimmungen; wie sehr auch immer für Beurtheilung dieses Besonderen der Gesichtspunct festzuhalten bleibt, dass dasselbe aus der Grundidee des Ganzen organisch hervorgewachsen, und nicht blos zufällig derselben angeflogen ist. Den Schlüssel zu solcher Beurtheilung wird man in alle Wege nur finden mittelst des gründlich durchgeführten Begriffs einer t h e o k r a t i s c h e n Verfassung; das heisst einer solchen, in welcher alle Bestimmungen, nicht blos die unmittelbar dem Cultus des volksthümlichen Gottes betreffenden, sondern auch die über der Gestaltung des öffentlichen und des Privatlebens waltenden, darauf angelegt sind, möglichst allen Gliedern des Volkes, vorab aber den als priesterliche oder politische Autoritäten an seiner Spitze stehenden das fortdauernde Vernehmen jener innern Gottesstimme zu ermöglichen, welche zu den Urvätern des Volkes und zu seinem Gesetzgeber so mächtig, so

eindringlich gesprochen hatte. Mit diesem ihrem alleinigen Endzweck ist diesen Bestimmungen auch das Ziel ihrer Geltung gesetzt. Sie verlieren ihre Bedeutung, sobald die höhere Offenbarung eintritt, welche auf andern Wegen, als dem jener volksthümlichen Abgeschiedenheit, solche Stimme der ganzen Menschheit vernehmbar macht. — Mit diesem Augenblicke ist die weltgeschichtliche Mission nicht zwar des jüdischen Volkes, wohl aber seiner eigenthümlichen Cultur, seines selbstständigen Gemeinwesens vollendet. Das Volk, welchem das von seinen Vätern zuerst errungene reine Gottesbewusstsein einen unverwüstlichen Naturtypus für alle Jahrhunderte der Menschengeschichte aufgeprägt hat, tritt zurück als ein unaustilgbares Ferment aller höheren, auf die Voraussetzung dieses Gottesbewusstseins begründeten Civilisation. Es tritt zurück so zu sagen in seine ursprüngliche Nomadenrolle, welche, den Bedingungen dieser Civilisation entsprechend, nur eine andere Gestalt angenommen hat; in eine dem Knechtesdienst in Aegypten entsprechende Unterthänigkeit unter die fortan den Reigen führenden Völker der Weltgeschichte. Es bleibt (vergl. Röm. 11) diesen Völkern ein gottverordneter Mahner, dass auch sie ihre Bestimmung noch nicht erfüllt haben, so lange der Geist des Christenthums nicht alle Adern ihres geschichtlichen Lebens und Wirkens durchdrungen hat.

845. Wie aber nach der einen Seite so innerlich wie äusserlich befreiend, befreiend nicht nur das Gemeinwesen des Volkes von fremder Knechtschaft, sondern auch seine Geister von der Gebundenheit unter die Erzeugnisse mythologischer Einbildungskraft: so wirkt nach anderer Seite das Gesetz, das Gesetz als geschichtliche Macht, welcher die Geister des Volkes sich widerstandlos beugen müssen, ausdrücklich durch den Gegensatz gegen die Mächte, mit welchen es in einen Kampf auf Tod und Leben eingetreten ist, bindend und einengend, mit neuen Fesseln den Geist belastend, in neue Schranken ihn bannend. Indem es, dienstbar dem eifersüchtigen Zorne des Gottes, der keine Götter neben sich duldet, die Mächte, gegen die es ankämpft, für das Bewusstsein, welches sich mit seinem Inhalte auffüllt, als Mächte der Sünde brandmarkt, wird unvermerkt die von ihm bekämpfte Sünde zu seiner eigenen; denn es kämpft unwissend gegen den Gott selbst, dessen Alleinherrschaft es vertreten will. Darum kann auch der Kampf, der vom Standpuncte des Gesetzes gegen das Heidenthum geführt wird, nicht unmittelbar zum Siege führen. Die Mächte des Gesetzes unterliegen, zugleich mit den gegnerischen, der höhern Macht, die mit erhabener Unparteilichkeit die ächten Lebenselemente beider Seiten in sich aufnimmt und ihnen im Gebiete ihrer eigenen Weltherrschaft Raum giebt zu freier Entfaltung.

Bis zu welchem Grade von Klarheit die Lehre des N. T. in der Person des Apostels Paulus sich die wahre Beschaffenheit und Bedeutung jener ihr inwohnenden, zugleich realen und idealen Voraussetzung, des Gesetzbegriffs, zum Bewusstsein gebracht hat: das habe ich mittelst einer genaueren Zergliederung der Gedanken des Apostels bereits oben (§. 761) nachgewiesen. Schon den Apostel finden wir weit entfernt von dem supernaturalistischen Köhlerglauben an einen rein göttlichen Ursprung aller Institute der mosaischen Gesetzgebung, und schon von ihm wird das ideale Princip dieser Institute unter wesentlich gleichen Gesichtspunct gestellt mit den Principien, aus deren Wirksamkeit auch unter den Heiden geschichtliche Erscheinungen ganz analoger Art, wie jene Gesetzgebung, hervorgegangen sind. Das durch den Vorgang des Meisters erleuchtete Bewusstsein des Apostels ist ein anderes, als noch das eines Philon, welcher (*de Opif. mundi p.* 33. *Mang. de Agric. p.* 193) den Begriff des Gesetzes mit dem Begriffe des Logos verwechselte; obgleich seine wissenschaftliche Bildung den Apostel so wenig, wie sein gesammtes Zeitalter, und wie noch auf viele Jahrhunderte hin die theologische Schule der Kirche, in Stand setzte, die Erscheinungen der geschichtlichen Wirklichkeit nach allen Seiten richtig zu würdigen. Die mosaische Gesetzgebung ist, — davon hatte der Apostel durch göttliche Erleuchtung im Allgemeinen das richtige Gefühl, eben so wie nach ihm, durch Vermittelung seiner Schriften, ein Augustinus, und in noch energischerer und grossartigerer Weise ein Luther, wenn auch keiner dieser grossen Männer den adäquaten Ausdruck für solches Gefühl ganz zu finden wusste, — sie ist, sage ich, sowohl im Grossen und Ganzen, als auch in allen ihren Einzelheiten das Erzeugniss des Kampfes, welchen im Geiste des hebräischen Volkes das reine monotheistische Bewusstsein, welches, von seinen Urvätern überliefert, in immer neuen Erleuchtungen unter ihm aufblitzte, mit den auch unter diesem Volk entzündeten und immer neu an dem Cultus polytheistischer Nachbarvölker sich entzündenden Trieben religiöser Mythenbildung durchzukämpfen hatte. Dies, nur dies ist das Wahre an jener Ansicht, welche uns den Begriff des hebräischen Jehova selbst als das Ergebniss jener innern, durch den ganzen Verlauf der Geschichte des Volkes wenigstens bis zum babylonischen Exil fortdauernden Kämpfe darstellen, und dies durch Stellen, wie Amos 5, 26 beweisen will, — Stellen, welche immerhin für eine gewisse Unvollständigkeit der pentateuchischen Ueberlieferung, aber keineswegs für eine zu irgend welcher Zeit bestehende Identität des volksthümlichen Gottesbegriffs mit den dort namentlich erwähnten Göttern und Göttersymbolen Zeugniss geben. — Bei Beurtheilung der Ergebnisse dieses Kampfes ist der Umstand nicht ausser Acht zu lassen, dass derselbe nicht gerichtet war gegen den höhern Aufschwung des mythologischen Polytheismus, wie er unter den Völkern Pelasgischer Herkunft, wie er namentlich in Griechenland stattgefunden hat. Durch eine göttliche Schickung war in der Zeit des Werdens und der Befestigung seiner Religion das israe-

litische Volk ausserhalb der Möglichkeit eines solchen Kampfes gestellt, aus welchem es nicht würde haben als Sieger hervorgehen können, ohne eben damit in sich selbst, und, wenn es ihm gelungen wäre, den naturgemässen Gang des mythologischen Processes unter jenen Völkern zu stören, auch in der Mitte dieser letzteren die Keime der höhern Gottesoffenbarung, die Keime des Christenthums zu unterdrücken. Auch hindert uns nichts, anzunehmen, ja es hat solche Annahme selbst eine nicht unbedeutende Wahrscheinlichkeit für sich: dass in die Religionsentwickelung der weiter vorgeschrittenen Völker des Heidenthums in ihrer geschichtlichen Vorzeit manche Regungen eines monotheistischen Bewusstseins, dem Gottesbewusstsein der alttestamentlichen Patriarchen ähnlich, eingegangen sein mögen. Sie haben daselbst gedient zur Befruchtung eines Bodens, welcher fürerst noch andere Früchte zu tragen bestimmt war, mit den Keimen jener höheren Verklärung des Polytheismus, von welcher wir es ein- für allemal nicht als zufällig, nicht als gleichgiltig betrachten können, dass sie dem geschichtlichen Auftreten des Christenthums vorausgegangen ist; ähnlich, wie etwa in der jüngsten Periode des deutschen Geisteslebens die kindlich patriarchalische Sinnesweise eines Klopstock zur Befruchtung eines Bodens, welchem zunächst ein neu verklärtes Heidenthum in der Poesie eines Göthe, Schiller u. s. w. entspriessen sollte. Die Religionen, mit welchen der hebräische Monotheismus seine Kämpfe zu bestehen hatte, die Religionen hauptsächlich nur Semitischer und Hamitischer Heidenvölker, sind vielmehr diejenigen, in welchen die bösartigen, dämonischen Elemente des mythologischen Polytheismus ihren Hauptsitz genommen hatten. Gegen die zugleich wollüstigen und grausamen Götzendienste eines Baal, einer Astaroth, eines Moloch, war der Kampf des Jehovadienstes ein noch in ganz anderer Weise sittlich berechtigter, als er es gegen den Dienst der Olympier gewesen wäre. Schon als es zu einer unmittelbaren geschichtlichen Berührung mit dem sittlich edleren Cultus von Völkern Arischen Stammes kam, war die Periode dieses Kampfes in der Hauptsache bereits vorüber, die gesetzliche Ordnung, welche den Jehovadienst zur vollendeten Thatsache des hebräischen Volksbewusstseins machte, bereits festgestellt. Damals handelte es sich nur noch, eben so wie später im Zeitalter der Makkabäer dem schon entartenden Heidenthum der Epigonen des Hellenismus gegenüber, um die Selbstbehauptung des Erworbenen und geschichtlich Festgestellten. Die Jehovareligion konnte selbst von ihrem exclusiven Charakter etwas nachlassen, und sich dem Zugange von Elementen öffnen, welche ihr gleich unentbehrlich waren, sowohl um der höhern Offenbarung den Boden zu bereiten, die aus ihrer Mitte hervorgehen sollte, als auch, um für ihr eigenes geschichtliches Fortbestehen noch neben dieser Offenbarung die Möglichkeit zu gewinnen.

Das alttestamentliche „Gesetz“ steht als weltgeschichtliche Gesammterscheinung in seinem Ursprunge ausserhalb jeder directen gegensätzlichen Beziehung zu den höheren Auswickelungen des mythologischen Polytheismus. Dadurch allein ist es ermöglicht worden, dass es sich ihnen

gegenüber unter den Gestalten des vorchristlichen Völkerlebens in sittlicher Ebenbürtigkeit behauptet hat. Aber auch der Kampf mit den ausgearteten Gestaltungen des Polytheismus, welchen die sittliche Ordnung des Alten Testamentes nicht blos als ebenbürtig, sondern als höher berechtigt gegenübersteht, und in Ansehung derer ihre Selbstbegründung und Selbstbehauptung, was bei einem Kampfe mit den religiösen Mächten des Hellenenthums sich nicht eben so verhalten haben würde, als ein unzweifelhafter Sieg des Guten über das Böse anzusehen ist, — auch dieser Kampf hat nicht spurlos an ihr vorübergehen können. Was man von dem äusserlichen Standpuncte der alten Dogmatik als eine Anbequemung der göttlichen Gebote an die Bedürfnisse des Volkes zu bezeichnen pflegt: das ist in Wahrheit ein inneres Behaftetsein zwar nicht des monotheistischen Grundgedankens, den wir vielmehr, um es noch einmal zu sagen, in voller Reinheit, wie schon bei den Erzvätern, so auch noch bei Mose vorauszusetzen haben, mit den Principien jenes Polytheismus, wohl aber des Volksgeistes, für welchen nicht allein, sondern auch durch welchen das Gesetz zur geschichtlichen Wirklichkeit gebracht worden ist, mit den psychologischen Motiven, welche in den umwohnenden stammverwandten Völkern, und durch das ganze Zeitalter jenes geschichtlichen Werdeprocesses hindurch auch noch bei einem ansehnlichen Theile des israelitischen Volkes selbst, dort das Verbleiben bei, hier den Abfall zu dem in so bösartiger und unsittlicher Gestalt auftretenden polytheistischen Aberglauben bewirkt haben. Wie Mose in der Wüste (Num. 21, 8 f.) dem überhandnehmenden Götzendienste nur zu wehren vermochte durch Aufrichtung eines Schlangensymboles für den Jehovadienst; wie der Prophet Hosea (1, 2 ff.) die Sünde der Unzucht auf sich selbst nehmen musste, um ihre Folgen dem abtrünnigen Volke zum Bewusstsein zu bringen: so konnte die Gesetzgebung nur dadurch zu einer Macht im Volke werden, dass sie von den unlauteren Trieben desselben Besitz ergriff, um dieselben gegen sich selbst zu kehren und in sich selbst sich aufreiben zu lassen. Es würde vergeblich sein, es sich verleugnen zu wollen, dass die Leidenschaften der Selbstsucht, Hass und Blutdurst, dass in gewisser Weise selbst sinnliche Begierden durch die mosaische Gesetzgebung fortwährend eben so angefacht, als niedergehalten worden sind, und dass der Normalbegriff der Sittlichkeit, welcher aus ihr hervorging, in keiner Beziehung höher, in mancher vielleicht niedriger steht, als das hellenische Ideal des „Weisen". Das eben meinte der Apostel, wenn er das Gesetz als eine Macht der Sünde und des Todes bezeichnete; die Geschichte hat solche Bezeichnung keineswegs Lügen gestraft. Die philosophische Glaubenslehre kann, ja sie muss in diese Anschauung einstimmen; sie kann, ja sie muss selbst der kühnen Anschauung Luthers, welche das „Gesetz", als kämpfende und im Kampf, im scheinbaren augenblicklichen Sieg unterliegende Macht, dem idealen und dem historischen Christus gegenüber in eine Reihe mit Sünde und Tod, mit Hölle und Teufel stellt, ihr Recht zuerkennen. Sie kann und sie muss es, ohne damit das auf-

zugeben, was vorhin über die vorbildliche Bedeutung des alttestamentlichen Gesetzesbegriffs für die sittliche Weltordnung bemerkt ward, wie sie sich innerhalb des Christenthums neu gestaltet hat und bis an's Ende der menschlichen Dinge immer neu gestalten soll. Wird doch eben nur durch diese doppelseitige Anschauungsweise dem falschen Idealismus gründlich entgegengetreten, welcher, durch die in's Christenthum übertragenen jüdischen Anschauungen mehr noch, als durch die heidnischen genährt, bereits in den ersten christlichen Jahrhunderten in der Gestalt des Chiliasmus so schwere Irrungen verschuldete, und auch noch bis auf unsere Tage herab die Gefahr solcher Irrungen immer wieder herbeiführt, so oft man es vergisst, dass jede sittliche Ordnung des irdischen Weltwesens sich zum Reiche Gottes nur wie Asymptote zur Hyperbel verhalten kann.

846. Wie in den mythologischen Religionen höherer Ordnung die Mysteriensage und der Mysteriendienst dem öffentlichen volksthümlichen Göttercultus und der ihm entsprechenden Gestaltung der Mythologie (§. 836): auf ähnliche Weise steht im alttestamentlichen Monotheismus dem in die Schranken des Gesetzes und der Satzung eingeschlossenen Gottesdienste das Prophetenthum und die messianische Weissagung gegenüber. Nicht nämlich erst aus einer Zersetzung der im mosaischen Gesetz gestalteten und gebundenen Elemente religiöser Erfahrung ist die geschichtliche Erscheinung des Prophetenthums hervorgegangen. Dieselbe bezeichnet vielmehr, ganz eben so, wie dort der Mysteriendienst, eine dem geschichtlichen Processe jener Gestaltung und Bildung des volksthümlichen Gottesbewusstseins durch die Satzungen der Volksreligion parallellaufende, in gleicher Unmittelbarkeit dem innern Quell dieses Bewusstseins entquillende Gegenströmung der lebendigen Gottesoffenbarung. Dem Geiste der monotheistischen Religion entsprechend, sehen wir in klar selbstbewusster Weise solche Gegenströmung eintreten in den Gemüthern einer Reihe einzelner geschichtlicher Persönlichkeitan, solcher, die es über sich vermochten, die Wasser des göttlichen Urquells in ihrem Bewusstsein rein zu bewahren, und auch innerhalb der Schranken des volksthümlichen Gesammtlebens sich von diesen Schranken frei zu erhalten.

847. Auch hierin dem Geiste hellenischer Mysteriensagen verwandt, aber mit noch deutlicherem, noch energischerem Bewusstsein, ist der Geist des hebräischen Prophetenthums in seinem inneren Wesen und Selbst von vornherein gerichtet auf die Zukunft der Weltgeschichte, auf die Zukunft einer Gottesoffenbarung, welche die im alttestamentlichen Monotheismus und im mythologischen Polytheismus

zerstreuten Elemente des Göttlichen sammeln und vereinigen sollte zu dem Einen, idealen, aber zugleich in einer wirklichen geschichtlichen Persönlichkeit sich ausprägenden Gesammterscheinung der Sohnmenschheit. „Den grossen Weltgeschicken gehen ihre Geister voran, und in dem Heute spiegelt sich das Morgen.“ So hören wir die Propheten, in begeistertem, dichterischem Schwunge und in vielfältig abschattirter typischer und sinnbildlicher Rede, indem sie dem Volke das nie vollständig von ihm erreichte, nie innerhalb der Schranken seines Volksthums zu erreichende Ideal vorhalten jenes in dem Wandel seiner Patriarchen vorgebildeten, in den Grundgedanken seiner Gesetzgebung angestrebten theokratischen Gemeinwesens, — wir hören sie, sage ich, zugleich die sichere Zukunft einer welthistorischen, von jenen Schranken befreiten Verwirklichung dieses Ideals verkündigen. Und zwar dies nicht ohne die wiederholt auftauchenden Regungen eines ahnenden Bewusstseins, welches die Erfüllung dieser Weissagungen von dem bevorstehenden Auftreten einer gottgesandten Persönlichkeit erwartet, und für diese zugleich den Sieg des Jehovadienstes über das Heidenthum in allen seinen Gestalten, desgleichen auch die Verklärung dieses Dienstes zu einem sündenfreien Gemeinwesen im Elemente des Geistes und der Wahrheit in Aussicht stellt.

Schon bei den ältern christlichen Kirchenlehrern, besonders der alexandrinischen Schule, finden wir hin und wieder einen Anlauf dazu genommen, das Prophetenthum der Hebräer und die philosophische Speculation der Griechen als parallele Erscheinungen jenes *Λόγος σπερματικός*, dessen Inwohnung auch in der Heidenwelt man damals noch, wie später nicht mehr, bereitwillig anerkannte, neben einander zu stellen. Noch mehr pflegt in solcher Zusammenstellung die neuere Geschichts- und Religionsphilosophie sich zu gefallen; auch hat dieselbe beim ersten Anblick in der That etwas Bestechendes. Irre leiten aber würde sie, wenn man sie auf die Voraussetzung einer wesentlichen Gleichartigkeit dieser beiderseitigen geschichtlichen Erscheinungen begründen, oder solche Voraussetzung daran knüpfen wollte. In der religiösen Prophetie des hebräischen Volkes ist kein speculatives Element, wenigstens nicht in einem andern Sinne, als in welchem man die ersten einfachsten Keime philosophischer Speculation allenfalls schon in gewissen eigenthümlichen Geistesregungen, welche sich unmittelbar an die Anfänge des volksthümlichen monotheistischen Gottesbewusstseins knüpfen, z. B. etwa in der, wenn man will, an Metaphysisches anstreifenden Deutung des Jahvenamens (Exod. 3, 14), oder in jener glänzenden Verherrlichung des Begriffs der „Weisheit“, die vor Anbeginn der Welt vor den Augen des Schöpfers spielte (Sprüchw. 8, vergl.

§. 522), erblicken kann. Wohl aber ist die Prophetie eine Erscheinung, unmittelbar entquillend der Fülle des religiösen Erfahrungsbewusstseins, welches hier schon den ausdrücklichen Charakter der Gottesoffenbarung trägt, während dagegen, wie oben (§. 840) bemerkt, die geschichtliche Erscheinung der philosophischen Speculation in Griechenland, — der Sache nach wohl auch in Indien, wiewohl es sich dort nicht dem Blicke des historischen Forschers mit gleicher Deutlichkeit herausstellt, — keineswegs in einem gleich unmittelbaren Verhältnisse steht zu dem lebendigen Erfahrungsquell der mythologischen Religionen. Wir können, ja wir müssen daher von unserm Standpunct aus sogar einen ausdrücklichen Gegensatz annehmen zwischen diesen beiderseitigen Erscheinungen; wenn auch ihre Wirksamkeit in letzter Instanz nach einem und demselben Ziele hinstrebt, oder sie beide in einem und demselben Ziele, dessen endlicher Gewinn aber nicht wesentlich noch hauptsächlich aus ihrem Wirken hervorgeht, zusammentreffen. Die hellenische Speculation fällt, wie schon gezeigt, ihrem geistigen Wesen nach in den Zersetzungsprocess des mythologischen, die Prophetie dagegen fällt nicht in einen entsprechenden Zersetzungsprocess des alttestamentlichen Gottesbewusstseins. Ein solcher ist überhaupt in irgendwie analoger Weise zu vorchristlicher Zeit nicht eingetreten; erst das Christenthum hat die Elemente jenes Bewusstseins zersetzt, indem es sie der höhern Bewusstseinsgestalt einverleibte. — Will man also auf heidnischem Religionsgebiet eine dem innern Wesen nach parallele Erscheinung zur alttestamentlichen Prophetie und Weissagung finden: so hat man dieselbe an einer andern Stelle aufzusuchen. Nicht etwa, wie man vielleicht auch hierauf fallen könnte, in dem Orakelwesen, in den verschiedenen Gestalten der Wahrsagungskunst, sei es, dass dieselben in Verbindung mit dem Opferdienste, oder dass sie, getrennt vom Cultus der Götter, in der Beobachtung von Sternenlauf, Lufterscheinungen u. dergl. auftreten. Das Alles trägt weder in Griechenland, noch irgendwo sonst im Heidenthum, den specifisch religiösen Charakter, der im eminentesten Sinne die israelitische Prophetie kennzeichnet. Sind es auch die Götter, welche nach heidnischem Aberglauben solche Zeichen wirken, so werden doch dieselben nicht zum Behufe eines durchgehenden sittlichen Zweckes gewirkt. Sie sind nicht, wie es die Dichtungen von den Göttern selbst sind, und wie es überall auch der Cultus ist, sie sind wenigstens nicht unmittelbar die Phänomene eines Bandes, durch welche sich die Menschenwelt in stetiger Weise an eine übersinnliche Ordnung der Dinge geknüpft erkennt. (Charakteristisch für die specifisch religiöse Eigenthümlichkeit der weissagenden Prophetie im Gegensatze der heidnischen Mantik, deren Spuren sich freilich, trotz der im Allgemeinen darin ausgesprochenen Verwerfung [Deuteron. 18, 10 f.], als ein Tribut, welcher den heidnischen Sympathien im Volke Israel gezahlt werden musste, hie und da auch in der mosaischen Gesetzgebung vorfinden; — so vor Allem das Urim und Thummim des Hohenpriesters, — charakteristisch vor vielen andern ist der Ausspruch, welchen der Prophet

Ezechiel [20, 3. 31] dem Jehova in den Mund legt, dass er nicht von den Israeliten befragt sein, nur unbefragt ihnen seinen Willen kund geben will. Die Bedeutsamkeit dieses Ausspruchs, der u. a. auch in dem, was von Saul erzählt wird [1 Sam. 28, 6], eine denkwürdige Bestätigung findet, drängt sich besonders auf, wenn man ihm mit dem eben so charakteristischen Umstande zusammenhält, dass die Bestimmungen der mosaischen Gesetzgebung in der pentateuchischen Ueberlieferung überall als aus freier Bewegung von Jehova dictirt auftreten, während die heidnische Sage dagegen es liebt, ihre Gesetzgeber über den Inhalt, welchen sie den Bestimmungen des Gesetzes gegeben wissen wollen, die Götter befragend darzustellen; eine Form, welche wir z. B. in den Zendbüchern, die Gesetzgebung des Zarathustra betreffend, beharrlich durchgeführt finden.) Es bleibt also, wenn für die Prophetie in der heidnischen Welt eine geschichtliche Parallele gesucht wird, es bleibt als Object einer solchen kein anderes übrig, als die Mysterienlehre und der Mysteriendienst. Diese Vergleichung aber halte ich, nach dem im Obigen dafür aufgestellten Gesichtspuncte, in der That für etwas mehr, als nur einen müssigen Einfall. Allerdings ist das Thun und Beginnen der hebräischen Propheten, ist, in Verbindung damit, die grosse geschichtliche Gesammtthatsache messianischer Weissagung, wenn man will, das gerade Gegentheil jedweder Geheimlehre und jedweden Geheimdienstes. Die Prophetie, die Weissagung, diese *μύστις τῆς τοῦ θεοῦ ἐπιστήμης* (so heisst die „Weisheit“, welche in dem nach ihr genannten biblischen Buche, 7, 27, *προφήτας κατασκευάζει*, ebendas. 8, 4) ist innerhalb der Umgrenzung des alttestamentlichen Religionsbewusstseins recht eigentlich schon eben das, was im Neuen Testamente *ἀποκάλυψις μυστηρίου* genannt wird. Sie ist es zwar nicht genau in dem Sinne, in welchem dort dem Christenthum dieses Prädicat ertheilt wird, nicht in dem Sinne, in welchem innerhalb des Christenthums eine endliche Enthüllung aller der Geheimnisse in Aussicht gestellt wird, welche in die religiöse Erfahrung des Heidenthums eben so, wie der alttestamentlichen Gesetzesreligion, hineingelegt sind. Wohl aber ist bereits sie eine thatsächliche Offenbarung derjenigen Rathschlüsse der göttlichen Vorsehung, über welche in der mosaischen Gesetzgebung ein Schleier nicht sowohl gezogen blieb, als vielmehr erst neu gezogen ward; der Rathschlüsse, deren allerdings erst im Christenthum vervollständigte Enthüllung uns das Werk jener Gesetzgebung eben nur als einen weltgeschichtlichen Durchgangspunct monotheistischer Religionsentwickelung erscheinen lässt. Auf entsprechende Weise nun hat, nach der oben von uns aufgestellten Ansicht, auch die Mysterienlehre, wenn man dort von einer „Lehre“ sprechen will, den Schleier, der über der mythologischen Götterwelt ausgebreitet lag, zwar nicht gehoben, wohl aber gelüftet, und damit, von entgegengesetzter Seite her, in ähnlicher Weise die vollere Offenbarung des Christenthums vorbereitet. Dies selbst aber, dass, was dort zur allmähligen Enträthselung des Geheimnisses gethan ward, sich wiederum in Geheim-

niss hüllen musste: dies ist eben so bezeichnend für den Charakter der mythologischen Religiosität, wie die Parrhesie und Unumwundenheit der Propheten für den Charakter der Offenbarungsreligion. Beiden ist gemeinsam vor Allem die Richtung auf eine Zukunft der Entwickelung des Menschengeistes; und diese trägt in den Mysterien einen ganz eben so ausdrücklich religiösen, aus der innersten Tiefe des Princips der Volksreligion entquillenden und noch weiterer Vertiefung und Steigerung entgegenstrebenden Charakter, wie in der Prophetie. Auch der Drang nach Ausgestaltung des so Angestrebten, des idealen Vollgehaltes der innerlich aufgährenden Bewusstseinsentwickelung (— jenes geheimnissvollen *πλοῦτος*, dessen Begriff auch seinerseits ein den hellenischen Mysterien und der prophetischen Weisheit [B. d. Weish. 8, 5. 18] gemeinsamer ist), zur Vorstellung, zum lebendigen Begriffe einer die Idee veranschaulichenden Persönlichkeit, — auch dieser Drang ist, so hier wie dort der entsprechende. Der geheimnissvolle Jacchos der Mysterien darf gar wohl verglichen werden jenem צֶמַח יְיָ Jes. 4, 2, der, wenn er auch an dieser Stelle noch nicht als Persönlichkeit gemeint sein sollte, doch in der begeisterten Imagination der nachfolgenden Propheten bald dazu geworden ist (Jer. 23, 5. 33, 15. Zach. 3, 8. 6, 12); noch mehr vielleicht dem mit allen Prädicaten der Gottheit bezeichneten יֶלֶד Jes. 9, 5; so wie der leidende, unter den Händen der Titanen zerfleischte und zerstückelte Zagreus dem leidenden עֶבֶד יְיָ des exilischen Propheten (Jes. 53). Den Mysterien eigenthümlich ist die ausdrücklich eschatologische Wendung und Ausgestaltung der Zukunftsidee, so wie dagegen der messianischen Prophetie die übrigens keineswegs allen ihren Gestalten gemeinsame Anknüpfung an die geschichtliche Herrlichkeit des israelitischen Königthums. Indess fehlt es auch in den Mysterien, namentlich den eleusinischen, nicht an der Anknüpfung geschichtlicher Zusammenhänge mit der alterthümlichen Culturentwickelung Griechenlands, insbesondere Attica's; und dass anderseits zuerst durch die Prophetenstimmen der Bann gebrochen wurde, der in der mosaischen Gesetzesreligion auf jeder hoffnungsreicheren Aussicht in das Jenseits des irdischen Menschendaseins lag: das wird uns, abgesehen von so manchen begeisterten Ahnungsblitzen auch bei den ächten, alten Propheten, besonders deutlich, wenn wir die Art und Weise näher erwägen, wie in etwas späterer Zeit die geistigen Ergebnisse des Prophetenthums sich noch einmal zusammengefasst haben in dem seltsamen apokalyptischen Buche, welches den Namen des Daniel trägt. — Das Christenthum seinerseits hat freilich in seinem doctrinellen Bewusstsein keineswegs eine gleichartige Stellung eingenommen zu den heidnischen Mysterien, wie zu der hebräischen Weissagung. Aber wenn es möglich wäre, die Fülle und das Gewicht der wirklichen Lebensmomente gegen einander abzuwägen, die von dort und die von hier in das Christenthum eingegangen sind: so dürfte der Vergleich doch nicht so entschieden zu Ungunsten der heidnischen Seite ausfallen, wie man es, wenn man sich unmittelbar auf den Standpunct jenes Bewusstseins stellt, würde erwarten müssen.

Das Prophetenthum in seiner geschichtlichen Eigenthümlichkeit ist bedingt durch den Gegensatz des **Priesterthums**, — obwohl bekanntlich auch Priester, wie ein Jeremia, ein Ezechiel, als Propheten aufgetreten sind, — des levitischen Priesterthums, so wie sich dasselbe, sicherlich nicht unmittelbar aus der ersten Grundidee der mosaischen Gesetzgebung, sondern erst allmählig aus historischer Entwickelung derselben herausgestellt hat. (Auch die hellenische Bedeutung des Wortes *προφήτης* schliesst einen ausdrücklichen Gegensatz gegen die priesterliche Mantik in sich, deren Auslegung dem „Propheten“ übertragen ist; vergl. *Plat. Tim.* p. 72.) Daraus folgt aber nicht, dass die geistigen Keime, aus welchen das alttestamentliche Prophetenthum erwachsen ist, nicht noch höher hinauf zu verfolgen wären. Die Patriarchen vereinigen in sich der Sage nach die priesterliche und die prophetische Persönlichkeit, wie denn Abraham (Gen. 20, 7) ausdrücklich als נָבִיא bezeichnet wird; desgleichen (Exod. 7, 1) vereinigt beide auch Aaron, das geschichtliche Vorbild des levitischen Priesterthums. Und auch hier kann man es bedeutsam finden, dass in dem ersten Moment seiner Entstehung das Priesterthum noch mit dem, was später als Prophetenthum ihm gegenübertritt, als zusammenfallend erscheint. Auch Mose selbst, wenn auch durch Geschichte und Sage so hoch über den Kreis der späteren Propheten hinausgehoben, dass diese Benennung kaum mehr für ihn als passend erschien, ist doch im wahren Wortsinn eine prophetische Persönlichkeit, und das grosse Wort, was Num. 12, 8 von ihm gesagt wird, dass Jehova ihm von Angesicht zu Angesicht sich zu schauen gegeben und nicht blos in Räthseln und Gleichnissen sich vernehmlich gemacht: dieses Wort drückt, in dem Sinne, in welchem es dort gesprochen ist, nicht einen Gegensatz **seines** Schauens zu dem Schauen der Propheten aus, die ja auch ihrerseits die wohl noch älteren Namen חֹזֶה, רֹאֶה tragen, sondern den gemeinsamen Gegensatz der prophetischen Gesichte und Gottesstimmen zu den nur priesterlichen. Denn dass auch für Mose solches Schauen seine unüberschreitbare Grenze hatte, eine ganz entsprechende, wie für die Propheten: das ist ja auf das Bestimmteste angedeutet in der prägnanten Erzählung Exod. 33, die auch im Heidenthum ihre Parallelen findet (vergl. z. B. Il. 13, 71 f. Odyss. 7, 204 f.). Und so wird denn dem Mose wenigstens von der Sage des Deuteronomium (18, 15. 18) die ausdrückliche Verheissung der Fortdauer oder Wiederkehr jener prophetischen Kraft, die in ihm lebendig war, in den Mund gelegt; eine noch ältere Sage (Gen. 49) hat auch den Beginn einer auf die zukünftigen Geschicke des Volkes Israel bezüglichen Weissagung, analog der messianischen Weissagung der Propheten des geschichtlichen Zeitalters, bereits auf die Personen der Erzväter zurückverlegt. — Zu dem Allen finden sich die Analogien ungesucht in der geschichtlichen Stellung des griechischen Mysteriendienstes. Auch dieser kann in seiner Eigenthümlichkeit nicht wohl über die Zeit zurückverlegt werden, wo der öffentliche Götterdienst seine volksthümlich und politisch (das heisst

bei den Griechen stets zugleich örtlich) abgeschlossene Gestalt erhalten hatte; er tritt erst nach dem Zeitalter der homerischen Gedichte auf, denen die Mysterien noch unbekannt sind. Dennoch wird er von der Sage hinaufgerückt in das heroische Zeitalter; in dem richtigen Gefühle, dass seine geistigen Anfänge und Motive nicht jünger sein können, als das griechische Volksthum selbst in der durch seine mythologische Religion begründeten Eigenthümlichkeit. Es wird wiederholt und mit Nachdruck erzählt, wie die Mysterienweihen den Heroen nicht fremd waren, auf welche die erste Gründung hellenischen Staats- und Culturlebens zurückgeführt wird. — Dagegen liegt in der Rolle, welche das Prophetenthum geschichtlich, in der verhältnissmässig kurzen Periode, da das Volk Israel auch zu einem selbstständigen politischen Dasein, zu einem nationalen Königthum gelangt war, immerhin manches Eigenthümliche, wofür sich in der Stellung der Mysterien, die zu einer eigentlich politischen Wirksamkeit nicht die Bestimmung in sich trugen, keine Analogien finden. Das Prophetenthum, wie es, zwar nicht ohne Widerstreben, dem Volke seine ersten Könige gegeben hatte, steht dann — verstummt nur auf kurze Zeit unter der mehr heidnischen, als ächt volksthümlichen Despotenherrschaft eines Salomo — von dem Augenblicke an, wo sich das Princip dieses Reiches als unhaltbar, als mit der welthistorischen Mission des Volkes unverträglich erwiesen hatte, fortwährend den Königen zur Seite, so oft sie auf seine Stimme hören wollen, ihre Schritte leitend und nicht selten ihnen vorangehend, wo sie aber sich gegen diese Stimme verschliessen, warnend und strafend. Es wird zum so gut wie ausschliesslichen Träger der freien nationalen Thatkraft, sofern dieselbe mit dem religiösen Princip des Volksthums im Einklang steht, aber es wehrt dieser Thatkraft, so oft sie in einer von der religiösen Bestimmung des Volkes abgewandten oder gegen sie gleichgiltigen Richtung sich bethätigen will. In dieser letztern Beziehung kann man dem Prophetenthum selbst einen Antheil an dem Untergange des nationalen Staates, und vielleicht einen nicht unerheblichen, zuschreiben, kann man selbst einige der grössten namentlich unter den späteren Propheten einer antinationalen Tendenz anklagen; und hier stellt sich denn nun wieder eine Analogie mit dem Mysterienwesen heraus, welches nicht wenig dazu beigetragen hat, den Geist der spätern Griechenwelt vom specifischen Hellenenthum zum Kosmopolitismus hinüberzuleiten. Die ethische Rolle des Prophetenthums ist ausgespielt, und mit ihr die Reihe der Persönlichkeiten, auf welchen der „Geist des Jehova“ als Einzelnen ruht, abgebrochen, seit dem von den grossen Propheten der Vorzeit, doch stets nur in dunkler Ahnung, vorausgeschauten Momente, von dem an Israel nur noch als Volk, nicht mehr als selbstständige Staatsmacht fortbesteht. Indess ist auch die Neubegründung der volksthümlichen Institute und des Jehovadienstes unter der Aegide des Perserreichs im heimathlichen Lande noch eine politische That, und an dieser hat sicherlich der Prophet, dessen Stimme wir in der zweiten Hälfte der Jesaianischen Weissagungen vernehmen,

einen nicht geringen Antheil. Von einem „Sohne Davids", wie die Mehrzahl seiner Vorgänger, als dereinstigem Retter Israels, weiss dieser Prophet Nichts. Er hat auf die Hoffnung einer staatlichen Volksherrlichkeit verzichtet, indem er dabei doch die Herrlichkeit des Volkes selbst unter dem unmittelbaren Königthum seines Gottes (Jes. 52, 7), näher als irgend einer seiner Vorgänger, schaut und verkündigt. Dagegen geht in dem Geiste dieses Propheten zugleich mit den Bildern dieser Herrlichkeit, jenes Bild des leidenden Jehovaknechtes auf. Wes näheren Inhalts auch die Anschauung sein mag, die das Bewusstsein des Propheten zunächst in dieses Bild hineingelegt hat: jedenfalls hatte schon in seinem Geiste dasselbe eine typische Bedeutung, dieselbe Bedeutung, welche der Hebräerbrief (2, 10) durch das prägnante Wort ausdrückt: ἔπρεπε τὸν ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς διὰ παθημάτων τελειῶσαι. Eine weltgeschichtliche im höchsten Sinne aber, als wahrer Gipfelpunct des prophetischen Ideenkreises, hat dieses Bild dadurch gewonnen, dass es für den Propheten aller Propheten das Vehikel geworden ist, woran sich sein Bewusstsein über die Art und Weise, wie er seinen Heilandsberuf zu erfüllen hatte, entzünden sollte. — Aber wenn denn auch, von diesem Zeitpunct abwärts, wie schon gesagt, die prophetischen Persönlichkeiten zurücktreten: so ist darum der Geist der Prophetie noch nicht ausgestorben im Volke Israel. Es ist schon von Andern als ein denkwürdiger Umstand bemerkt worden, wie aus ihr die ersten Anfänge jener idealen Geschichtsbetrachtung hervorgegangen sind, von welchen wir in dem Buche Daniel ein so in der gesammten vorchristlichen Zeit einzig und unvergleichbar dastehendes Denkmal besitzen. Den ersten Versuch einer Philosophie der Geschichte: so würden wir dieses Buch nennen können, wenn sein Gedankenelement ein philosophisches wäre, und nicht vielmehr eben jenes visionäre des ihm vorangehenden Prophetenthums, welches bei seinem Abscheiden die Anschauungen, von welchen dieses Buch erfüllt ist, gleichsam als sein Testament zurückgelassen hat. Dazu mögen gleichzeitig, auch dies noch als eine Art von Vermächtniss des scheidenden Prophetenthumes, die Anfänge jener in das vorweltliche Wesen der Gottheit sich, gleichfalls nicht in philosophischer, sondern mehr in visionärer Weise versenkenden Theosophie sich gesellt haben, aus welchen später, von derselben Bewegung der Geister in der hier bezeichneten Richtung angeregt, welche innerhalb des Christenthums die Visionen der Gnostiker hervorrief, die durch eine Reihe von Jahrhunderten hindurchgehende Tradition der jüdischen Kabbala entsprungen ist.

D) Der geschichtliche Christus.

848. „Erfüllt ist die Zeit, und nahe das Reich Gottes!" Mit diesen Worten lässt der Erzähler, dem wir den ersten Versuch einer Aufzeichnung der Lebensgeschichte des göttlichen Meisters verdanken, Jesus von Nazareth den Schauplatz jener Thaten, welche in der Weltgeschichte nicht ihres Gleichen finden, zuerst betreten (Marc. 1, 15)*). Wie es sich auch mit der buchstäblichen Authentie dieser Worte ausdrücklich an dieser Stelle der Lebenslaufbahn des Göttlichen und der urkundlichen Ueberlieferung von dieser Lebenslaufbahn verhalten mag**): in aller Weise dürfen wir versichert sein, in ihnen ein urkundliches Zeugniss zu besitzen von dem erhabenen Inhalt des Bewusstseins, mit welchem der geschichtliche Urheber des Christenthums in die Laufbahn seines öffentlichen Lehrens und Wirkens eingetreten ist. Es lohnt der Mühe, in diesem Sinne der Bedeutung jener Worte etwas genauer, als Solches gemeinhin zu geschehen pflegt, nachzuforschen.

*) Die Worte πεπλήρωται ὁ καιρός, die für uns hier von besonderer Wichtigkeit sind, lesen wir nur bei Marcus. Bei dem Verfasser des ersten Evangeliums sind sie in der parallelen, dem Marcus nachgeschriebenen Stelle (4, 17) spurlos verschwunden. Lukas, von ihrem Inhalt offenbar betroffen, hat an ihre Stelle eine längere, eigenthümlich motivirte Erzählung eingeflochten (4, 16—30), in welcher wir ihren Sinn, doch nicht ohne Trübung, wiedererkennen.

**) Ich habe schon anderwärts (§. 780) die Bemerkung gemacht, dass wir nicht annehmen dürfen, in den von Marcus hier dem Herrn in den Mund gelegten Worten ein Apophthegma der Art, zu bestimmter Zeit und auf bestimmte Veranlassung gesprochen, vor uns zu haben, wie jene der Ueberlieferung des Marcus und der ächten, der ursprünglichen Matthäusschrift entnommenen unschätzbaren Apophthegmen, durch welche uns eine urkundliche Anschauung der Persönlichkeit des historischen Christus ermöglicht wird. Sie haben offenbar an dieser Stelle nur die Absicht, den ungefähren Sinn oder so zu sagen, das ohne Zweifel in unendlich vielseitiger Weise variirte Grundthema der ersten Lehrvorträge wiederzugeben. Der Sinn ist der entsprechende, wie der Sinn des apostolischen, 1 Kor. 10, 11 von der Gemeinde der Jünger gesprochenen Wortes: εἰς ἡμᾶς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντησεν.

849. Das Wort: „die Zeit ist erfüllt," konnte, im Zusammenhang mit der daran geknüpften Verkündigung der Nähe des Gottesreichs, nur aus einem von göttlicher Offenbarung erleuchteten Bewusstsein heraus gesprochen werden; aus einem Bewusstsein,

welchem sich in der Weise unmittelbarer, lebendiger Anschauung, wie sie überall durch göttliche Offenbarung geweckt wird, die weltgeschichtlichen Bedingungen solcher Nähe, das heisst einer nahe bevorstehenden vollständigern Verwirklichung des Gottesreichs inmitten der Menschenwelt, als die bis dahin durch den Process jener Offenbarung ins Werk gesetzte, vergegenständlicht hatten. Wir wissen, dass eine solche Erkenntniss, gegründet auf die in Christus thatsächlich erfolgte Gottesoffenbarung und auf die Anschauung des Zusammenhangs dieser Offenbarung mit der alttestamentlichen, wirklich Platz ergriffen hat in dem Apostelkreise, uud dass die Apostel in ihrer Lehre, in all ihrem Thun und Beginnen von dieser Erkenntniss geleitet worden sind. Es könnte sonach als das Nächstliegende erscheinen, jenes dem Meister untergelegte Wort nur für einen unwillkürlich dem Erzähler der evangelischen Geschichte entschlüpften Ausdruck zu nehmen dieser auch sonst allerorten in den Urkunden des Neuen Testaments uns begegnenden Einsicht des Apostelkreises. Aber sie selbst, diese Einsicht der Jünger, sie selbst setzt eine entsprechende, eine noch tiefer in der persönlichen Erlebniss dieser das ganze Leben, das ganze Dasein des Göttlichen erfüllenden Gottesoffenbarung begründete Einsicht im eigenen Selbstbewusstsein des Meisters voraus. Es hindert sonach nichts, in dem erwähnten Worte zugleich ein durch so manche andere Zeugnisse der evangelischen Geschichtsurkunden unterstütztes urkundliches Zeugniss auch für diese zu erblicken.

Dass auf das oben bezeichnete Wort beim Evangelisten Marcus, und auf so manche sinnesverwandte Aeusserungen, die uns aus dem Munde des Heilands hie und da bei sämmtlichen Evangelisten begegnen, bisher nur wenig Aufmerksamkeit gerichtet worden ist: das erklärt sich sattsam, bei den Exegeten der kirchlich-supernaturalistischen Schule aus dem Vorurtheile, dass bei dem durch einen unbegreiflichen Rathschluss des göttlichen Machtwillens in die Welt eingetretenen Gottessohne das Bewusstsein über die Bedeutung des, eben auch nur durch solchen Machtwillen ausgewählten, Zeitpunctes für diesen Eintritt als etwas Selbstverständliches vorauszusetzen ist; bei den Exegeten der rationalistischen Schule aus der Unbekümmerniss um Alles, was irgendwie auf eine über die Wahrheiten des gemeinen Menschenverstandes hinausreichende Tiefe in den Bewusstseinsmanifestationen des Heilandes und seiner Jünger hinweist. Das hier angeführte Wort insbesondere betreffend, so würden wir selbst nur ein geringes Gewicht darauf legen, wenn wir dasselbe etwa, als selbstbeliebten Zusatz zu dem *ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, μετανοεῖτε κ. τ. λ.*, beim Verfasser des ersten Evangeliums anträfen. Es würde uns dann dasselbe unter gleichen Gesichtspunct zu stehen

kommen mit den vielfältigen, in offenbarer Absichtlichkeit herbeigezogenen alttestamentlichen Reminiscenzen, womit dieser Erzähler den einfachern Bericht seines Vorgängers zu verzieren sich durch seinen schon ungleich mehr dogmatistischen Standpunct veranlasst gefunden hat. So aber, da gerade das Umgekehrte statt findet, da jener Erzähler das Wort, dessen Bedeutung ihm in der Fülle der weissagenden Worte, welche in Bezug auf die eingetretene „Erfüllung der Zeit" im A. T. aufzutreiben ihm gelungen war, ganz verschwunden zu sein scheint, wegzulassen keinen Anstand genommen hat, obgleich seine Bedeutung gerade an dieser Stelle sich in allen evangelischen Erzählungen, seine eigene nicht ausgenommen, unwillkührlich gelten macht: so glauben wir uns allerdings in unserm Rechte, wenn wir in demselben noch etwas Anderes erblicken, als nur einen zufälligen oder durch dogmatistisch reflectirende Absichtlichkeit hieher versetzten Ausdruck für eine Vorstellung, die sich in dem Jüngerkreise allerdings schon zur Zeit der Abfassung unserer Evangelien über den im göttlichen Rathschluss der Weltregierung zuvor ersehenen und im A. T. zuvor verkündigten Zeitmoment, da die messianischen Weissagungen in Erfüllung gehen sollten, gebildet hatte oder zu bilden im Begriffe war. Die gesammte Anlage des Marcusevangeliums, welches für alle nachfolgende Ueberlieferung der evangelischen Geschichte einen Typus begründet hat, der selbst noch im Johannesevangelium hindurchblickt, obgleich wir eine directe Rückbeziehung auf Marcus dort nicht vorauszusetzen haben, zeigt von einer sinnigen Einsicht in die Motive, welche im Bewusstsein des Heilandes den Moment des Antritts seiner Laufbahn bedingten. Schon die Einführung des Täufers am Beginne der Erzählung (*ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου κ. τ. λ.* Marc. 1, 1), schon diese beruht nicht so sehr auf einem äusserlich historischen Zusammenhange zwischen dem Thun und Gebahren beider gottgesandten Männer, — ein solcher Zusammenhang war in der Weise, wie sich, so scheint es, erst auf Anlass der Erzählung des Marcus die Vorstellung von ihm gebildet hat, thatsächlich nicht vorhanden, — als vielmehr auf den ausdrücklichen Erklärungen des Heilandes von dem innern Bedingtsein seines messianischen Berufes und Bewusstseins durch den Vorgang des Täufers. (Ich beziehe mich hierüber auf die ausführlichen Auseinandersetzungen in meiner Evangelischen Geschichte, Bd. I, S. 226 ff., und in der Schrift über die Evangelienfrage, S. 41 f. S. 183 ff.) Marcus hat, wenn er durch Citate aus Maleachi und aus dem pseudonymen Jesaia in dem Auftreten des Täufers die providentielle Bedeutung hervorhebt, dem eigenen Bewusstsein des Meisters entsprechend seine Anordnung getroffen, die Anordnung, welche wir auf seinen Vorgang auch bei den andern Evangelisten wiederfinden; und eben so auch hat er aus diesem von ihm so richtig aufgefassten Bewusstsein heraus dem Meister jenes Wort in den Mund gelegt, welches, wenn es auch nie ausdrücklich in dieser Fassung aus seinem Munde sollte gekommen sein, doch auf das Glücklichste den Inhalt jenes erhabenen Selbstbewusstseins in dem entscheidenden Momente

seiner ersten Bethätigung nach Aussen bezeichnet; denselben Inhalt, von welchem wir auch die anderwärts urkundlich uns erhaltenen Aussprüche über Johannes den Täufer und über sein Verhältniss zu Christus (Matth. 11) durchdrungen finden.

Von der Erzählung, welche Lukas (4, 16—30) an die Spitze seiner Berichte über die öffentliche Laufbahn des Meisters gestellt hat, irren wir wohl nicht, wenn wir in ihr eine Art von Paraphrase jener einfachen, von Marcus hieher gestellten Worte erblicken, freilich eine den Sinn derselben nicht ganz richtig treffende, vielmehr ihn nach einer ganz andern Richtung hinüberdeutende. Dass für Jesus selbst sein Auftreten als Lehrer, als geistlicher und leiblicher „Arzt" (V. 23) bedingt war durch das Bewusstsein, wie in solchem Auftreten die „Erfüllung" eines zuvor Verheissenen und Vorbereiteten liege: das hat Lukas wohl aus jenem Worte herausgefühlt; aber die wahre Tiefe desselben hat er doch nicht ermessen. Das „Erfüllen der Zeit" verwandelt sich ihm (V. 21) in das „Erfüllen" eines Schriftwortes (Jes. 61, 1 f.), und der grossartige Begriff eines Bedingtseins der gesammten Laufbahn des hohen Meisters durch eine Reihe weltgeschichtlicher Voraussetzungen wird von ihm verwechselt mit einer verwandten Anschauung von ungleich minderer Tragweite, die wir immerhin auch ihrerseits im Bewusstsein des Meisters vorauszusetzen Grund haben und sie auch urkundlich bestätigt finden, aber die doch nicht den Inhalt des hier in Rede stehenden Wortes bildet. Allerdings hatte Christus ein Bewusstsein auch über die Bedingtheit seiner einzelnen Handlungen, selbst der scheinbar zufälligsten, durch die allgemeine Natur seiner göttlichen Begabung und Ausrüstung, welche ihm keineswegs eine willkührliche Verfügung über die in ihr enthaltenen Möglichkeiten des Wirkens gestattete (Joh. 5, 19). Er fühlte und er wusste sich darauf angewiesen, alle seine Schritte, die scheinbar geringsten und gleichgiltigsten nicht minder, wie die gewichtigsten und folgenreichsten, nach den Winken eines Genius abzumessen, der ihn dabei nicht blos, wie den Sokrates seine Götterstimme (§. 840) durch Abmahnungen leitete. Dafür besitzen wir ein sprechendes Zeugniss unter Anderm in der Erzählung des Johannesevangeliums 7, 2 ff., in welcher, wenn sie uns auch nicht in ihrer vorliegenden Gestalt als der authentische Bericht eines wirklichen Vorfalls gelten kann, doch die prägnanten Worte V. 6 nicht von dem Erzähler können aus der Luft gegriffen sein (vergl. Evang. Gesch. II, S. 236 f.); ein nicht minder sprechendes in den noch mehr den Stempel unmittelbarer Authentie an sich tragenden Worten Luk. 13, 32 f. Eben dies sagen, in näherer Beziehung auf die Wundergabe, die nicht minder prägnanten Worte der hier in Rede stehenden Erzählung V. 25 f., für deren Aufbewahrung, da sie nirgends sonst in unsern Quellen zu lesen sind, wir gleichfalls dem Lukas dankbar sein müssen. Aber die Art und Weise, wie er dieselben in die Erzählung eines von Marcus (6, 1 f.) berichteten Vorfalls hineinverflochten, wie er, in der Absicht, Jesus in seiner Vaterstadt Nazareth seine Laufbahn beginnen zu lassen, für sie

die Stelle ausgesucht hat, an welcher wir sie bei ihm antreffen: diese Art und Weise sind wir berechtigt, als eine willkührliche, das richtige Verständniss der höhern Nothwendigkeit, von deren Bewusstsein der Göttliche bei diesem ersten Schritte, wie bei allen nachfolgenden seiner Laufbahn geleitet worden ist, vermissen lassende zu bezeichnen.

850. Wenn die supernaturalistische Vorstellung der bisherigen Kirchenlehre von der göttlichen Persönlichkeit, welche in Christus Mensch geworden ist, dem Bewusstsein von der Nothwendigkeit des für sein Auftreten zuvor ersehenen Zeitmomentes, obgleich auch sie solches Bewusstsein als etwas Selbstverständliches vorauszusetzen nicht umhin kann, doch nur eine untergeordnete Bedeutung beimisst: so tritt dagegen für die philosophische Gesammtanschauung des Begriffs der Sohnmenschheit, welche wir im Obigen bis zu dem Puncte fortgeführt haben, wo sie in das Stadium einschreitet, auf welches von der Kirchenlehre der Begriff der Menschwerdung ausschliesslich bezogen wird, — es tritt, sagen wir, für sie auf diesem Puncte der Begriff solches Bewusstseins ausdrücklich in den Vordergrund, als nothwendige Bedingung der Möglichkeit einer Verwirklichung dessen, was wir innerhalb dieses Stadiums erfüllt zu sehen erwarten dürfen. Von einer Zusammenfassung der in die Menschheit hineingeborenen Natur- und Willenskräfte der Gottheit, auf deren Wirksamkeit und Selbstoffenbarung wir im Obigen alle Erscheinungen des Göttlichen auch in vorchristlicher Zeit zurückgeführt haben, — von einer Zusammenfassung derselben in die Erscheinung einer einzelnen, eben damit die ganze übrige Menschheit überragenden und durch ein neu in ihr sich anknüpfendes Band mit der Gottheit sie vereinigenden Persönlichkeit, kann im Geist und Sinn dieser Betrachtungsweise nur unter der Voraussetzung die Rede sein, dass wir geschichtlichen Grund finden, ihr, dieser Persönlichkeit, ein Bewusstsein zuzutrauen ausdrücklich über die welthistorische Bedeutung des Zeitmomentes, in welchem sie aufgetreten ist.

851. Der Begriff solcher Zusammenfassung nämlich, der Begriff thatsächlicher Einkehr jener über die natürliche Menschheit verbreiteten Kräfte und Lebensmomente der Sohnmenschheit in die wirkliche, geschichtliche Persönlichkeit eines menschlichen Individuums, — er, dieser Begriff, kann nach allem Obigen für uns seinen rechten Sinn nur durch die Voraussetzung gewinnen, dass das in dieser Weise Einkehrende oder sich Zusammenfassende dem Bewusstsein der weltgeschichtlichen Persönlichkeit, in welche die Einkehr geschehen soll,

gegenwärtig und gegenständlich geworden war, zugleich als Thatsache des allgemeinen, göttlich-menschheitlichen, und als Thatsache des eigenen individuellen Lebens. Wie aber wäre eine solche Vergegenständlichung der bis dahin unpersönlichen, jetzt aber persönlichen Gottmenschheit für das Bewusstsein des Trägers dieser Gottmenschheit, wie wäre sie möglich, wenn nicht der eben bezeichnete Uebergang des gottmenschlichen Gehaltes von unpersönlicher zu persönlicher Daseinsweise ausdrücklich auch die Bedeutung des Zeitmomentes, in welchem der Uebergang erfolgt, zu einer Inhaltsbestimmung dieses Bewusstseins gemacht hätte?

852. Worte der Art also, wie jenes von Marcus wenn nicht unmittelbar aus dem Munde des Herrn berichtete, so doch aus dem Zusammenhange des Sinnes der Reden, mit welchen der Herr seine göttliche Berufslaufbahn angetreten hat, mit historischer Treue abgezogene, — Worte solcher Art, — und, wie schon gesagt, was an unmittelbarer, buchstäblicher Authentie diesem Worte abgeht, das wird vollständig ersetzt durch die Authentie anderer Worte, vor allen der von Christus über Johannes den Täufer gesprochenen, — bezeugen uns, soweit die urkundliche Bezeugung einer solchen Thatsache überhaupt möglich ist, die Identität der Gottheit, die in der Person des historischen Christus Mensch geworden ist, mit jenem Sohnmenschen, dessen mehrgestaltiger Selbstoffenbarung wir durch die Phasen des vorchristlichen Processes seiner weltgeschichtlichen Ausgebärung im bisherigen Verlaufe unserer Betrachtung nachgegangen sind*). In keiner andern Weise konnte die Menschwerdung dieser Gottheit erfolgen, als durch eine solche Bewusstseinsthat, wie sie sich in jenen Worten ausgesprochen hat. Denn nur eine solche ist, so zu sagen, der Act der Besitzergreifung jenes Göttlichen, welches sich bis dahin nur erst noch in unpersönlicher Gestalt der Menschheit einverleibt und zu einer inhaltvollen Gestaltenreihe ihres religiösen Gesammtbewusstseins ausgeboren hatte, durch den jetzt zu einheitlicher Offenbarung dieses Göttlichen in Gestalt einer einzelnen geschichtlichen Persönlichkeit Erkorenen.

*) *Ὅς ἀπ' ἀρχῆς αἰῶνος ἅμα τοῖς ὀνόμασι μορφὰς ἀλλάσσων τὸν αἰῶνα τρέχει, μέχρις ὅτι ἰδίων χρόνων τυχὼν κ. τ. λ. Clem. Rom. homil.* III, 20.

Der allein wissenschaftlich bündigen Anknüpfung dieser höchsten Phase weltgechichtlicher Gottesoffenbarung, auf welche von der bisherigen Theologie ausschliesslich der Name der Menschwerdung, der

Menschwerdung Gottes oder des göttlichen Sohnes angewandt zu werden pflegt, an die ihr vorangehenden Phasen haben die früheren Theile unsers Werkes in mehrfacher Weise vorgearbeitet. Es ist zuvörderst an den Begriff jener Bewusstseinsthat zu erinnern, durch welche von Ewigkeit her Gott selbst sein lebendiges und persönliches Dasein sich vermittelt (§. 329). Die Form dieser That haben wir (§. 613) als die maassgebende erkannt auch für die Genesis des Bewusstseins, welches den Begriff creatürlicher Persönlichkeit ausmacht. Der Mensch, die Vernunftcreatur überhaupt existirt als Person, als natürliche Persönlichkeit, nur erst von dem Momente, aber sofort auch von dem Momente an, da sie denkend den sinnlichen Lebensinhalt, welcher ihr als Basis ihres Daseins mitgegeben ist, ergriffen, denkend ihn, diesen Lebensinhalt, zum einheitlichen Gegenstande ihres Selbstbewusstseins, zur Ichheit erhoben hat. Eben sie, diese Creatur, existirt sodann ferner als geistige, als im Geiste, dem heiligen, wiedergeborene Persönlichkeit von dem Momente an, da sie den höhern Lebensinhalt, welcher sich fort und fort durch die göttliche Schöpferthätigkeit, welche wir als göttliche Offenbarung, als Menschwerdung Gottes im weitern Wortsinne begriffen haben, der Menschheit einverleibt, nun ihrerseits durch einen jener Urthat des Selbsbewusstseins entsprechenden Bewusstseinsact, welcher hier zugleich schon den bestimmteren Charakter einer Willensthat annimmt, ihrem Selbstbewusstsein aneignet (§. 703 f.). — Durch diese in jenen frühern Zusammenhängen festgestellten Einsichten ist also der Maassstab gewonnen, welchen wir jetzt anzulegen haben an den Begriff der Menschwerdung des Gottessohnes in der Person des historischen Christus. Es ist nicht zu viel gesagt, wenn wir behaupten, dass die Vorstellung von dieser Menschwerdung so lange eine gedankenlose bleibt, so lange man sich nicht entschliesst, mit der Anlegung dieses Maassstabes Ernst zu machen. Der Act der Personbildung, gleich viel ob in der Gottheit vorgehend oder in der Creatur, und in der Creatur, gleich viel ob auf der Stufe, da aus ihm eine natürliche, oder auf jener, da aus ihm eine geistig wiedergeborene Persönlichkeit hervorgeht: er, dieser Act, beruht überall auf der Voraussetzung eines Inhalts, dessen Vergegenständlichung für das Bewusstsein in dem Acte selbst unmittelbar zusammenfällt mit der Entstehung eines Selbst, welchem, eben durch diese seine Vergegenständlichung, der Inhalt angeeignet wird. Wir haben die Kühnheit nicht gescheut, diesen Satz in seiner ganzen Strenge selbst auf den Begriff der Persönlichkeit Gottes anzuwenden; sofern nämlich für Gott erst die allgemeine Daseinsmöglichkeit, das Absolute der reinen Vernunft als solches, und sodann die spontanen Zeugungen des göttlichen Gemüthes, die Gestaltenwelt der innergöttlichen Natur, den Inhalt bilden, der sich auch in der Gottheit durch ausdrückliche Bewusstseins- und Willensthat zur Persönlichkeit zusammenfassen muss, wenn von einem persönlichen Gotte im wahren Wortsinn überhaupt soll die Rede sein können. Wir werden um so weniger Bedenken tragen, nachdem wir uns durch eine zwiefache Anwendung des Begriffs solcher

Bewusstseinsthat auf die Genesis der creatürlichen Persönlichkeit auch hiezu den Weg gebahnt, jetzt für die Erklärung des Mysteriums der Entstehung einer im engeren Wortsinne gottmenschlichen Persönlichkeit von diesem Begriffe auch den Gebrauch zu machen, welcher uns als der an dieser Stelle sachgemässe und nothwendige durch den gesammten wissenschaftlichen Gang unserer bisherigen Entwickelungen geboten ist. — Die Menschwerdung Gottes in Christus ist auch nach der bisherigen unvollkommenen Auffassung dieses grossen Ereignisses nicht eine That, die aus dem Stegreife, unvorbereitet und so zu sagen unversehens erfolgen konnte. Sie setzt, so sucht jene unvollkommene Auffassungsweise sich die auch von ihr nicht in Abrede gestellte Nothwendigkeit ihrer Anknüpfung an einen bestimmten Zeitmoment der Menschengeschichte zu verdeutlichen, sie setzt zum Mindesten in der Menschheit eine gewisse Reife der Empfänglichkeit für die Güter voraus, welche der Menschenwelt durch sie zu Theil werden sollten. Freilich wird der Begriff solcher Reife dort nur äusserlich gefasst, immer so, als handle es sich dabei von einer Empfänglichkeit nur des natürlichen Menschen für die Wirkungen des in Gestalt einer menschlichen Persönlichkeit erscheinenden Gottes, nicht von der Möglichkeit dieser Erscheinung selbst, von der Möglichkeit einer Verwirklichung der Gestalt selbst, in welcher die mit der Menschheit geeinigte Gottheit erscheinen und sich als Mensch unter Menschen und für die Menschen bethätigen soll. Und auch was die so veräusserlichte Vorstellung einer solchen Reife betrifft, so wird, dass dieselbe nicht früher, als in dem Zeitpuncte der geschichtlichen Entstehung des Christenthums eingetreten sei, dort überall nur vorausgesetzt, nicht wirklich nachgewiesen. Es ist noch keiner geschichtlichen, geschichtsphilosophischen Betrachtung gelungen, die Gründe zur lebendigen Anschauung zu bringen, die es als unvermeidlich erscheinen lassen sollen, dass jede frühere Erscheinung des göttlichen Sohnes in Menschengestalt, wäre sie in eben so äusserlicher Weise durch einen Beschluss des göttlichen Machtwillens erfolgt, wie man es bei Christus voraussetzt, ihre Wirkung auf die noch frischere, jugendkräftige Menschheit, auf deren Beschaffenheit und Bedürfnisse die Modalitäten solcher Erscheinung ausdrücklich anzulegen solchem Machtwillen ja doch, sollte man meinen, ein Leichtes gewesen wäre, nothwendig hätte verfehlen müssen. Um so stärker ist demzufolge für uns die Aufforderung, den wahren Gründen der Bedingtheit jenes Zeitmomentes der „Erfüllung" ernstlicher nachzuforschen. Und da nun stellt sich uns, wenn wir den vorhin bezeichneten Maassstab der Beurtheilung in Anwendung bringen, als der allein wahre Gesichtspunct eben dieser dar: dass die persönliche Erscheinung des geschichtlichen Sohnmenschen zwar allerdings nur bedingt ist durch eine zuvor erlangte Reife der Menschheit als solcher, und nicht durch den Eintritt eines bestimmten Stadiums etwa in einem inneren Processe des Lebens der Gottheit, dass aber nichts destoweniger in den Begriff des nur allmählig erfolgenden Eintritts dieser Reife der göttliche Factor des

Ergebnisses, um dessen Möglichkeit es sich handelt, ganz eben so, wie der natürlich menschliche, einzuschliessen ist. Denn dieser göttliche Factor ist hier eben nicht das vor- und aussercreatürliche Wesen Gottes, dessen Unveränderlichkeit ja überall auch in der Kirchenlehre als unantastbare Voraussetzung gilt. Es ist vielmehr, nach den Prämissen unserer Entwickelung, für welche die bisherige Kirchenlehre freilich nichts Aequivalentes zu bieten hat, so empfindlich auch in ihrem Zusammenhange diese Lücke bleibt, — es ist die bereits der Menschheit einverleibte, in ihr zu einer eigenthümlichen, auch ihrerseits schon im wahren, wenn auch noch nicht im engern Wortsinne gottmenschlich zu nennenden Natur ausgewirkte Substanz und Wesenheit des Göttlichen. Diese Natur erwartet, wenn sie sich als Natur inmitten der Menschheit ausgeboren hat, ihre Zusammenfassung zur Persönlichkeit durch menschliche Bewusstseinsthat, entsprechend jener göttlichen Bewusstseinsthat, durch welche sich von Ewigkeit zu Ewigkeit die innergöttliche Natur zur Persönlichkeit des vorweltlichen Logos zusammenfasst. Es kann aber selbstverständlich solche Bewusstseinsthat nicht eher erfolgen, als nachdem jene innermenschlich göttliche Natur im Entwickelungverlaufe der Weltgeschichte zu dem Puncte ihrer Reife gediehen ist, welcher sie zur einheitlichen Zusammenfassung in dem Bewusstsein, dessen Object zugleich und Subject sie durch jene That werden soll, geeignet macht.

Aus dem hier Gesagten ergiebt sich der Grund, weshalb uns die Erkenntniss, die sich in den Worten „Erfüllt ist die Zeit“ kund giebt, wenn wir diese oder wenn wir ihnen äquivalente als durch Den selbst, in welchem solche Erfüllung der Zeit sich bethätigen sollte, gesprochene ansehen, nicht als etwas nur Zufälliges, Beiläufiges, sondern als das in Wahrheit diese Erfüllung selbst bedingende Moment erscheint. Es enthalten jene Worte eben nicht mehr und nicht weniger, als den einfachen Ausdruck der Bewusstseinsthat, die wir auch ohne sie in dem historischen Christus als das eigentlich entscheidende Moment des Persönlichwerdens der bis dahin unpersönlichen Sohnmenschheit würden voraussetzen müssen. Sie enthalten den Ausdruck dieser That als einer in dem Zeitpuncte, da sie als von ihm gesprochen berichtet werden, bereits vollzogene; als den Schlusspunct einer Reihe innerer Ereignisse seines Seelenlebens, durch welche sich der Inhalt, dessen Vollbesitz allein ihn zu solchem Ausspruch berechtigen konnte, allmählig seinem Bewusstsein einverleibt hat. Sie zeigen, dass in Ihm und durch Ihn in dem grossen religiösen Bewusstseinsprocesse des Menschengeschlechts, welcher seinerseits als Fortsetzung und Steigerung des Schöpfungsprocesses zu betrachten ist, jener erhabene Moment der Ruhe, der Vollendung des in der gewaltigen Bewegung des Processes Angestrebten eingetreten ist, welchen Nikolaus von Cusa so schön bezeichnet hat in den denkwürdigen Worten: *Incarnatio Verbi est complementum et quies creationis; nam in illo opere quiescit potentia in se ipsa. Deus uti in maximo atque ultimo complemento operum in Christo quiescit.*

853. Erfüllt und begeistet von dem Inhalte der göttlichen Offenbarung, die in der Person ihres göttlichen Meisters ihr zu Theil geworden war, hat das der Erkenntniss dieses Inhalts noch nicht vollständig gewachsene, an die Anschauung der persönlichen Gestalt dieses Meisters in noch unfreier Weise (§. 785) gebundene Bewusstsein der christlichen Urgemeinde einen Theil desselben in einen sinnvollen Mythus hineingebildet, der, von der Kirchenlehre zum Dogma fixirt, ähnlich, wie die alttestamentlichen Schöpfungs- und Urweltssagen, jetzt von der Wissenschaft, zugleich mit diesen, einer philosophischen Deutung wartet, damit der Bann gelöst werde, in welchem die Idee, die er sinnbildlich darstellt, gebunden liegt. Es galt zuvörderst, in der Gedankensphäre dieses Bewusstseins den Ausdruck zu finden für den Begriff jenes Schöpfungsactes, durch welchen innerhalb der schon bestehenden natürlichen Menschheit die höhere geistige Menschheit, die „Sohnmenschheit" entsteht*). Wie aber für das gläubige Bewusstsein der Inhalt dieser idealen Anschauung nur dadurch lebendige Gestalt gewann, dass das Bewusstsein ihn mit der realen Anschauung des historischen Christus in Eins zusammenfasste: so konnte sich ihm auch der Begriff der Schöpfung des idealen Sohnmenschen nur darstellen in der Hülle einer Dichtung, die auf die Erzeugung des historischen Christus übertrug, was von der Menschwerdung des ewigen Sohnes nicht in diesem Christus allein, sondern in allen aus dem Geiste, dem heiligen, wiedergeborenen „Gotteskindern" (Joh. 1, 12, f.) ausgesagt werden sollte.

*) „Die leibliche Geburt Christi bedeutet allenthalben seine geistliche Geburt, wie er in uns und wir in ihm geboren werden". Luther, Werke L. A. XIV, S. 279 (mit Hinweisung auf Gal. 4, 19).

854. Wenn also jene Sage, welche in dem Eingange zweier Evangelienschriften unsers Kanon, unstreitig erst nach der ersten Ausarbeitung des apostolischen Lehrbegriffs, in dessen urkundlichen Denkmälern noch keine Spur von ihr angetroffen wird, ihren Platz gefunden hat, — wenn diese Sage, in beiden Darstellungen mit begleitenden Zügen vorgetragen, die über ihren Ursprung aus sinnbildlicher Dichtung, einer Dichtung edelsten, im Lichte himmlischer Verklärung strahlenden Charakters keinen Zweifel gestatten, Jesus von Nazareth zwar von einer menschlichen Mutter, aber nicht von einem irdischen Vater, sondern durch „Ueberschattung des heiligen Geistes" erzeugt werden lässt: so liegt für uns der Sinn dieses my-

thischen Bildes klar zu Tage. Es ist damit jener Gegensatz, jene durchgehende Zweiheit schöpferischer Principien, welche wir als den allgemeinen Typus jedwedes schöpferischen Actes erkannt haben (§. 564), ausgesprochen als die ausdrückliche Form jeder solchen Schöpfungsthat, mittelst deren aus der natürlichen, fleischlichen Menschheit durch Einkehr des in ihr als göttlicher Liebewille seine bleibende creatürliche Stätte suchenden Gottesgeistes die geistige, unsterbliche Menschheit, die Menschheit, die in das Reich Gottes einzutreten die Bestimmung hat, herausgeboren wird; insbesondere aber als die Form jener in der Mitte der Zeit, auf dem Höhepuncte der Menschengeschichte erfolgten Zeugung des Einen, in welchem solche Einkehr sich auf typische Weise für das ganze Geschlecht vollzogen hat.

Dass Christus seinen Jüngern Dinge mitzutheilen hatte, für deren Verständniss ihr Geist zu der Zeit, als er unter ihnen wandelte, noch nicht herangereift war: davon hat einer dieser Jünger, gewiss nicht unter den Uebrigen der am schwächsten Begabte, auf naive Weise ein Bewusstsein ausgesprochen, indem er (Joh. 16, 12 ff.) dem scheidenden Meister die Aeusserung in den Mund legt: noch Vieles habe er ihnen zu sagen, aber sie würden es jetzt nicht tragen können. Dass eben dieser Jünger die Ueberzeugung hegte, von diesem damals ihm und seinen Mitjüngern noch Unverständlichen habe wenigstens einen Theil der Geist der Wahrheit, der nach der Verheissung des Meisters sie in alle Wahrheit leiten sollte, ihnen seitdem wirklich offenbart: das ohne Zweifel geht klärlich aus dem dort Nachfolgenden hervor, wo, zugleich mit dieser Weissagung selbst, der Jünger Johannes seinen Meister auch dieses sagen lässt, es komme die Zeit, da Er, der Auferstandene, zu den Seinigen nicht mehr, wie bisher der Lebende, in Gleichnissen, sondern, — durch Vermittelung eben dieses Geistes der Wahrheit, dürfen wir (vergl. Matth. 10, 20. Marc., 13, 11) im Sinne Beider, des Meisters und des Jüngers, hinzusetzen, — ohne Gleichniss und frei heraus (παῤῥησίᾳ) von dem Vater reden werde (ebendas. V. 25). Ausdrücklich selbst ein unmittelbares, der Vermittelung durch die Persönlichkeit des Meisters nicht mehr bedürftiges Verhältniss zum himmlischen Vater wird dort für die Jünger in Aussicht gestellt (V. 26); auch dies ohne Zweifel auf Anlass wirklich vom Meister gesprochener Worte, aber aus der selbsteigenen Erfahrung der Jünger heraus, welche sich (2 Kor. 5, 16) in der ihnen zu Theil gewordenen Geistesoffenbarung frei wussten von jedweder fleischlichen Gebundenheit, auch der an Christus dem Fleische nach. Es mag sein, dass es bei diesem Bewusstsein der Jünger über die durch solche Geistesoffenbarung ihnen mitgetheilten Erkenntnissschätze nicht ohne Täuschung abgegangen ist über die Tragweite ihres wirklichen Verständnisses der

Lehre des Meisters. Wohl möglich, dass sie den Augenblick schon gekommen meinten, in welchem (Matth. 10, 26) alle Geheimnisse dieser Lehre sich erschliessen sollten. Dass namentlich Johannes dieser Meinung war, dürfte sich schliessen lassen aus der Art und Weise, wie er, statt fort und fort noch auf des abgeschiedenen Meisters Worte zu lauschen, demselben die seitdem von ihm, dem Jünger, gewonnene Erkenntniss als seine Lehre verkündigen lässt. — Wie aber dem auch sei: wir können in alle Wege nicht umhin, zu urtheilen, dass jenes für die Lebenszeit des Meisters von den Jüngern selbst eingestandene Unvermögen eines vollkommenen Verständnisses seiner Reden auch nach seiner Auferstehung im Geist unter ihnen, nach der empfangenen Geistesoffenbarung, noch nicht in jeder Beziehung gehoben war. Darin zwar haben sie sich nicht getäuscht, dass sie wirklich einen Geist in ihrer Mitte leben und wirken fühlten, dem kein Geheimniss undurchdringlich, kein Räthsel für immer verschlossen bleiben konnte. Aber von der Wirkungsweise dieses Geistes in ihrer Mitte selbst, in ihrer unmittelbarsten Nähe, ja in ihrem eigenen Inneren, hatten sie doch immer nur eine unzureichende Vorstellung. Sie wurden es nicht gewahr, wie der Geist unter ihnen schon geschäftig war, eben jene Räthselworte, welche sie sich bereits vollständig erschlossen glaubten, nicht sowohl für ihr eigenes Bewusstsein und für das Bewusstsein ihrer nächsten Genossen und Nachfolger zu lösen, als vielmehr, ihren Inhalt mit einer neuen Hülle zu umgeben, ihn abermals in ein „Gleichniss" einzusenken, ähnlich den Gleichnissworten, in welchen der Herr selbst, und noch mehr jenen, in welchen bereits zur Zeit der Väter, oftmals unverstanden und auch jetzt noch nicht vollständig verstanden, eben dieser Geist zu ihnen, wie zu den Vätern selbst, geredet hatte.

Was nämlich, auch trotz der Erleuchtungen, deren die Apostel mit Recht sich rühmen und auf deren Vollkraft, dereinst, wenn auch vielleicht erst nach Jahrhunderten, nach Jahrtausenden, die Geister ihrer gläubigen Nachfolger in alle Wahrheit einzuführen, sie vertrauen durften, — was dennoch nie zu vollständiger Durchsichtigkeit ihrem Bewusstsein sich erschliessen wollte, der Begriff jener Einigung der göttlichen Natur mit der menschlichen, welchen Christus in das grosse Wort „Sohnmensch" hineingelegt hatte: eben das ist, noch in dem Zeitalter der ersten Jünger und nicht ohne ihr unwillkührliches, unbewusstes Mitwirken, ergriffen worden von dem in der Mitte der christlichen Urgemeinde lebendigen, stillgeschäftigen Geiste dichterisch-religiösen Bildens, welcher auch der Christenheit einen heiligen, sinnbildlich bedeutsamen Mythus auswirken sollte, wie er solchen dem Volke des Alten Testaments in seiner Schöpfungs- und Urweltssage und in so manchen dem Gedächtniss seiner geschichtlichen Vorzeit einverwobenen dichterischen Zügen ausgewirkt hatte. — Als einen Mythus nämlich den Inhalt der Erzählungen von der Empfängniss, von der Geburt und der Kindheit des Heilandes in den Vorgeschichten des ersten und des dritten kanonischen Evangeliums, so wie in einigen apokryphischen

Evangelienbüchern zu bezeichnen: dazu dürfen wir, nach den Ausführungen, welche über die Natur der mythischen Ueberlieferung so innerhalb wie ausserhalb der biblischen Gottesoffenbarung die Einleitung unsers Werkes (§. 94 ff. §. 114 ff.) gegeben hat, an gegenwärtiger Stelle in derselben Weise uns berechtigt achten, wie an den entsprechenden Stellen des zweiten Theils (§. 572 ff. §. 662 ff.) ein Gleiches geschehen ist in Bezug auf die Ueberlieferungen des Buches der Genesis von der Schöpfung und von den Urzuständen des Menschengeschlechts. Eine historische Kritik an diesen Erzählungen zu üben, welche zunächst nur darauf gerichtet wäre, den nicht unmittelbar oder buchstäblich historischen Charakter ihres Inhaltes herauszustellen: das ist im Gegenwärtigen nicht unsers Amtes. Wir dürfen es als zugestanden voraussetzen von Allen, die in Sachen dieser Kritik auch nur einiges Urtheil haben, dass es Niemandem in den Sinn kommen würde, einen rein historischen Charakter ihnen zuzuschreiben, wenn, nach den sonstigen Grundsätzen und Regeln historischer Wissenschaft, nur aus ihrer eigenen Beschaffenheit und aus den urkundlichen Notizen über die geschichtliche Umgebung, in welcher wir sie antreffen, das Urtheil in dieser Frage zu entnehmen wäre, ohne Nebenrücksicht auf die Momente biblischen Offenbarungs- und kirchlichen Dogmenglaubens, welche zugleich dabei in Frage kommen. Eben sie aber, diese Rücksicht, ist für uns jetzt keine hemmende mehr, nachdem wir bereits in der Einleitung unsers Werkes die Einsicht gewonnen und festgestellt haben, dass eben dieser Glaube, richtig verstanden, einer unbefangenen historischen Kritik der biblischen Ueberlieferung freien Raum lässt; dass er eine solche sogar fordert. Als entscheidendes Moment für die Kritik, welche hier zu üben ist, heben wir billig den Umstand hervor, dass sie völlig einsam dastehen in ihrer geschichtlichen Umgebung; dass in der gesammten urkundlichen Ueberlieferung des N. T. wir nicht nur keine Spur von einer Bekanntschaft mit ihrem Inhalt antreffen, sondern selbst die ausdrücklichsten und unzweideutigsten Spuren der Unbekanntschaft mit demselben. Es dient uns dieser Umstand nicht nur als Beweismittel gegen die Voraussetzung eines historischen Charakters jener Erzählungen, sondern zugleich als Mittel der Aufklärung über die Möglichkeit ihrer Entstehung, und als Wink zur richtigen Auffassung und Deutung ihres wirklichen Gehaltes. Wer den urkundlichen Thatbestand der apostolischen Lehre kennt und denselben nicht durch eine schon dogmatistisch gefärbte Brille anschaut: dem kann es nicht verborgen bleiben, wie in demselben eine Unklarheit zurückgeblieben war über die Art und Weise, über den Hergang der Einkehr jener vorcreatürlichen Wesenheit des ewigen Sohnes, des „Logos, der von Anfang an bei Gott und selbst Gott war“, in den Menschen Jesus von Nazareth, welchen die Apostel, wie die vorhin angeführte Stelle des zweiten Korintherbriefes zeigt, als den „Christus im Fleisch“ von dem Christus im Geiste, dem göttlichen Sohne als solchem, gar wohl zu unterscheiden wussten. Das johanneische Evangelium nimmt einen Anlauf, als den Moment

solcher Einkehr den Augenblick jenes Taufactes darzustellen, wo der Geist der Gottheit als herab sich senkend in sichtbarer Gestalt auf den gotterkorenen Täufling geschaut worden war; und wenn auch diese Erzählung so, wie wir sie jetzt in dem Evangelienbuche lesen, nicht von der eigenen Hand des Apostels niedergeschrieben ist, so haben wir doch auch hier allen Grund zu der Voraussetzung, dass der Apostel, an das eigene Wort des Herrn über die von ihm empfangene Geistestaufe (vergl. Bd. II, S. 86) anknüpfend, das Ereigniss in einem entsprechenden Sinne aufgefasst und dargestellt hatte. Und hier nun war für die Erfindung des Mythus von der Geburt des leibhaftigen Sohnmenschen aus dem Geiste, dem heiligen, der Punct gegeben, wo sie einsetzen konnte; wo die sinnbildiche Anschauung sich, durch Ausfüllung einer Lücke des Glaubensbewusstseins, welche die Grundvoraussetzungen solches Bewusstseins zu gefährden, den Begriff des *λόγος ἔνσαρκος* oder *ἔμψυχος* zu verkümmern drohte, noch als ein wesentliches Moment der neutestamentlichen Gottesoffenbarung bethätigen konnte. — Als ein solches Moment nun den Mythus anzuerkennen: dazu würden wir freilich keineswegs berechtigt sein, wenn derselbe sich, wie zunächst dies in diesem Zusammenhange so erscheinen kann, nur eingestellt hätte als ein durch den grübelnden Verstand ersonnener Nothbehelf, um aus dem Dilemma herauszukommen, entweder keinen Gott in dem „fleischlichen Christus", oder einen von Menschen nach menschlicher Weise erzeugten Gott anzuerkennen. Es wäre dann eben der Mythus gar nicht ein wirklicher Mythus, sein Inhalt nicht eine ideale, sinnbildlich dargestellte Wahrheit, wie jeder wahre Mythus eine solche Wahrheit zum Inhalte hat, sondern Täuschung des Aberglaubens. D a s s aber der Mythus wirklich ein Mythus ist, der schönsten und sinnvollsten einer, die je von dem im Element dichterischer Phantasie nach Gestaltung ringenden Geiste eines tiefsinnigen Glaubensdranges erfunden worden sind: das hat er bewährt durch die Macht, die er zu allen Zeiten über die Gemüther geübt, und insonderheit durch die befruchtende Kraft, die er, hierin nur den geistvollsten Sagengebilden des hellenischen Alterthums vergleichbar, im Gebiete productiver ästhetischer Kunst bethätigt hat. — Ich spreche, wie man leicht bemerken wird, hier nicht von der dem Mythus entstammenden Vorstellung des übernatürlichen Zeugungs- oder Empfängnissactes nur im Allgemeinen. Diese Vorstellung für sich, von ihrer Umgebung, von ihrer Einkleidung abgesondert, ist nicht der Mythus. Ich spreche von jenem in den hellsten Farben schimmernden Doppelgewebe sagenhafter Erzählungen, auf welches wir bei Lukas und bei dem Verfasser des nach Matthäus genannten Evangeliums jene Vorstellung aufgetragen finden, und welches mit ihr zusammengefasst sie erst in dem Charakter eines Mythus, der wirklich ein Mythus ist, erscheinen lässt. Eben durch diese dichterische Umgebung, die sich als sinnbildliche Darstellung eines idealen Gehaltes, — eines derartigen Gehaltes, wie, mit vielen ältern Kirchenlehrern, auch Luther in der vorhin (§. 853) angeführten Predigt der Kirchenpostille darin anerkennt,

wenn er Herodes' Regiment und den Besuch der Magier „geistlich“ zu deuten sich befugt hält, — so einem jeden sinnigen Betrachten vernehmbar verkündigt: eben durch sie wird es verbürgt, dass zugleich mit ihr auch jene Grundvorstellung sinnbildlicher Natur ist; dass auch sie, wie jeder ächte Mythus, dem Drange des Gemüthes entstammt, einer Idee den Ausdruck zu geben, für die ein anderer, als eben nur ein symbolischer Ausdruck, auf dem Standpuncte des religiösen Bewusstseins, welcher zu dieser Ausdrucksweise greift, noch nicht möglich ist. Zwar wird es schwerlich gelingen können, bei einer versuchten Deutung jener den Grundmythus umspielenden Sagenbilder einen mit verstandesmässiger Consequenz aus der Idee des Ganzen herausgesponnenen Zusammenhang aufzufinden; schon darum nicht, weil diese Bilder unter sich nicht einer einzelnen Gruppe, sondern einer Mehrheit unabhängig von einander entstandener Gruppen angehören. Man weiss ja, welche Mühe, welch unnatürlichen Zwang die Harmonisten anwenden müssen, um zwischen den so weit von einander abweichenden Erzählungen der zwei evangelischen Vorgeschichten auch nur den einigermaassen erträglichen Schein eines geschichtlichen Zusammenhangs herauszubringen. So wenig, wie unter sich, eben so wenig steht der Sinn, der in diese Bilder hineingelegt ist, oder vielmehr, der sich unwillkührlich in sie hineingelegt hat, auch mit dem allgemeinen Grundgedanken der übernatürlichen Zeugung in einem durch verstandesmässige Reflexion geknüpften, als eine einheitlich durchgeführte Allegorie sich darstellenden Zusammenhange. Der Grundgedanke ist jener allgemein ideale, den wir in der Lehre des historischen Christus, dort als einen mit überlegenem Bewusstsein nicht mythisch, sondern parabolisch ausgesprochenen aufgezeigt haben. Der Sinn der begleitenden Sagendichtungen aber, wenigstens zum grössern Theile, ist ein solcher, der die historische Individualisirung des Grundgedankens bereits zu seiner Voraussetzung hat. Es drücken sich in ihnen in erster oder vorderster Reihe die geistigen Bewegungen der unsichtbaren und der sichtbaren Welt, der geschichtlichen Vorwelt und der geschichtlichen Mitwelt aus, welche nach dem grossen Mittel- und Höhepuncte des geschichtlichen Menschheitslebens hindrängen (vergl. hierüber das zweite Buch von des Verf. Evangelischer Geschichte), und nur in zweiter Reihe jenes Allgemeine der Idee, welche in der Bedeutung des gesammten Mythus die erste Stelle einnimmt. Aber eben solches phantastische Ineinanderspielen einer Mehrheit bildlich ausgedrückter Gedanken und Gedankenreihen, unter sich in gar keinem verständigen und nur in einem sehr losen vernünftigen Zusammenhange, eben das ist es ja, was überall, im Heidenthume wie im Alten und Neuen Testament, den ächten, volksthümlich religiösen Mythus kennzeichnet und von willkührlich ersonnener, allegorischer Dichtung unterscheidet, an welche wir hier so wenig, wie irgendwo sonst auf dem Boden mythologischen Religionsglaubens zu denken haben.

Nach dem Allen also werden wir uns durch die Schwierigkeiten,

welche sich, auf Grund der von uns gefassten Ansicht über die Bedeutung der Sage von der übernatürlichen Erzeugung des Gottmenschen Jesus Christus auch innerlich neu herausstellen, eben so wenig irre machen lassen dürfen in dieser Ansicht, wie durch diejenigen, welche ihr von Seiten des hergebrachten Dogmatismus äusserlich entgegenstehen. Eine äusserlich historische Wahrheit dem Inhalte dieser Sage zuzuschreiben, wie die bisherige Kirchenlehre es thut: das ist uns durch den philosophischen Standpunct unsers gesammten Lehrzusammenhanges eben so, wie durch die Ergebnisse ächter historischer Kritik der Offenbarungsurkunden, welche dieser Standpunct zu seiner Voraussetzung hat, zur Unmöglichkeit gemacht. Die philosophischen Gründe dieser Unmöglichkeit stellen sich aus dem bisherigen Gange unserer Betrachtung zwar noch nicht ganz vollständig heraus. Sie erwarten ihre Ergänzung noch von dem Nachfolgenden. Denn nur aus der Einsicht in das, was der geschichtliche Christus wirklich i s t, in die Art und Weise, wie in ihm die Idee der Sohnmenschheit persönliche Gestalt angenommen hat, — nur aus dieser positiven Einsicht kann in bündig schliessender Weise die eben so positive Einsicht hervorgehen, dass er das, was er ist, nur hat werden können als ein nach dem feststehenden Naturgesetze der Gattung erzeugtes, geborenes und zur Reife des Selbstbewusstseins heranerzogenes Individuum der Menschengattung. Aber, wie schon bemerkt, zur Widerlegung jenes Dogmatismus genügt auch schon die Kritik des Historischen, und die richtige Methodik philosophisch-theologischer Forschung lässt es nicht nur zu, sondern sie fordert es, die Resultate solcher Kritik, da, wo solche Resultate auf dem rein historischen Wege zu erzielen sind, als vollgewichtig anzuerkennen auch unabhängig von den Ergebnissen der sachlichen Forschung selbst, denen jene nie widersprechen können. — Eben so wenig aber, wie bei der supernaturalistischen Bejahung jener Thatsache der Ueberlieferung, eben so wenig würden wir uns beruhigen können bei ihrer einfachen rationalistischen Verneinung. Denn als völlig undenkbar lässt die richtig erkannte Natur des Processes geschichtlicher Gottesoffenbarung und des den Inhalt dieser Offenbarung sich aneignenden Glaubensbewusstseins es uns erscheinen, dass inmitten der thatsächlichen Wahrheiten, welche dieses Bewusstsein füllen, eine so grobe Täuschung sollte haben Platz finden können, wie der Inhalt jener Sage, wäre dieselbe nur, in vorhin bezeichneter Weise, eine Erfindung dogmatistischer Absichtlichkeit. Sie konnte allerdings, wie gleichfalls schon angedeutet, von vorn herein nur die Bestimmung haben, eine Lücke dieses Glaubensbewusstseins auszufüllen, eine Lücke des Lehrbegriffs der Apostel, der sich im Bewusstsein der Gemeinde, nach einem Ausdrucke Luthers, zu einem „ganzen, runden und vollen Glauben“ gestalten und einleiben sollte. Aber diese Lücke liess sich nicht ausfüllen durch eine leere Phantasmagorie des ideenlosen Verstandes. Es bedurfte dazu eines schöpferischen Gedankens, der für jenen in den Worten des göttlichen Meisters niedergelegten Inhalt, für welchen die bildlose Aus-

drucksweise der Apostel sich als noch nicht zureichend erwiesen hatte, zu der symbolischen Dichtung der sagenbildenden Imagination einen ihm adäquaten Ausdruck fand, ihn, diesen Inhalt, wie Abraham den zum zweitenmal ihm geschenkten Isaak, ἐν παραβολῇ ἐκομίσατο (Hebr. 11, 19). Nur so konnte das Gebilde dieser Imagination als ebenbürtiges Glied des lebendigen Leibes der neutestamentlichen Offenbarung in den Zusammenhang dieser Offenbarung eintreten, ähnlich, wie die symbolischen Sagen des Buches der Genesis in den Zusammenhang der alttestamentlichen. Als Inhalt aber, als Bedeutung dieses Sagengebildes werden wir demzufolge eben die ideale Wahrheit zu bezeichnen uns berechtigt halten dürfen, durch welche im Glaubensbewusstsein der apostolischen Gemeinde jener Gährungsprocess hervorgerufen ward, der in dem Erzeugnisse der mythischen Imagination sich niederschlug. Wir werden sie als seinen Inhalt, als seine Bedeutung betrachten dürfen, nicht obgleich sie nicht mit ausdrücklichem Bewusstsein in den Mythus hineingelegt ist, sondern weil ein ausdrückliches Bewusstsein über sie, was durch reflectirenden Verstand in der Weise einer Allegorie hätte hineingelegt werden können, noch gar nicht in der Gemeinde, nur erst noch in dem göttlichen Urheber der Gemeinde, welcher eben dadurch zum Gewährsmann auch für die Bedeutung des Mythus wird, vorhanden war. Denn nur das ist, so haben wir im Obigen gezeigt (§. 830), überall die Bedeutung eines ächten Mythus, nicht was mit Bewusstsein und reflectirendem Verstand in ihn hineingelegt wird, sondern was, ohne solches Bewusstsein, durch den unwillkührlichen Drang der schöpferischen Imagination sich von selbst in ihn hineinlegt. — Es ist ein sinniger, durch unsere obige Ausführung bestätigter Gedanke Servede's, dass die körperlichen Vorstellungen über das Wesen der Gottheit im A. T. — wir können hinzufügen im Heidenthum — das Werden der menschlichen Persönlichkeit des historischen Christus bezeichnen. Der Mythus von der Erzeugung und Geburt des Heilands aber ist recht eigentlich das Endziel und der Schlusspunct dieser Vorstellungen.

855. Nicht als ein physisches Ereigniss, wie der Mythus sie als ein solches erscheinen lassen würde, wenn wir, seinen Inhalt mit seinem Buchstaben verwechselnd, ihn für wirkliche Geschichte nehmen wollten, sondern als eine ethische Werdethat, im Innern, in der geistigen Entwickelungsgeschichte jener einzigartigen Persönlichkeit sich vollziehend, in welcher, nach der Aussage ihres eigenen Bewusstseins (§. 848) „die Zeit erfüllt war", haben wir jene Einkehr, jene Einsenkung der göttlichen Natur in die menschliche zu verstehen, wodurch der Mensch Jesus von Nazareth vor allen andern Sterblichen zum Organe der höchsten Gottesoffenbarung, zum leibhaftigen, persönlichen „Sohnmenschen" geworden ist. Sie selbst,

diese That, ist geschichtlich bezeugt durch den einzigen Zeugen, welcher der Natur der Sache nach sie bezeugen konnte, durch Ihn Selbst, der in seinem Geiste, in seinem Gemüthe sie vollzogen hat; und dieses Selbstzeugniss beglaubigt sich durch das eben auch der Natur der Sache nach einzig mögliche Siegel der Beglaubigung, durch die Erfolge, welche die Früchte dieser That an den Tag gebracht haben. Wir glauben dem Zeugnisse um dieser Erfolge willen, durch die es sich bewährt, dass es ein Zeugniss nicht von Menschen ist (Joh. 5, 34), dass Gott selbst, dass der Vater es ist, der von dem Sohne zeugt, wenn der Sohn von sich selber zeugt (V. 37).

856. Das Zeugniss, von dem wir sprechen, ist enthalten in der Erzählung, die uns überliefert ist von der Taufe, welche Jesus von Nazareth durch Johannes den Täufer empfangen hat (Marc. 1, 9 f. u. Parall.). Zwar wird diese Erzählung uns von den evangelischen Berichterstattern nicht ausdrücklich als eine aus Christus eigenem Munde entnommene mitgetheilt; aber ihr Inhalt bürgt dafür, dass sie nur aus seinem Munde entnommen sein kann. Sie scheint von einer äusseren Begebenheit zu sprechen, aber sie spricht von einer inneren, in der Seele des göttlichen Täuflings sich vollziehenden. Es liegt ein Interesse der Einsicht in die wahre Beschaffenheit jener Werdethat des persönlichen Sohnmenschen, es liegt ein solches Interesse in der Erkenntniss ihrer Unabhängigkeit von den äusserlichen Umständen, mit welchen, auf Anlass bildlicher Ausdrücke, deren Christus selbst bei ihrer Mittheilung sich bediente, die Ueberlieferung sie umkleidet hat; in ihrer Ablösung von der Vorstellung eines Bedingtseins durch diese Umstände, welche, folgerecht durchgeführt, zu einer irrthümlichen Ansicht von der Bedeutung dieses Aeusseren für das Innere des Seelenlebens, zu einer Verleugnung des Begriffs der richtig verstandenen Freiheit des Geistes in dem ewigen Processe seiner Selbsterzeugung verleiten musste, und wirklich die an dem Buchstaben der Ueberlieferung festhaftende Kirchenlehre dazu verleitet hat.

Nicht in die Momente der übernatürlichen Empfängniss und der natürlichen Geburt des Heilandes hatte, auch nachdem sich der evangelische Mythus von der Modalität derselben bereits gebildet und im Schoosse der Gemeinde Glauben gefunden hatte, die alte Kirche alsbald schon den Schwerpunct ihres Glaubens an die Einsenkung des göttlichen Logos in die Person des geschichtlichen Christus hineingelegt, sondern, trotz so mancher Zweifel, welche in Betracht des wechsel-

seitigen Verhältnisses dieser beiden Ereignisse schon in ihr sich regen mussten (vergl. z. B. *Justin. Mart. dial. c. Tryph.* 88), in den Moment seiner **geistigen** Zeugung, seiner **Taufe**. Auch das Fest, welches sie dem Gedächtnisse dieser Einsenkung gewidmet hatte, das Fest **Epiphanias**, galt bekanntlich in seinem Ursprunge der Taufe, nicht der Geburt; das Weihnachtsfest ist erst von späterer Entstehung, und — ein bedeutsamer Umstand — von vorn herein bezeichnet durch die Anknüpfung an heidnische Festfeier und Festgebräuche. Nicht die Empfängniss und die Geburt, sondern die Taufe ist dem ersten Geschichtschreiber des Evangeliums (Marc. 1, 1) der „Anfang" desselben; wie schon sein apostolischer Gewährsmann Petrus zu wiederholten Malen (Ap. Gesch. 1, 22. 10, 37) sie als solchen Anfang bezeichnet hatte. Wer den Spuren der Analogie nachzugehen versteht, welche nach dem Vorgange von 1 Petr. 3, 20 f. die altkirchliche Anschauung zwischen der noachischen Fluth und dem *ἀντίτυπον βάπτισμα* der Christenheit anzunehmen liebte: der wird sich durch die Parallele nicht befremdet finden, welche wir im Sinne dieser Anschauungsweise zu ziehen uns berechtigt glauben zwischen dem Verhältnis jenes zweiten, höheren Actes der Menschenschöpfung, welchen wir als mit der noachischen Fluth zusammenfallend denken (§. 745), zu dem ersten, adamitischen, und dem Verhältnisse der von Christus empfangenen Geistestaufe zu seiner physischen Geburt. — Durch das Alles nun gewinnt ein erhöhtes Interesse die Frage, aus welcher Quelle sich die Kunde jenes Ereignisses herschreibt, welches in so bedeutsamer Weise an der Schwelle der evangelischen Ueberlieferung steht. Ich habe anderwärts dargethan, wie unstatthaft es ist, in der am einfachsten von Marcus vorgetragenen, bei den übrigen Evangelisten und bei den nachfolgenden apokryphischen Erzählern mehr oder weniger mit fremdartigen Wendungen und Zuthaten ausgeschmückten Erzählung etwas Anderes erblicken zu wollen, als ein inneres, nur mit dem Auge des Geistes, nicht mit dem des Leibes erschautes Gesicht des göttlichen Empfängers jener Taufe. Solches Gesicht, wie es im vierten Evangelium geschehen ist, dem Täufer zuschreiben: das ist ein noch entstellenderes Missverständnis, als selbst, wie bei Lukas, die Uebertragung desselben in die äussere Sichtbarkeit; das Verhältniss zwischen dem Täufer und dem göttlichen Täuflinge wird dadurch geradezu auf den Kopf gestellt. In dem einen wie in dem andern Falle — das Unmögliche als ein Mögliches gesetzt, — hätte Johannes der Täufer der Verblendetste aller Sterblichen sein müssen, wäre er später wieder an Jesus in der Weise irre geworden, wie er in dem nach allen Umständen ächt historischen Vorfall Matth. 11, 2 f. als ein Unkundiger oder als ein Zweifelnder erscheint. Kein Anderer als Christus selbst, kein Anderer kann es gewesen sein, aus dessen Munde die Jünger von der himmlischen Erscheinung, welche den Act der empfangenen Taufe zu einem epochemachenden Momente seines Lebens machte, vernommen hatten. Damit aber bezeichnet sich der Charakter dieses Actes selbst als ein anderer, als wofür der Buchstabe der

Erzählung ihn zu geben scheint. Nicht als ob Christus nicht wirklich die Taufe von Johannes empfangen hätte; aber es war eine geistige, nicht eine leibliche Taufe, Johannes durch seine Worte, durch sein Thun, durch den Gesammteindruck seiner prophetischen Persönlichkeit, nicht durch das über den Täufling ausgegossene Wasser des Jordan der unbewusste, unwillkührliche Wecker des Geistes, der ihm das Bewusstsein seines erhabenen Berufes gab (vergl. des Verf. „Evangelienfrage“ S. 187). Nur diese Auffassung, welche der Erzählung nichts von ihrem werthvollen Inhalte entzieht, wohl aber sie von der Unnatur der Voraussetzungen befreit, welche wir sonst an sie würden knüpfen müssen, lässt das berichtete Ereigniss als ein der erhabenen Persönlichkeit, mit der es sich zutrug, in jedem Sinne würdiges, innerlich nothwendiges erscheinen, lässt auch in der Gottesstimme, welche damals über den göttlichen Täufling erscholl, den wirklichen Weiheruf einer inneren Gottesoffenbarung, nicht das abenteuerliche Phantasma eines Maschinengottes erkennen. Die so empfangene Geistestaufe hat wirklich in der Seele ihres Empfängers jenes göttliche Feuer entzündet, welches zum Heile der Menschheit nicht wieder erlöschen, welches sich von ihr auf alle die Seelen, die fortan einer ähnlichen Weihe gewürdigt wurden, übertragen sollte. — Allerdings ist das Ereigniss ein solches, welches wir würden voraussetzen müssen, auch wenn es nicht berichtet wäre. Aber der Werth der Erzählung besteht für uns darin, dass sie von dem erhabenen Bewusstsein des Heilandes über den Zusammenhang seiner Mission mit dem, was ihr geschichtlich zunächst voranging, Zeugniss giebt. Es bedarf keiner Bemerkung, wie sehr dieser Werth geschmälert wird, wenn wir die Function, welche dabei dem Täufer übertragen war, für eine so äusserliche und zufällige nehmen, wie sie nach dem Buchstaben der Erzählung sich als eine solche darstellt.

Die Schwierigkeit, welche bei einem buchstäblichen Verständnisse des Tauferreignisses einer Beantwortung der Frage entgegensteht: was denn Jesus, ihn, den Sündlosen, vermocht haben könne, sich einem *βάπτισμα μετανοίας* zu unterziehen, liegt am Tage. Schon der Verfasser des ersten Evangeliums hat diese Schwierigkeit empfunden (Matth. 3, 14 f.), aber er hat sie so wenig, wie irgend einer seiner Nachfolger, zu lösen vermocht. Für einen Standpunct, welcher das Wort Marc. 10, 18 für ein authentisches und ohne Heuchelei gesprochenes erkennt, fällt zwar diese Schwierigkeit hinweg; aber ein Interesse, auf der äussern historischen Thatsächlichkeit des Ereignisses zu beharren, erwächst daraus selbstverständlich nicht. Der Gebrauch des Wortes *βάπτισμα* mehrfach im Munde des Herrn (Marc. 10, 38. Luk. 12, 50. Ap. Gesch. 1, 5. 11, 16) beweist sattsam die Möglichkeit eines symbolischen Gebrauches des Bildes der Taufe auch in dieser Erzählung; wo dann die sinnbildliche Bedeutung in leicht erklärlicher Weise verwechselt sein kann mit einer eigentlichen. Dass Christus von einer ihm zu Theil gewordenen Geistestaufe gesprochen hat, das kann in keinem Falle bezweifelt werden, wie man auch die Worte der Erzählung deute. Dass dieser Geistestaufe auch

äusserlich die Wassertaufe beigesellt gewesen sei, dies anzunehmen kann man nur in dem Buchstaben, aber, wie gesagt, nicht in dem Geiste der Ueberlieferung einen Grund finden. Auch hat sich an die so in die Aeusserlichkeit hinausgerückte Vorstellung dieser Geistestaufe schon in der apostolischen Zeit ein Missverständniss geknüpft, welches wir in dem Sendschreiben des Apostels Johannes bekämpft finden. Es ist nämlich nicht zu bezweifeln, dass die Stelle 1 Joh. 5, 6 gegen Solche gerichtet ist (die Ueberlieferung nennt den Gnostiker Kerinth als Urheber dieser Meinung), welche, auf den Begriff der Geistestaufe gestützt, der Menschheit des Heilandes, seinem „Fleische und Blute", gar keinen Antheil zugestehen wollten an seiner Gottessohnschaft, indem sie die Ansicht aufstellten, dass erst im Wasser der Taufe der „Christus" in den Menschen Jesus hineingestiegen sei. Dieser Meinung gegenüber bezeichnet der Apostel dort als Merkmal der eigenen Abkunft aus Gott den Glauben, dass J e s u s der Christ (1 Joh. 4, 2. 5, 1), dass Er das für unsere Augen sichtbar, für unsere Hände greifbar (1 Joh. 1, 1) erschienene Lebenswort sei; das Gegentheil dieses Glaubens aber (2, 22) bezeichnet er als Merkmal der Lügengeister. Nicht im Wasser allein, sondern zugleich im B l u t und im Wasser komme der Jesus, der als Jesus zugleich der Christus ist; der Geist, der heilige, komme bei der Taufe nur als Zeuge in Betracht, nicht als der, der erst in der Taufe den Jesus zum Christus mache. (Vergl. des Verf. Ev. Gesch. II, S. 330 f. Der Einwand, dass *αἷμα* nach neutestamentlichem Wortgebrauch nicht die Menschennatur bezeichne, widerlegt sich durch den Hinblick auf Joh. 1, 13. Ap. Gesch. 17, 26, wo das von Lachmann ohne hinreichenden Grund weggeworfene *αἵματος* mit Recht von Tischendorf in den Text wiederaufgenommen ist; vergl. auch B. d. Weish. 7, 2; — in der Vereinigung mit *σάρξ*, 1 Kor. 15, 50. Hebr. 2, 14 u. s. w., kann ohnehin über diese Bedeutung von *αἷμα* kein Zweifel sein. Wenn daher 1 Joh. 1, 7 das *αἷμα* in der Concordienformel ausdrücklich auf die menschliche Natur in Christus als solche bezogen wird: so dürfte das Gleiche auch von 1 Kor. 10, 16 gelten.) Es versteht sich, dass die philosophische Theologie, wenn sie auf die Bedeutung der Geistestaufe, dieses eigentlichen *χρῖσμα* (*Just. Mart.*) hinzuweisen sich veranlasst findet, damit nicht kann die dort vom Apostel zur Geltung gebrachte Wahrheit beeinträchtigen oder verkürzen wollen. Das was Christus durch seine Geburt ist, durch die Abstammung von den „Vätern", das heisst durch die weltgeschichtliche Vollbereitung des menschlichen Geschlechtes auf ihn, welche, dem natürlichen Entwickelungsgange alles Creatürlichen zufolge, auch in das Physische, in die Kräfte, aus denen er gezeugt und geboren ist, einschlagen musste: dieses schon im Acte der Geburt, im Acte der Zeugung vergottete „Fleisch und Blut" ist für die Sohnmenschheit in dem persönlichen Heilande eben so wesentlich, wie das in der Geistestaufe durch innere Entwickelung, der jedoch eine neue schöpferische Gottesthat zur Seite geht, Hinzukommende. Aber allerdings, dieses Hinzukommende erst machte ihn wirk-

lich zum persönlichen Sohnmenschen, wirklich zum „Christus". Nur „der aus Gott ist" (erzeugt, geboren ist), nur der „vermag die Rede Gottes zu vernehmen" (Joh. 8, 47); aber nur das Vernehmen der Rede, ein derartiges Vernehmen, wie Jesus in seiner Geistestaufe solche Rede vernommen hat, macht den wirklichen Gesandten Gottes. — Auch beim Apostel Johannes findet sich noch keine Spur der Voraussetzung, dass es für den Menschen Jesus einer übernatürlichen Erzeugung bedurft habe, um zum Christus zu werden. Sicherlich zwar ist auch ihm Jesus der Christ ein „nicht aus Blut, nicht durch Mannes Gelüst" Erzeugter; aber er ist es nur in demselben Sinne, in welchem (Joh. 1, 13), alle „Kinder Gottes" dies sind. Die Meinung ist also nur diese, dass der auf dem Wege natürlicher Erzeugung von den „Vätern" entstammende Jesus und der aus dem Geiste, dem heiligen, gezeugte Christus wirklich eine und dieselbe Persönlichkeit sind, und dass die Bedeutung des „Christus" für die Menschheit eben darin liegt, dass ein Solcher mit organischer Stetigkeit der Zeugungsprocesse aus dem Boden der natürlichen Menschheit erwachsen konnte. Zur Entstehung der Sage von der übernatürlichen Empfängniss des Heilandes aber hat der Gegensatz gegen jenen Doketismus, welcher nur in dem äusserlich auf Jesus in der Taufe herabgekommenen Christus, nicht in dem natürlichen Menschen Jesus den Heiland erkennen wollte, entscheidend mitgewirkt. — Die Function des Geistes in der Taufe ist in der ältesten Anschauung, in der eigenen Anschauung des Heilandes offenbar keine andere, als die Function desselben Geistes, welche überall in den Heiligen und Propheten des Alten Testamentes vorsausgesetzt wird. Der Vorstellung einer Mutterschaft desselben, vom Hebräerevangelium dem Herrn in dem Mund gelegt, ist ihre apokryphische Entstehung an die Stirn geschrieben. Allein auch von der im Sinne speculativer Trinitätslehre ausgebildeten Dogmatik konnte jene Anschauung und konnte die mit ihr in Eins zusammengegangene mythische Vorstellung von einer Thätigkeit des heiligen Geistes bei der Empfängniss des Heilandes im Schoosse seiner jungfräulichen Mutter acceptirt werden. Sie nimmt nämlich hier die Bedeutung an, dass der „Geist" als die Substanz des göttlichen Liebewillens (§. 475 f.) einschlagen muss in die Natur, in das Seelenleben einer selbstbewussten Persönlichkeit, eines menschlichen Ich; dass er in ihr Wurzel fassen und so zu sagen eine Ruhestätte gewinnen muss, wenn die persönliche Gestalt des leibhaftigen Sohnmenschen sich herausstellen soll. (*Conceptum Verbum et natum id ipsum est, cum Voluntas in ipsa notitia* [dieses Wort erhält aus dem Zusammenhange die nöthige Erläuterung] *conquievit. August. de Trin. IX,* 19.)

857. An die Erzählung von der Taufe des Heilandes reiht sich, als nothwendige Ergänzung, in den evangelischen Berichten die Erzählung von seiner Versuchung. Auch diese kündigt sich, eben so wie jene ihr vorangehende, durch ihre Haltung, durch die sinn-

schweren bildlichen Worte, worein sie gekleidet ist, als eine dem eigenen Munde des Herrn entstammende an. Der Sieg über die dem menschlichen Geschlecht, von seinem natürlichen Ursprunge, von dem Creationsprocesse her, inwohnende Sündenlast (§. 737 ff.), welchen Christus für das Geschlecht seiner Brüder erringen sollte: er konnte nur durch einen Kampf errungen werden, durch einen in der Einsamkeit des Inneren, des sittlichen Bewusstseins, durchgestrittenen Kampf mit den Mächten der Sünde, die in der Seele aller Glieder des Geschlechtes ihren Sitz genommen haben. In der Vollständigkeit dieses Sieges besteht die mit Recht von der kirchlichen Theologie auf das Schärfste betonte Sündlosigkeit des Heilandes; aber nicht kann dieselbe bestehen sollen in der Abwesenheit jeder inneren, der eigenen Natur, dem eigenen Gemüthe entquillenden Versuchung. Wie denn ja auch schon die apostolische Kirche das deutliche Bewusstsein hegte, dass der Heiland nur dadurch, dass er selbst versucht worden ist wie unser einer, uns ein Retter aus der Versuchung hat werden können (Hebr. 2, 18. 4, 15).

Ich habe schon wiederholt im Verlaufe meiner Darstellung (Bd. II, S. 86. S. 451 f.) auf das Eigenthümliche, auf Stellung und Charakter der Versuchungsgeschichte in unserer evangelischen Ueberlieferung hingewiesen. Die Stellung ist keine zufällige; sie und die Erzählung von der Johannestaufe erläutern sich wechselseitig: das hat Marcus, dem wir diese Anordnung verdanken, herausgefunden. Die zwei Ereignisse, von welchen sie berichten, sind in der That nur eines, denn die Taufe ist erst vollendet, wenn die Versuchung überwunden ist. Darum dürfen wir auch wohl Gewicht legen auf den Umstand, dass beide Erzählungen so deutlich nach einer und derselben Quelle schmecken. Sie tragen einen bildlichen Charakter, genau in demselben Sinne die eine wie die andere; einen bildlichen, aber nicht einen allegorischen. Denn es sind innere Erfahrungen, für die sich, wenn sie in Worten ausgesprochen werden sollten, das Bild ganz von selbst darstellte. Aber es sind nicht Bilder der Art, wie sie aus dem Mythus hervorgehen; denn das Bewusstsein über die geistige Thatsache, welche in das Bild hineingelegt ist, ist bei ihnen offenbar ein viel klareres, als je bei einem Mythus dies vorausgesetzt werden kann. „Vision“ möchte ich im eigentlichen Sinne weder die eine noch die andere nennen; die Versuchungsgeschichte aber noch weniger, aus dem Grunde, weil das sittliche Erlebniss als solches noch weniger in visionärer Weise erschaut wird, als das in der intellectuellen Natur sich begebende. Dass aber sie beide im Bewusstsein der Jünger, an welche die Erzählung gerichtet war, alsbald die Gestalt eines äussern Geschehens annahmen: in dieser nach innerer Nothwendigkeit sich vollziehenden Metamorphose drückt sich, wie mehr

oder weniger in allen biblischen Wundergeschichten, das Bedürfniss eines Glaubens aus, dem das innerliche Geschehen so sehr die Bedeutung der eigentlichen Thatsache hat, dass das äussere gar nicht mehr als ein davon unterschiedenes in Betrachtung kommt.

Die Versuchungsgeschichte, in der Gestalt, wie sie vorliegt, vertritt uns die Stelle einer urkundlichen Bezeugung für eine grosse Voraussetzung des christlichen Glaubens, welche ausserdem nur aus Thatsachen, dies allerdings schon vollgiltig, erschlossen, nicht aber durch directe und vollgiltige Aussagen belegt werden kann. Denn die Zeugnisse der Apostel beruhen ihrerseits auf dem Schlusse aus jenen Thatsachen, und Aeusserungen der Art, wie Joh. 8, 46, kann nur derjenige einen unmittelbar dogmatischen Werth beimessen, der weder ihren Inhalt, noch die Beschaffenheit der Ueberlieferung, der sie angehören, näher in's Auge fasst. Die Sündlosigkeit des Heilandes ist an und für sich ein Begriff negativen Inhalts, von welchem auch nicht eine Selbsbezeugung, äquivalent der Selbstbezeugung innerer Erlebnisse positiven Inhalts, der Natur der Sache nach möglich war. Von der kirchlichen Dogmatik wird sie als ein durch ein physisches Wunder, die übernatürliche Zeugung, vermitteltes ethisches Wunder betrachtet, dessen Bezeugung demzufolge gleichfalls unter die Kategorie der Wunder fällt. Aber die negative Beschaffenheit jener Voraussetzung geht über in eine positive, der Begriff der Sündlosigkeit gewinnt Charakter und Bedeutung einer positiven Thatsache, sobald er in der Weise gefasst wird, wie es in der vorliegenden Erzählung geschehen ist. Der Kampf mit den Mächten der Sünde, der Sieg über die Mächte der Sünde ist ein Thatsächliches, von dem auch ein Bewusstsein möglich ist, in dessen Ausdruck sich die Kraft der Selbstbeglaubigung, die Kraft jenes Zeugnisses des Geistes für den Geist, auf welcher in letzter Instanz aller Offenbarungsglaube zurückkommt, in ganz anderer Weise hineinlegen kann, als in irgend welche Aussage über das einfache Nichtvorhandensein sündiger Gedanken oder eines sündigen Wollens. Und die Kraft dieses Zeugnisses lebt und wirkt denn auch in den Worten, in den Bildern der Versuchungsgeschichte ganz eben so, wie in irgend welchen anderen urkundlichen Schriftworten die Bezeugung irgend einer andern Offenbarungsthatsache. Sie, diese Worte, diese Bilder führen uns mit einem Tiefblick, wie er nur in dem Geiste, in dem Selbstbewusstsein Dessen möglich war, der in seinem Innern die Erfahrung, die volle, lebendige Erfahrung des Wesens der Sünde gemacht hatte, ohne doch dass es der Sünde gelungen wäre, irgend eine Gewalt über seinen Willen zu erlangen, das Wesen der Sünde, das Wesen des geistig Bösen vor Augen, und zugleich mit ihm das Wesen des sittlichen Willens, der die Macht des Bösen zu Boden schlägt. — Das mag denen, welche die Natur aller sittlichen Erfahrung nicht hinlänglich erkannt haben, ein Widerspruch scheinen. Und allerdings kann hier nicht von einer solchen Erfahrung die Rede sein, welche eben so, wie jenes ידע, welches wir oben (§. 668) als die Bedeutung des mythischen Erkenntniss-

baumes nachgewiesen haben, die Sünde ausdrücklich schon als Willensmacht in dem Subjecte, welches von ihr die Erfahrung macht, in sich schliesst. Aber die Erfahrung, von welcher hier die Rede ist, welche auch der Heiland in seinem Innern gemacht hat, ist die Erfahrung der Sünde eben nur in der Einbildungskraft, dieser Macht der Versuchung (§. 728), welche überall in dem Geschöpfe der Sünde des Willens vorangeht, aber noch nicht an und für sich selbst eine Sünde des Willens ist. Jesus diese Erfahrung absprechen, und nur so ihn von der Sünde rein zu halten meinen: das ist ein Missgriff, der, wenn auch von einem Schleiermacher begangen, uns jede Möglichkeit eines Verständnisses seiner Erhabenheit über die Sünde verschliesst, weit entfernt, den Begriff solcher Erhabenheit, wie jener Theolog es meinte, zu bedingen. Allerdings sind es reale Mächte, es sind *πνευματικὰ τῆς πονηρίας* (Eph. 6, 12), es sind die *ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι τοῦ σκότους* (Kol. 2, 15), mit welchen Jesus zu kämpfen hatte; und diese Mächte hatten in seinem Innern ihren Sitz genommen: wie hätte er sonst in seinem Innern (*ἐν αὐτῷ* Kol. a. a. O.) über sie triumphiren können? Aber jene Sündlosigkeit rein negativer Art, welche Schleiermacher dem Heilande beigelegt hat, welche seit Schleiermacher von der neuern theologischen Schule recht eigentlich zum Schiboleth ihrer Christologie gemacht worden ist, während dagegen selbst Luther Jesus nicht einen „unsündlichen Menschen“ hatte genannt wissen wollen: was wäre denn mit ihr dem menschlichen Geschlecht gedient gewesen? Jene Solidarität des Geschlechtes in dem sittlichen Processe seiner Lebensentwickelung, die offenbare Voraussetzung der Lehre von der Gemeinsamkeit der Sünde und der Erlösung von der Sünde: fordert sie denn nicht in dem persönlichen Vollbringer der That, durch welche diese Erlösung für das Geschlecht als solches vollzogen werden soll, ein Miterleiden der Sünde, der Sünde, welche durch die Werdethat des Geschlechtes (§. 737 ff.) zu einem Leiden für die Glieder des Geschlechtes, für alle seine Glieder ohne Ausnahme geworden ist? Jesus, ohne solches Erleiden — nicht etwa nur der äusseren Folgen der Sünde, der physischen Uebel, welche durch göttliche Vorsehung in einen organischen Zusammenhang mit der Sünde geordnet sind (§. 714 ff.), sondern der Sünde selbst, der Sünde, so wie sie in der menschlichen Imagination ihren Sitz genommen und diese zu einer Versucherin des Willens gemacht hat, wäre eben nicht ein wirklicher Mensch. Er wäre, wie ihn eben auch — nicht der Mythus, wohl aber das Dogma der übernatürlichen Empfängniss unwillkührlich als solchen darstellt, — er wäre der isolirt bleibende Anfang zu einem neuen Geschlecht, und eben damit ausserhalb jenes organischen Zusammenhanges mit dem menschlichen Geschlechte gestellt, durch welchen, wie dies auch die Kirche in ihrem perennirenden Kampfe gegen alle Fractionen und Wendungen des Doketismus stets anerkannt hat, die heilkräftige Wirkung seiner Erlösungsthaten grundwesentlich bedingt ist.

Eine Sündlosigkeit der Art, wie die hier von uns, auf Grund des

evangelischen Berichtes von seiner Versuchung, dem Heiland beigelegte, eine solche kann nun freilich im Allgemeinen nicht wohl betrachtet werden als eine vor allen andern Menschen Jesus ausschliesslich zukommende Eigenschaft. Die Sünde zu bezwingen, den Versucher, den Satan, niederzuschlagen, der, von den *στοιχείοις τοῦ κόσμου* seinen Anlauf nehmend, im Innern des Gemüthes, in der Einbildungskraft seinen Sitz nimmt: das ist Aufgabe eines j e d e n Menschen, und, leugnen wollen, dass der Mensch solche Aufgabe in der That erfüllen kann, heisst, den klarsten Worten des Herrn, welche die Möglichkeit einer Reinheit des Herzens (Matth. 5, 8), einer Vollkommenheit, wie die des himmlischen Vaters so ausdrücklich in Aussicht stellen, in's Angesicht widersprechen. Das Dogma von der Sündlosigkeit des Heilandes, in d e m Sinne, wie es von den Neuern aufgestellt wird, darf ein schriftwidriges genannt werden; es beruht auf einem Misskennen der Bedeutung des Ausspruchs (2 Kor. 5, 17, vergl. B. d. Weish. 7, 27): das Alte ist vergangen, siehe es ist Alles neu geworden! Zwar, in diesen Ausspruch ist ohne Zweifel auch der wirkliche Sünder eingeschlossen, der, in welchem nicht blos die Einbildungskraft, sondern auch der Wille gesündigt hat. Denn dass auch dieser, wenn er durch nachfolgende Bekehrungsthaten sich von der Sünde frei macht, vor Gott nicht geringer geachtet ist, als der, an welchem nie eine Schuld gehaftet hat, das geht ja klärlich aus Matth. 18, 13 hervor. (*Λέγω γὰρ καὶ τὰ δύςφορ᾽, εἰ τύχοι κατ᾽ ὀρθὸν ἐξελθόντα, πάντ᾽ ἂν εὐτυχεῖν. Soph. Oed. R.* 87). Aber auch wirkliche Schuldlosigkeit in dem Sinne, wie wir sie in Jesus anerkennen, wie ihr Begriff in den bildlichen Worten der Versöhnungsgeschichte angedeutet ist: auch diese liegt keineswegs ausserhalb des Bereiches der Möglichkeit des Menschlichen als solchen. Es ist aller Grund vorhanden, sie als gar nicht selten vorkommend anzunehmen namentlich in edlen weiblichen Gemüthern, und ich glaube es vertreten zu können, wenn ich in diesem Sinne es wage, selbst dem römischen Dogma von der unbefleckten Empfängniss der Mutter des Heilandes eine relative Berechtigung einzuräumen; — selbstverständlich nur als einem Symbole des Richtigen, eben so wie jenem Dogma, dem es nachgebildet, und gegen dessen Einseitigkeit es eben gerichtet ist. (Vergl. über die Möglichkeit sündenfreier Menschen auch die milden und besonnenen Aeusserungen des Augustinus, im Anfange der Schrift *de Spiritu et Litera.*) Man könnte, dem Sinne des eben angeführten apostolischen Spruches gemäss, die Frage aufwerfen, ob denn eigentlich ein ethisches, ein theologisches Interesse vorhanden sei, Sündlosigkeit auch nur in diesem Sinne in Jesus vorauszusetzen, und bekanntlich hat es in der Kirche an Lehrern nicht gefehlt, welche wirklich in Jesus einen Sünder, wohl gar „den ärgsten aller Sünder“ zu erblicken meinten. Damit jedoch würde der Begriff jener Solidarität des Menschengeschlechts in Bezug auf Sünde und Erlösung nur in der entgegengesetzten Weise misskannt oder verleugnet werden. Wer die sittliche Kraft seines Willens dazu verwenden muss, ein Sieger über die eigene

Sünde zu werden: der kann eben darum nicht vollständig als Sieger über die Sünde des Geschlechtes dastehen. Denn dieser Sieg besteht, wenigstens nach der einen seiner Seiten, eben darin, dass trotz der Sünde des Geschlechts, aus der Mitte, aus der Gattungsnatur des Geschlechtes eine von vorn herein, in dem, was die Persönlichkeit als solche ausmacht, d. h. eben in ihrer Willenssubstanz, sündenfreie Persönlichkeit hervorgeht. Nach der andern Seite war es freilich mit der blossen Sündenfreiheit nicht gethan. Der vollständige Sieg musste noch, wie von uns weiterhin zu zeigen, durch ausdrückliche selbstbewusste Willensthaten solcher Art, die nur einmal und nicht wieder gethan werden konnten, errungen werden.

858. Was zum Behufe einer Erklärung der Wirkungen, welche von dem geschichtlichen Christus ausgegangen sind, und was zur Rechtfertigung des Begriffs einer Vereinigung der menschlichen und der göttlichen Natur in ihm, noch weiter vorauszusetzen ist in dem Gesammtwesen seiner Persönlichkeit: das lässt sich zusammenfassen in dem Begriffe einer eigenthümlichen, im höchsten Wortsinn genialen Begabung, analog im Allgemeinen der specifischen Begabung aller der geschichtlichen Persönlichkeiten, welche zu einer schöpferischen, neubelebenden Wirksamkeit auf dem Gebiete der Religion ersehen sind, analog insbesondere der eigenthümlichen Ausrüstung der Propheten des Volkes Israel; jedoch in alle Wege so, dass in der Person dieses Göttlichen eine unberechenbare Steigerung der Gaben des Talentes und des Genius anzunehmen ist. Ausdrücklich in den Begriff dieser Begabung einzuschliessen, nicht als ein nur zufällig Hinzugekommenes, aber auch nicht als ein aus den Grenzen natürlicher Möglichkeit, das heisst aus den Gesetzen menschlicher Gattungsnatur, so wie dieselben festgestellt sind durch den letzten Schöpfungsact, der dem Geschlecht, in seiner gegenwärtigen Gestalt, den Ursprung gab (§. 742 ff.), schlechthin Heraustretendes, ist insbesondere die Wundergabe: das heisst jene das Maass sonstiger geschichtlicher Beispiele, wie es scheint, weit überschreitende physische Heilkraft, von welcher wir mit geschichtlicher Zuverlässigkeit wissen, dass sie die Basis und den Anknüpfpunct für alle nach Aussen gerichtete Thätigkeit des Heilandes gebildet hat.

Durch die alt-dogmatische Vorstellungsweise von der göttlichen Natur in Christus war jede Frage nach einer natürlichen, naturgemässen Vermittelung der hohen Geisteswirkungen, die wir geschichtlich von ihm ausgehen sehen, aus dem Gesichtskreise der Wissenschaft hinausgerückt. Der gesammten geschichtlichen Erscheinung des Heilandes blieb, trotz

aller Protestationen gegen den Doketismus, im Grunde doch nur der Name des Menschlichen; hinter der vorgegebenen Gleichartigkeit ward durch Sinn und Zusammenhang des christologischen Lehrbegriffs in allem und jedem dieser Erscheinung Zugehörigen eine durchgängige Ungleichartigkeit des Wesens vorausgesetzt. Dazu kam dann noch von der andern Seite die völlige Unbekanntschaft und Unbekümmerniss aller damaligen Wissenschaft um die höheren Phänomene menschlicher Geistesnatur. Talent und Genius, Geist und Seele im prägnanten Wortsinn waren dieser Wissenschaft gänzlich unbeachtete psychologische Erscheinungen, oder, wiefern sie im Vorübergehen beachtet wurden, ein so Geringgeachtetes, dass es nahezu als Profanation gegolten haben würde, hätte Jemand sich einfallen lassen wollen, eine Anwendung von diesen Begriffen auf die persönliche Begabung des Heilandes zu machen. In dem „Genie" nur eine merklich erhöhte „Stärke der niedern Seelenkräfte" erblicken zu wollen: das ist ein jetzt mit Recht in aller höheren Bildung als barbarisch erkanntes Missverständniss. Es ist Zeit, dass die von dieser Bildung gewonnene Einsicht in die Natur der Seelenkräfte, welche man ehemals und auch noch jetzt mit diesem Namen zu bezeichnen pflegt, auch für die Theologie wissenschaftlich verwerthet werde. Wir haben zu solcher Verwerthung die Möglichkeit eröffnet durch die Stelle, welche wir bereits in unserm Begriffe von dem innern Leben der Gottheit den ästhetischen Gemüthskräften vindicirt haben. Es würde nicht angemessen gewesen sein, dort schon der Ausdrücke sich zu bedienen, welche im anthropologischen Zusammenhange die Bestimmung haben, die Durchdringung der physischen Kräfte des menschlichen Seelenwesens mit jenen Elementen geistiger Productivität zu bezeichnen, welche in der Gottheit das Moment der Natur im engeren, eigentlichen Wortsinn ausmachen. Je unentbehrlicher aber eben im anthropologischen Zusammenhange die Begriffe des Talentes, der Genialität, des Genius sind, um die Steigerung der sinnlichen Natur des Menschen zur Gleichartigkeit mit der inneren Natur der Gottheit, zur Theilhaftigkeit an dem schöpferischen Vermögen auszudrücken, welches nicht etwa nur zur innergöttlichen Natur gehört, sondern welches für sich selbst den Begriff dieser Natur in ihrem Ansich, in ihrem eigensten Wesen darstellt: um so widersinniger wäre es, sie, diese Begriffe, gerade an der Stelle der Entwickelungsgeschichte des menschlichen Geschlechtes zu beseitigen, wo der Process der Durchdringung jener sinnlichen Natur des Geschlechtes, welche auch ihrerseits den Kräften göttlicher Natur entstammt, aber, in Folge ihres Durchgangs durch die Materialität, dieselben noch nicht in ihrer Reinheit darstellt, mit der innergöttlichen Natur als solcher seinen Gipfelpunct erreicht. Es ist ein unschätzbarer, auch für die Theologie unschätzbarer Gewinn, welchen die neuere wissenschaftliche Bildung hauptsächlich den tiefer eindringenden Forschungen ästhetischer Speculation verdankt: die Erkenntniss der organischen Entwickelungsgesetze, welchen in der Geschichte des menschlichen Geschlechts auch das Auftreten und die man-

nichfaltig nüancirte Wirksamkeit der Kräfte des Talentes und des Genius unterliegt, worin man ehemals nur ein Spiel des Zufalls zu erblicken gewohnt war. Auch jetzt noch ist das Vorurtheil nicht verschwunden, als ob hauptsächlich nur das Gebiet ästhetischer Geistesthätigkeit im engern Sinne, das Gebiet der Kunst, der eigentliche Schauplatz der Wirksamkeit dieser Kräfte sei. *Es ist, sage ich, dasselbe noch nicht verschwunden, obgleich gründlichere Denker schon längst auf die wesentliche Gleichartigkeit dieser Kräfte in allen Gebieten menschlicher Geistesthätigkeit hingewiesen haben. Nur ein derartiges Vorurtheil aber könnte davon abhalten, die specifisch religiöse Begabung weltgeschichtlicher Religionsstifter und Heroen des Glaubens unter die allgemeine Kategorie der Genialität einzureihen. Wer dagegen, in der unstreitig wohlbegründeten Voraussetzung, dass alle specifische Begabung auf einer Steigerung der productiven Imagination beruht, welche überall, wo sie in der Creatur stattfindet, auch in das Physische der Creatur einschlägt; wer, sage ich, dieselbe Kategorie, welche in Folge jenes Vorurtheils vorzugsweise oder sogar ausschliesslich als Eigenthum nur der Kunstphilosophie behandelt zu werden pflegt, über die Heroen der Wissenschaft und der That zu erstrecken keinen Anstand nimmt: der wird auch zuzugestehen kein Bedenken tragen, dass mit wenigstens gleichem Rechte, wie die Heroen der Wissenschaft, wie die Heroen der politischen und der kriegerischen That, ganz eben so auch die der religiösen That, bei der ja doch die ausdrückliche Regsamkeit der Phantasie eine noch unmittelbarer hervortretende ist, darunter zu begreifen sind. Was aber den grössten und gewaltigsten dieser Heroen betrifft, von welchem hier die Rede ist: so erhellt ohne Weiteres, dass die Anwendung dieser Kategorie auch auf ihn das Siegel drückt, auf die im prägnanten Sinne zugleich natürliche und geschichtliche Auffassung seiner Persönlichkeit, mit welcher die ächte philosophisch-theologische Wissenschaft ihren Gegensatz gegen den unwissenschaftlichen Supernaturalismus der bisherigen Kirchenlehre bezeichnet. Christus ist Genius, er ist der Genius aller Genien, der religiöse Genius der Menschheit, eben dadurch, dass in Folge jenes allgemeinen Entwickelungsprocesses, dessen organische Knotenpuncte überall durch das Hervortreten von Geistern genialer Begabung in Wissenschaft und Kunst, in sittlicher und religiöser That bezeichnet werden, die vereinzelten Strahlen solcher Begabung sich in ihm wie in einem Focus sammelten. In dem Feuer, welches sich auf diesem grossen persönlichen Lebensherde der im Geiste sich wiedergebärenden Menschennatur entzündete, lassen sich zwar nicht mehr die verschiedenartig gefärbten Flammen besonderer, die Energien der nach verschiedenen Richtungen auseinandergehenden Talente unterscheiden, durch welche wir die Männer der That, der Kunst und der Wissenschaft, unbeschadet der individuell ausgeprägten Eigenthümlichkeit jedes Einzelnen, überall in feste generische Unterschiede gruppirt erblicken. Aber *virtualiter* sind jene Farben sämmtlich in dem reinen Lichtglanze

dieses Feuers enthalten, und sie strahlen uns aus ihm in reinerer und vollerer Herrlichkeit, als aus irgend einem andern Genius der Weltgeschichte entgegen.

Die eigenthümlich religiöse Begabung, welche von allen verschiedenen Gattungen und Arten der Talente auch in ihren untergeordneten Trägern jenem Centrum einer Genialität von universaler Bedeutung am nächsten steht, und deshalb den wirklichen Eintritt einer solchen innerhalb ihres specifischen Bereiches bedingt und ermöglicht: sie prägt sich vor allen andern irgendwie damit in Parallele zu stellenden geschichtlichen Erscheinungen am reinsten und am leichtesten erkennbar in den zwei grossen Gruppen der prophetischen Persönlichkeiten des Alten und der apostolischen des Neuen Testamentes aus, zwischen welche beide die Persönlichkeit des Herrn auf die prägnanteste Weise in die Mitte tritt. In keiner dieser Persönlichkeiten vermissen wir, sofern ihr Thun und Schaffen sich, sei es unmittelbar in den Werken ihres Geistes, oder mittelbar auf hinreichend deutliche Weise in urkundlicher Ueberlieferung kund giebt, das allgemeine Merkmal oder Erkennungszeichen genialer Begabung: die charakteristische Ausprägung des Stils, der sich jedweder Art von Mittheilung oder Werkthätigkeit einprägt, die geistige Physiognomie gleichsam, die aus dem Körper, welchen sich, so zu sagen, der Genius in seinen Thaten und Werken auswirkt, sich nicht minder vernehmlich kund giebt, wie in den sichtbaren Zügen des Antlitzes. Ueber die Bedeutung dieser geistigen Physiognomie des evangelischen Christusbildes haben wir im Nachfolgenden noch besonders zu handeln. Zunächst aber ist hier noch eine Thatsache zu erörtern, welche unter dem Gesichtspunct der Begabung, von welcher hier die Rede ist, einzureihen wir uns durch die, wie es uns scheinen will, bisher noch keineswegs richtig gewürdigte Natur der Sache veranlasst finden. Nur aus diesem Gesichtspunct nämlich fällt, meinen wir, das rechte Licht auf die wahre Natur auch jener eigenthümlichen Erscheinung, welche wir in Christus, wie in andern Persönlichkeiten von specifisch religiöser Genialität, obgleich wir sie nicht in allen, und in keiner auch nur annäherungsweise in gleich intensivem Grade wahrnehmen, mit dem Namen der Wundergabe bezeichnen können. Wir verstehen darunter, — ganz im Gegensatze der hergebrachten Gewohnheit, durch den Ausdruck Wunder ein in anderem Sinne, als die Gaben des Genius, Hyperphysisches zu bezeichnen, — jene tiefer noch, als andere derartige Gaben, in die Region des Physischen herabsteigende, ja zunächst sich als ein nur Physiologisches darstellende, körperlich-organische Heilkraft, deren perennirende, durch die ganze Dauer seiner öffentlichen Laufbahn hindurch fortgesetzte Ausübung nach dem übereinstimmenden, vielfältig wiederholten, auf besonders prägnante Weise auch noch Ap. Gesch. 10, 38 nachklingenden Zeugnisse der synoptischen Evangelien (— das johanneische weiss, sonderbar genug, nur von einer bestimmten Anzahl einzelner Fälle ihrer Bethätigung) für Jesus die äussere Handhabe bildete, zu den Massen des Volkes

sich in das Verhältniss zu setzen, wie sein Heilandsberuf es verlangte, und die von ihm selbst (Luk. 13, 32) in diesem Sinne als das ihm übertragene Tagewerk seines Lebensberufes bezeichnet worden ist. — Es war freilich bisher nicht gewöhnlich, derartige Kräfte, da wo sie sich, scheinbar ohne Zusammenhang mit dem höhern Geistleben, sporadisch auch an Persönlichkeiten zeigen, welche sonst nicht als bevorzugte Träger eines solchen Lebens auftreten, unter die Kategorie des Talentes und der Genialität einzureihen; und eben diese Zusammenhanglosigkeit, oder das augenfällig Lockere des Zusammenhangs rechtfertigt, wir verkennen es nicht, solche Ausschliessung. Indess wird durch diese Isolirung des Physischen hier doch nur das Extrem eines Auseinandergehens bezeichnet, welches wir auch sonst vielfältig beobachten, zwischen dem Physischen des Talents, den äusseren sinnlichen oder physiologischen Mitteln seiner geistigen oder ethischen Zwecke, und dem Geistigen als solchem, worin man mit Recht das eigentliche Lebensmoment der Genialität erblickt. Wenn also diese Aeusserlichkeit, wäre es auch nur an Einer prägnanten Stelle der Weltgeschichte, sich ausgleicht durch ein um so vollständigeres Zusammentreffen der höchsten Intensität jener sonst scheinbar nur dem Zufall preisgegebenen physischen Begabung mit der höchsten Intensität geistiger und sittlicher Wirkungskraft in einer und derselben Persönlichkeit: so würde, meinen wir, schon hierin eine Rechtfertigung gegeben sein für den auch über sie zu erstreckenden Gebrauch jener Ausdrücke; für die Annahme, dass das Eingepflanztsein solcher Heilkräfte überhaupt in die Menschennatur und ihr Hindurchbrechen an einzelnen Stellen nicht minder eine providentielle Bedeutung hat für das Ganze des Menschheitslebens, wie die sporadische Ausstreuung jener Naturkräfte, durch welche in andern Sphären das Talent, der Genius sich bezeichnet. Mag man daher auch in andern Fällen Bedenken tragen, in der Begabung mit Kräften des s. g. animalischen Magnetismus, oder mit welchem Namen man sonst derartige Phänomene bezeichnen will, die Signatur eines specifisch-geistigen Berufes zu erblicken: für Jesus ist die Wundergabe allerdings eine solche Signatur. Sein Genius hat sich, unbewusst webend schon in den Processen seiner natürlichen Erzeugung, dieses Rüstzeug ausgewirkt, ganz eben so, nur in noch höherem Sinne, wie andere weltgeschichtliche Genien die zu ihrer Ausrüstung gehörigen physischen Talente. Kein sinniger Betrachter wird in den Heilungswundern des Heilandes die inwohnende teleologische Beziehung auf seinen Beruf vermissen, durch welche sich überall das Verhältniss der physischen Ausrüstung genialer Naturen zu der Mission, die in der Geschichte ihnen übertragen war, bezeichnet. Schon das kirchliche Alterthum liebte diese Bezeichnung unter dem doppelten Gesichtspuncte aufzufassen einerseits einer historischen Continuität mit den Manifestationen des prophetischen Geistes in alttestamentlicher Vorzeit, anderseits der organischen Integrität der ursprünglichen, dereinst in dieser Integrität, die jetzt durch Schuld der Sünde für sie verloren ist, unter veränderten kos-

mischen Bedingungen zu verwirklichenden Menschennatur. (Ich führe als Beispiel die Worte des dem Justinus Martyr zugeschriebenen Buches von der Auferstehung an, Cap. 4: *ἅπαντα ἐποίησεν ὁ σωτὴρ, πρῶτον μὲν, ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τῶν προφητῶν περὶ αὐτοῦ, ὅτι τυφλοὶ ἀναβλέπουσι, καὶ κωφοὶ ἀκούουσι, καὶ τὰ ἄλλα. ἔτι δὲ καὶ εἰς πίστιν, ὅτι ἐν τῇ ἀναστάσει ἡ σὰρξ ὁλόκληρος ἀναστήσεται.* Wie es den ersten Generationen der Gläubigen natürlich und geläufig war, beim Wunderbegriff überall zunächst an Heilungswunder zu denken: das kommt u. a. in einer Stelle der clementinischen Homilien [I, 6] zum Vorschein, wo in einer aufgezählten Reihe von Wunderereignissen nur Heilungen angeführt werden.) Es ist uns jetzt vergönnt, namentlich den ersten dieser Gesichtspuncte in reinerer und vollständigerer Weise zur Geltung zu bringen, als es den Alten möglich war. Nicht blos das alttestamentliche, auch das heidnische Alterthum kennt und schaut überall einen innern Zusammenhang der physischen Heilkraft, der inneren Selbstwiederherstellungskraft des menschlichen Organismus durch lebendige Gemeinschaft, durch Wirken von Leib auf Leib, mit specifisch religiöser, priesterlicher und weissagerischer Thätigkeit (— wer denkt nicht an das: *μάντιν ἢ ἰητῆρα νόσων κ. τ. λ.*?). In die Vorstellung eines zukünftigen Heilbringers musste demzufolge, auch abgesehen von den symbolischen Beziehungen, welche in den Bildern von Blindenheilung, Todtenerweckung u. s. w. versteckt sind, die Erwartung sich hineinlegen, dass der Seelenarzt zugleich als Arzt des Leibes auftreten werde; und dieser Erwartung eben hat der Genius des wirklichen Heilandes durch jene seine specifische Werkthätigkeit entsprochen. Unnütze Wunderthaten, Wunder, nur um Erstaunen und Verwirrung hervorzurufen, wären ein Zeichen nicht für, sondern gegen seinen göttlichen Beruf gewesen; nur leiblich wie geistlich heilbringende Wunder entsprechen wirklich diesem Berufe. (*Ἐὰν ἀνωφελῆ ποιῇ τέρατα — θαυμάσια πρὸς κατάπληξιν καὶ ἀπάτην, οὐ σημεῖα ἰατρικὰ πρὸς ἐπιστροφὴν καὶ σωτηρίαν, — κακίας ἐστὶν ὑπουργός*, sagt gerade heraus der Verfasser der clementinischen Homilien II, 33, im Gegensatze zu dem Betrüger Simon Magus). Das sprechendste Zeugniss für den Zusammenhang des leiblichen Momentes in der Wunderkraft mit dem geistigen und sittlichen ist die Thatsache, dass überall in den Evangelien (auch hier bleibt nur das Johannesevangelium im Rückstand) die Wirksamkeit dieser Kraft als bedingt erscheint durch den Glauben der Heilungsbedürftigen; nicht den Glauben an die Heilkraft des Wunderthäters als solche, sondern den sittlichen Heilsglauben, welcher geistig das magische Band schlingt, innerhalb dessen auch leiblich erst die organische Heilkraft in Wirksamkeit tritt. Daher auch der Zusammenhang der leiblich heilenden That mit der Verkündigung einer Sündenvergebung, wie er in einigen der evangelischen Erzählungen ausgesprochen ist. Daher ferner die Erscheinung, dass die Bethätigung jener Kraft sich vorzugsweise gegen eine Gattung leiblicher und psychischer Zerrüttungen richtet, — die Krankheit der

nach herrschendem Volksglauben von Dämonen Besessenen, — bei welcher man, wie man auch Ursprung und Natur derselben deuten möge, einen unmittelbareren Antheil sündhafter Leidenschaft und Ausschreitung, als bei andern nur leiblichen Krankheiten, vorauszusetzen berechtigt ist. Daher endlich auch jener so bemerkenswerthe, weil mehrfach durch historische Zeugnisse, denen nicht wohl zu widersprechen ist, beglaubigte Umstand: die Uebertragbarkeit der Heilkräfte, doch überall nur innerhalb des Kreises der an den Meister, welcher in deren Vollbesitz war, Gläubigen. Sicherlich ist bei dieser Erscheinung, für die sich übrigens auch anderwärts im Bereiche menschlicher Erfahrung Analogien finden lassen (ich erinnere an die mehrfach beobachteten Phänomene der Anregung somnambuler Zustände durch Ansteckung; desgleichen an das, was Göthe von seinem Grossvater Textor erzählt, in dessen Nähe sich ein Ahnungsvermögen auch in Personen hervorthat, welche sonst nicht als damit begabt erschienen), — es ist, sage ich, hier nicht an eine rein äusserliche Uebertragung zu denken, sondern nur an eine Weckung der in den Persönlichkeiten, welche damit ausgerüstet wurden, bereits schlummernden Kräfte, und an eine Anleitung zu einem erfolgreichen Gebrauche derselben. Aber auch in dieser Modalität dient das Factum dazu, die Erscheinung jener Kräfte in der Person des Meisters selbst über den Schein blosser Aeusserlichkeit und Zufälligkeit hinauszuheben.

859. Auf dieser leiblich-organischen Basis der ärztlichen Wundergabe erhebt sich das höhere Geisteswunder, das Gottesbewusstsein des Heilandes als das Lebenselement seiner Persönlichkeit, als die gestaltende Macht ihrer Ausprägung sowohl im subjectiven Seelenleben, in Selbstbewusstsein, Gemüth und Willen, als auch im gegenständlichen Elemente ihrer Erscheinung nicht für seine Zeitgenossenschaft allein in sichtbarer Körpergestalt, sondern für alle nachgeborenen Geschlechter in auch ihnen noch vernehmbarer Rede und Handlung. Die Quelle dieses Gottesbewusstseins ist im Allgemeinen auch für ihn keine andere, als für alle Sterbliche; sie ist die religiöse Erfahrung, die gegenständliche, geschichtliche, welche dem Geschlecht als solchem in unmittelbarer Erlebniss, dem Einzelnen durch Ueberlieferung in der Folge der Geschlechter zu Theil wird. Aber diese Erfahrung steigert sich in ihm zur Vollkraft einer inneren Offenbarung, welche die geschichtliche Gottesoffenbarung im menschlichen Geschlecht erst auf den Gipfel ihrer Vollendung erhebt, indem sie, zum ersten Male in der Geschichte dieses Geschlechtes, die volle Wahrheit des Gottesbegriffs in der Unmittelbarkeit des Selbstbewusstseins umfassend, Gemüth und Willen der Persönlichkeit in vollständiger Durchdringung

nach sich ausprägt, und so ein persönliches Dasein zu lebendiger, anschaulicher Erscheinung ausgebiert, welches innerhalb der Grenzen der Menschheit rein und vollständig das Bild der Gottheit an sich darstellt.

Bekanntlich ist es Schleiermacher, welcher für die Eigenthümlichkeit der „urbildlichen" Natur des „Erlösers" den Ausdruck gefunden hat: er sei vor allen andern Menschen unterschieden durch die stetige Kräftigkeit seines Gottesbewusstseins, welche ein eigentliches Sein Gottes in ihm war. Wir tragen kein Bedenken, uns diesen Ausdruck anzueignen, hinreichend motivirt, wie er es für uns ist durch unsere Ausführungen über das Wesen der religiösen Erfahrung, und der göttlichen Offenbarung im Elemente dieser Erfahrung. Aus diesen Erörterungen geht mit hinreichender Deutlichkeit hervor, auf Grund des vorangegangenen Processes religiöser Entwickelung im Menschengeschlechte überhaupt und auf Grund der monotheistischen Offenbarung im Volke des Alten Testaments, zunächst aber in Folge selbsteigner persönlicher Erlebnisse, solcher, die ein unmittelbares Gewahrwerden der überall gegenwärtigen Schöpferthätigkeit und Selbstoffenbarung der Gottheit in sich schliessen, die Möglichkeit einer inneren Erfahrung, durch welche sich in einer einzelnen geschichtlichen Persönlichkeit jene Offenbarung vollendet, und sich ausprägt zu einem reinen und vollständigen Bilde der Gottheit im Bewusstsein dieser Persönlichkeit. Solches Bild ist, eben so, wie die Bilder der Götter im mythologischen, wie das Bild des Jehova Zebaoth im alttestamentlichen Bewusstsein, ein lebendig im Gemüth durch schöpferische Einbildungskraft erschautes, nicht ein durch speculative Denkthätigkeit der theoretischen Vernunft erarbeitetes; sein Erschauen aber trägt wesentlich zugleich den Charakter einer sittlichen Willensthat. Denn die ethischen Eigenschaften der Gottheit und mit ihnen auch die ästhetischen und die metaphysischen können nicht anders erschaut werden als im lebendigen Actus ihrer Selbstmanifestation; solcher Actus aber ist seinem Begriffe nach nichts Anderes, als die Selbstgestaltung der in der Creatur auf den Schöpferruf der Gottheit sich erzeugenden Willenssubstanz zu einer gottebenbildlichen Persönlichkeit. „Der Sohn kann nicht von sich selber thun, was er nicht sieht den Vater thun" (Joh. 5, 19). Die That des Vaters ist hier eben der Wille der Erzeugung einer ihm ebenbildlichen Persönlichkeit, die That des Sohnes, des „Menschensohnes" oder „Sohnmenschen" die Aneignung dieses Willens zur Ausgestaltung der eben durch diesen Doppelwillen in die creatürliche Wirklichkeit eintretenden Persönlichkeit. Das Dasein dieser Persönlichkeit ist demzufolge eines und dasselbe mit dem Dasein Gottes in ihr, ihr Selbstbewusstsein, ihr Ich, fortan unabtrennlich gebunden an das in ihr lebendige gegenständliche Gottesbewusstsein. Der Vater „verherrlicht sich", — d. h. eben er erzeugt das Bild seiner Herrlichkeit, oder, was gleich viel, die Herrlichkeit seines Bildes — in dem Selbstbewusstsein des Sohnes, und

diese *seine* Verherrlichung ist zugleich die Verherrlichung des Sohnes, d. h. die Ausprägung seiner persönlichen Gestalt erst im Elemente seines Selbstbewusstseins, dann im Elemente des gegenständlichen Bewusstseins derer, die ihn von Angesicht zu Angesicht schauen (gleichviel ob mit leiblichem oder geistigem Auge), zum lebendigen Gegenbilde solcher Herrlichkeit (Joh. 13, 31 f.). Darin eben besteht die specifische, specifisch religiöse Genialität des Heilandes, dass das Erschauen dieses Bildes in ihm unmittelbar, ohne ein Dazwischentreten reflexiver Acte, welche überall erst ein Nachfolgendes sind, zur lebendigen Wirklichkeit einer ebenbildlichen Persönlichkeit wird. Es ist ein schöpferischer Act der von dem Willen, dem Willen der göttlichen Liebe befruchteten creatürlichen Imagination, im Allgemeinen analog den welthistorischen Acten, wodurch in der mythologischen Phantasie der Völker des Alterthums die Götterbilder, und mit ihnen zugleich die Völkercharaktere entstanden, in welchen diese Bilder sich zu lebendiger Wirklichkeit ausgeprägt haben. Aber er unterscheidet sich von diesen durch die Reinheit und die Fülle sowohl des gegenständlichen Schauens, als auch der diesem Schauen durch die Beschaffenheit ihres Inhalts vollständig entsprechenden Werdethat, deren Ergebniss eben darum erst hier in die Geschlossenheit einer wirklichen Person, eines selbstbewussten Ich sich zusammenfasst, weil erst hier der gegenständlich erschaute Inhalt in die Form einschlägt, durch welche die Einheit dieses Inhalts in der Totalität seiner Momente sich besiegelt.

Vor einer derartigen Auffassung des „Seins Gottes in Christus" fallen selbstverständlich die Fragen über die Modalität der Vereinigung des nach allen sonstigen Voraussetzungen jener Aftertheorien eigentlich Unvereinbaren, mit welchen Jahrhunderte kirchlicher Dogmenentwickelung sich abgequält haben, fallen die Ungeheuer von abenteuerlichen Begriffsbildungen, welche die Dogmatik der Schule zu einem Spotte für alle wirkliche Wissenschaft gemacht haben, in ihr Nichts zusammen. Die Begriffe von *communio naturarum* und *communicatio idiomatum*, denen wir oben (§. 806 ff.) eine übergreifende Bedeutung über den ganzen weltgeschichtlichen Process der Menschwerdung des Göttlichen, der Verwirklichung der Sohnmenschheit zuerkannt haben: diese Begriffe in ihrer Anwendung auf den historischen Christus stellen sich uns freilich nicht als etwas wesentlich Anderes dar, als sonst allenthalben an jeder anderen Stelle dieses Processes, sondern eben nur als das, wozu dieser Process auf dem Gipfelpunct seiner persönlichen Vollendung sie macht. Aber es ist auch eine arge Täuschung, welcher man sich hingiebt, wenn man meint, dass die Schrift, welcher bekanntlich diese Ausdrücke ganz fremd sind, sie als etwas Anderes erscheinen lässt. Von den authentischen Ausdrücken, mit welchen in der Schrift die Attribute der Gottheit bezeichnet werden, sind es eigentlich nur *δόξα* und *δικαιοσύνη*, welche dort in emphatischer Weise auch Christus beigelegt werden; und diese beiden sind, wie aus unserer früheren Darlegung des Wortgebrauches der Schrift hervorgeht, da-

selbst der Gesammtausdruck für die Fülle der ästhetischen und der ethischen Eigenschaften, durch deren persönliche Verwirklichung Christus zum sichtbaren Ebenbilde des unsichtbaren Gottes wird (*εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου* Kol. 1, 15). Eine Uebertragung metaphysischer Eigenschaften, der Ewigkeit und Allgegenwart, der Allmacht und Allwissenheit, in dem Sinne, wie das kirchliche Dogma sie lehrt, eine solche Uebertragung würde den Begriff der Menschennatur zerstören, anstatt ihn zur Gottheit zu verklären. Gegen sie haben laut und unzweideutig stets diejenigen Kirchenlehrer Widerspruch eingelegt, welche aus lebendiger Glaubensanschauung, nicht aus todten Formeln heraus dachten und sprachen. So namentlich auch Luther, welcher aus Christus ausdrücklich nicht einen „allmächtigen Menschen" gemacht wissen will. Müssen wir aber solchergestalt gegen die zugleich schrift- und vernunftwidrige Deutung jener Begriffe Protest einlegen, welche man leider nur zu viel Grund hat, für eine authentische des kirchlichen Dogma anzusehen: so können wir dagegen eben diesem Dogma alle Gerechtigkeit widerfahren lassen in Bezug auf den von der neuern Theologie gleichfalls nicht selten beanstandeten Gebrauch, welchen es in diesem Zusammenhange von dem Terminus Person gemacht hat. Es klingt freilich beim ersten Vernehmen wunderlich, wenn in der Lehre von der vorcreatürlichen Gottheit zwar von einer Dreiheit der „Personen" in dem Einen göttlichen Wesen, in der Lehre von der Menschwerdung aber umgekehrt von einer Vereinigung zweier Naturen zu Einer Person die Rede ist; auch muss man eingestehen, dass von dem Worte Person in beiden Zusammenhängen nicht genau in einem und demselben Sinne Gebrauch gemacht wird. Aber das hat jedenfalls einen guten Sinn und zeigt von einem richtigen Gefühle für den sonst vielfach missverstandenen Inhalt des Begriffs der Gottmenschheit, dass weder von der Verwandlung einer göttlichen Person in eine menschliche, noch von der Eingiessung eines göttlichen Inhalts in eine als Person schon vorhandene menschliche Person gesprochen wird, sondern dass die „Person" erst als das Ergebniss des Processes jener Bewegung bezeichnet wird, in welchem die zwei „Naturen", die göttliche und die menschliche, sich einander begegnen und wechselseitig durchdringen; als das Band, welches die sonst disparat bleibenden Elemente des Göttlichen und des Menschlichen zusammenknüpft. Die kirchliche Dogmatik hat, indem sie den scheinbaren Widerspruch nicht scheute, worein sie dadurch gegen die zuvor von ihr selbst festgestellte Voraussetzung einer innergöttlichen Persönlichkeit, welche als das Subject der Menschwerdung vorgestellt werden soll, verwickelt ward, — sie hat einer richtigern Auffassung des Begriffs dieser Menschwerdung, als ihre eigene ist, wenigstens in soweit den Weg gebahnt, als sie durch richtige Bezeichnung des Zieles den Process eben wenigstens als Process, als Process realer organischer Entwickelung einer Wesenheit, welche durch ihn erst werden soll, erscheinen lässt. — In der Einheit der Person liegt nothwendig auch die Einheit des Willens; und in

sofern könnte es scheinen, als sei der Kirchenlehre nicht ein gleiches Recht einzuräumen in ihrem Streit gegen die Monotheleten, wie gegen die Monophysiten. Indess liegt auch diesem Streit die richtige Voraussetzung zum Grunde, dass in jeder creatürlichen Persönlichkeit zugleich mit dem höheren, aus den Anschauungen des Gottesbewusstseins sich emporhebenden Willen, dem Willen des Geistes, der die Wiedergeburt wirkt, wenigstens der Ansatz zu einem natürlichen oder fleischlichen Willen sich bildet, der zu seiner Grundlage und seinem Inhalte die Triebe, die Empfindungen und Vorstellungen der Sinnlichkeit hat. Je nach dem Maasse, in welchem die obere Willensbildung noch mit der Sünde behaftet ist, noch hinter dem Ziele ihrer sittlichen Vollendung zurückbleibt, ist das gesammte irdische Leben des Menschen als ein Kampf dieser zwei Willenssubstanzen anzusehen. In dem Heilande ist zwar der Sieg des gottinnigen Willens ein vollständiger; nur dadurch trägt seine Persönlichkeit den vollen Charakter innermenschlicher Verwirklichung des göttlichen Logos, das rein und vollständig ausgeprägte Siegel göttlicher Ebenbildlichkeit. Aber jener Ansatz zu einem natürlichen Willen kann auch in ihm nicht ausbleiben, wenn der Heiland ein wirklicher, leibhaftiger Mensch sein soll. Darum gehört auch der Kampf gegen die monotheletische Lehre zu den Momenten des grossen Kampfes, welchen die kirchliche Theologie durch alle Jahrhunderte hindurch gegen den Doketismus gekämpft hat, ohne freilich noch bis auf diese Stunde herab solchen Irrthum bereits vollständig abgestreift zu haben.

860. In das Gottesbewusstsein des Heilandes ist eingeschlossen von vorn herein ein freier, genialer Blick in die Natur und die Ergebnisse der geschichtlichen Entwickelung des Volkes, aus dessen Mitte er hervorgetreten ist, in den Charakter und Gesammtinhalt der urkundlichen Ueberlieferung seiner Geschichte, desgleichen in die Bestimmung dieses Volkes, aufzugehen in die allgemeine Entwickelung der Menschheit und mit den übrigen Völkern der Weltgeschichte die geistigen und sittlichen Schätze auszutauschen, welche durch den bisherigen Verlauf der Entwickelung so auf der einen, wie auf der anderen Seite gewonnen waren. Nur durch diesen Blick war ihm seine Stellung auf dem Gipfel der Menschheit, war ihm das Bewusstsein dieser Stellung, das Bewusstsein des sittlichen Berufes, welchen diese Stellung in sich begreift, ermöglicht. Nur also, insofern der Heiland mittelst jenes Blickes, mittelst jenes Bewusstseins alle die Momente des geschichtlichen Menschheitslebens, in welchen sich die Menschheit als ein werdender sittlicher Gesammtorganimus, dem noch grösseren Gesammtorganismus des Geisterreiches, des Reiches Gottes als lebendiges Glied angehörend, darstellt, — nur in sofern er alle

diese Momente in seinem Selbstbewusstsein zusammenfasst und die Verwirklichung dieses Gesammtorganismus zum ausdrücklichen Object einer Willensthat macht, welche so nur einmal gethan werden konnte in der Menschengeschichte: nur in sofern darf und muss er als das Haupt, als der persönliche Vertreter des einheitlich gegliederten Menschengeschlechts im Angesichte der Gottheit betrachtet werden.

861. Von ihr also, von dieser sittlichen Willensthat, durch welche Christus zum persönlichen Haupt und Vertreter des menschlichen Geschlechts geworden ist, bildet die eine Hauptseite eben jene Bewusstseinsthat selbst, durch welche er sich, in Kraft seines Genius, über die Schranken des Volksthums, dem er entsprossen ist und dem auch die erste Bildung seines Geistes angehört, erhoben hat. Dieselbe erscheint, auch schon von dieser Seite betrachtet, wesentlich als eine Befreiungsthat, als eine That der Befreiung zuvörderst seiner selbst, und dann durch ihn der durch den Glauben an ihn seines Gottesbewusstseins und der Consequenzen dieses Bewusstseins Theilhaftigen, von dem Joche des Gesetzes, unter welchen der Nacken des alttestamentlichen Volkes gebeugt war. Christus wird zum Herrn über das Gesetz durch den klaren Einblick in dessen Endzweck und geschichtliche Motive, den sein Genius, erleuchtet durch den Strahl der innern Gottesoffenbarung, ihm eröffnet hat, und eben diese Herrschaft über das Gesetz ist nach dem erhabenen von ihm selbst gesprochenen Worte die Erfüllung des Gesetzes, weil sie die Verwirklichung des Zweckes ist, welchem das Gesetz einzig dienen sollte.

Bekanntlich ist schon in altkirchlicher Christologie die Vorstellung aufgetaucht, der Sohn Gottes sei Mensch geworden, indem er die Natur nicht sowohl eines Menschen, als vielmehr der ganzen Menschheit annahm; er habe die Kräfte der Gattung, aus welchen successiv die einzelnen Menschen erzeugt werden, in sich zusammengefasst zum Material einer Persönlichkeit, in welcher eben damit die Gattung nicht blos in der abstracten Weise wie sonst in den Individuen, sondern in einer concreten, durchaus einzigartigen, enthalten gewesen sei; die Wesenheit des Individuums habe sich in ihm so zu sagen gedeckt mit der Wesenheit der Gattung. In Christus wird, nach Augustinus, die Natur der Gattung wiedergeboren, wie in der Taufe die Natur des Einzelnen. Zu einem künstlichen Formalismus ward diese Vorstellung ausgesponnen insbesondere zur Zeit des monophysitischen Streites; doch ist sie noch von älterem Ursprung; mindestens bis auf Irenäus und

Tertullian lässt sie sich zurückführen. Noch lebhafter beschäftigt sich die jüngste, von idealistischer Speculation befruchtete Theologie mit dem Gedanken eines Persönlichwerdens der Gattung als solcher in dem historischen Christus. Auch in die Hegel'sche Philosophie hat man diesen Gedanken hineingetragen, und in der jüngsten theologischen Schule begegnen sich „Kenotiker" so wie Gegner der Kenosistheorie in allerhand Versuchen seiner Ausführung. — Auch wir können uns diese Versuche gefallen lassen; nur freilich mit dem Lessing'schen Vorbehalte, dass wir uns dabei „Alles ganz natürlich ausgebeten haben wollen". Der natürliche Weg für die Zusammenfassung der in eine Vielheit von Individuen sich auseinanderlegenden Gattungsnatur ist aber kein anderer, als die Vergegenständlichung des so entfalteten und fortwährend sich entfaltenden Inhalts im Bewusstsein; und eben dies ist der Weg des Genius. Wer sich scheut, mit der Anwendung dieses Begriffs auf den historischen Christus Ernst zu machen, der kann auf diesem Wege des Persönlichwerdens der Gattungsnatur, wie speculativ er sich dabei gebärden mag, nur ein Abenteuer des Gedankens, welches vor der Wissenschaft nicht Stand hält, zu Tage fördern. Wie alle geniale Begabung im menschlichen Geschlechte, so ist auch diese mächtigste und umfassendste von vorn herein an einen bestimmten, in der Anschauung gegebenen Bewusstseinsinhalt gebunden; sie hat ihre Freiheit und Macht in der Bezwingung dieses Inhalts zu bethätigen. Solcher Inhalt nun ist für das Bewusstsein des Heilandes die Geschichte des israelitischen Volkes; die urkundliche Ueberlieferung dieser Geschichte, und ihr gegenüber die Erfahrung von den Zuständen dieses Volkes in einem Zeitmomente, wo dasselbe eingetreten ist in den allgemeinen Weltverkehr und in der Gestaltung seines Lebens sich mit den Einflüssen fremder Culturvölker zu durchdringen begonnen hat. Es ist ein schwerer Missgriff der Schleiermacher'schen Christologie, diesem Erfahrungsinhalte, ohne welchen die geschichtliche Gestalt des Heilandes, seine sittliche Natur, so wenig, wie die Möglichkeit seines Wirkens zu verstehen ist, nicht in Rechnung gebracht zu haben. Durch diese dem historischen Christus wider alle Zeugnisse der Geschichte aufgedrungene Geschichtslosigkeit ist derselbe in Schleiermachers Darstellung zu einer eben so unklaren, ebenso dem Boden natürlicher Menschheit entrückten Figur geworden, wie der Christus des kirchlichen Supernaturalismus. Ihn auf diesen Boden zurückzuführen, das muss nothwendig das erste Geschäft einer ächt geschichtlichen Betrachtung sein. Aber diese Betrachtung würde in den entgegengesetzten Irrthum fallen, wenn sie jenes Bewusstsein durch einen geschichtlich gegebenen, dem Bewusstsein gegenständlichen Inhalt als eine durchgängige Abhängigkeit von diesem Inhalte, als ein Befangensein in seinen für die Glieder des Volkes bindenden Bestimmungen deuten, wenn sie in Jesus nach der Seite seiner Bewusstseinsbildung nur einen jüdischen Rabbi, von seinen Genossen nur etwa durch Reinheit des Willens, durch Energie und Entschlossenheit der That sich unterscheidend, erblicken wollte. Für diese Ansicht sich

auf die Aussprüche der Bergpredigt (Matth. 5, 17 ff.) berufen, wie dies neuerdings die Tübinger Schule zu thun liebt, setzt eine Verblendung über die Macht des Geistes in diesen, gerade eben durch die paradoxe Betonung des Buchstabens so gewaltigen Worten voraus, welche, wie ich anderwärts bemerkt habe, nirgends mehr überraschen muss, als bei Jüngern der Hegel'schen Philosophie, aus welcher man, wenn nichts Anderes, so doch wenigstens ein richtiges Urtheil über das „Geistreiche" einer derartigen, den erhabenen Sinn geflissentlich in Widersprüche für den Verstand einkleidenden Redeweise gelernt haben sollte. Gerade diese Aussprüche würden, selbst wenn sie vereinzelt ständen, auf das Sprechendste die Ueberlegenheit eines Geistes, der sich als Herr über den Buchstaben des Gesetzes wusste, beurkunden; gerade sie sind die gewaltigsten Zeugen für die That der Befreiung von diesem Buchstaben, welche der, der sie sprach, in seinem Bewusstsein vollbracht haben musste. Sie stehen aber nicht vereinzelt; sie werden unterstützt durch das gewaltige Wort (gewaltig um der Bedeutung willen, welche [§. 575] der Sabbat als das so zu sagen dem mosaischen Gesetz aufgedrückte Siegel für das Bewusstsein des israelitischen Volkes hatte): dass der Sohnmensch Herr ist auch über den Sabbat, und durch so manche sinnesverwandte auch bei den Synoptikern; insbesondere aber durch die gesammte Haltung der johanneischen Christusreden, wie viel man davon auch auf Rechnung des Ueberlieferers schreiben möge. So beglaubigt nun reihen sie sich dem Zusammenhange jenes freien und tiefen, jenes im wahrhaftesten Wortsinne g e n i a l e n Verständnisses der messianischen Weissagungen der gesammten alttestamentlichen Ueberlieferung ein, ohne welches, wie schon oben gezeigt (§. 777 ff.), für Jesus von der Möglichkeit eines Selbstbewusstseins über seinen messianischen Beruf gar nicht hätte die Rede sein können. Nur dadurch, dass in seinem Geiste, in seinem gegenständlichen Bewusstsein diese Umgestaltung eines durch Ueberlieferung angeeigneten Geschichtsinhaltes in einen selbsterlebten sich ereignet hat, worin kein Buchstabe dieser Ueberlieferung verloren war, aber jeder Buchstabe zu Geist und Leben ward, zum Keim eines Neuen von unendlicher Lebens- uud Entwickelungsfähigkeit: nur dadurch ist in Christus zur Wahrheit und Wirklichkeit der Begriff geworden, der bei jener an sich noch unklaren Aussage von seiner Bedeutung als persönlicher Inbegriff der menschlichen Gattungsnatur halb verstanden vorschwebt. Was nämlich dem aus der Ueberlieferung, der urkundlichen geschichtlichen, und aus der Lebenserfahrung, für deren Vielseitigkeit und Fülle sein näheres Vaterland, die *Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν*, dem Heilande so reiche Gelegenheit bot, seinem Bewusstsein angeeigneten Inhalte zur Vollständigkeit eines die Totalität des Menschlichen in sich zusammenfassenden Erlebnisses an und für sich noch gefehlt haben würde: das, das eben ergänzte der Schöpferblick des Genius, der von dem gegebenen Ausgangspuncte in die geheime Werkstätte der vereinigten Wirksamkeit des göttlichen Willensgeistes und des die Be-

schlüsse dieses Willens ausführenden Erdgeistes eindrang. Wir dürfen es der Macht dieses Schöpferblickes zutrauen, dass das Bewusstsein, welches in Kraft desselben Jesus aus der Beschäftigung mit den Urkunden der religiösen Geschichte seines Volkes über seinen persönlichen Beruf zum Messias dieses Volkes geschöpft hat, eben so entfernt gewesen sein wird von Befangenheit in nationalen Vorurtheilen irgend welcher Art, wie von Zweifel oder Ungewissheit. Ihm einen Köhlerglauben andichten an den Buchstaben der messianischen Weissagungen; einem Missverständnisse, einer willkührlichen Deutung dieses Buchstabens irgend einen Antheil zuschreiben an seinem Glauben an Sich und seine göttliche Sendung: das ist der schwerste Verstoss gegen den wahren Begriff der Gottheit in Christus; ein Verstoss, der durch keinen etwa dazu gesellten Wunderglauben gut gemacht werden kann, der vielmehr durch diesen Glauben eben nur noch mehr in's Grelle gezogen wird. Hier eben gilt es, an die Stelle der äusserlichen Wunder, durch welche, selbst wenn sie geschehen wären, die Gottheit des Heilandes, wie schon die Alten richtig eingesehen haben, nimmer würde bewiesen werden können, das wahre, innerliche Wunder des Genius einzusetzen, das „Wunder des Propheten Jonas", welches in irgend welchem Grade sich bei jeder genialen Erscheinung innerhalb der Menschengeschichte wiederholt, aber in so gewaltigem, ungeheurem Maassstabe nirgends so wie hier hervorgetreten ist.

862. Wie nach Innen durch die Befreiungs- und Erhebungsthat des Gottesbewusstseins und des mit dem Gottesbewusstsein auf das Innigste verschlungenen Selbstbewusstseins, durch die Hoheit, die Fülle und die Tiefe der religiösen Erkenntniss: so bethätigte sich nach Aussen der Genius des göttlichen Meisters durch eine in ihrer Art einzige, in der Weltgeschichte ohne Beispiel dastehende Gabe der mündlichen, improvisirten Rede, durch den Reichthum und die schlagende Gewalt des obwohl sinnbildlichen, parabolischen und änigmatischen, doch überall dem überschwänglichen Inhalte vollkommen adäquaten Ausdrucks, von dessen Zauberkraft über die Hörer die evangelischen Berichte auf jedem ihrer Blätter Zeugniss geben. Indess ist es nicht dieses indirecte, von den Wirkungen auf den Hörerkreis der persönlichen Jünger und der sich hinzudrängenden Volksmassen entnommene Zeugniss allein, woraus wir von dieser Geistesbethätigung die Kunde schöpfen. Wir besitzen ein directeres Zeugniss an den Reden selbst, wie die Ueberlieferung, dazu in Stand gesetzt eben durch die Macht des Genius, der aus ihnen sprach, sie uns bewahrt hat; in unmittelbarer, nahezu wörtlicher Treue die synoptische, wie mit einem feinen, überall durchsichtigen Schleier überzogen

die johanneische (§. 177). In der ungeschwächten Frische und Vollkraft lebendigster Anschaulichkeit tritt aus diesen Reden das Bild der Persönlichkeit des Göttlichen uns entgegen und übt auch auf uns noch dieselbe Macht der Selbstbezeugung und Selbstbeglaubigung, die in den unmittelbaren Hörern den Glauben an ihn und an den Gott, dessen Stimme sie in ihm vernahmen, dessen Antlitz sie in ihm schauten, entzündet hat.

Zum Begriffe der Genialität gehört wesentlich neben der Innenseite so zu sagen eine Aussenseite, neben der erhöhten Intensität einer geistigen Production eine eigenthümliche Art und Weise des Hervortretens der inneren Gedankenproduction in äussere Erscheinung. Wir können diese überall nothwendige Gegenseite der genialen Innerlichkeit mit dem allgemeinen Namen des Stiles bezeichnen; ein Ausdruck, der, im prägnanten Sinne angewandt, ziemlich allgemein mit dem Begriffe des Genius in eine Verbindung gebracht wird, von welcher man sich wohl bewusst ist, dass sie nicht eine blos zufällige sein kann. Der Stil ist so zu sagen die Physiognomie des Genius, abgelöst von der unmittelbaren sichtbaren Gestalt des Körpers. Denn die Bestimmung des Genius ist ja allenthalben diese, sein Dasein über seine Subjectivität hinaus zu erweitern und den idealen Gehalt, den er in sich selbst erzeugt, für Mit- und Nachwelt zu einer ihm adäquaten Erscheinung herauszustellen. Nicht die Summe der Wirkungen des Genius als solche ist es, was wir meinen, wenn wir von seinem Stile sprechen, wohl aber das Gepräge der Individualität, der persönlichen Eigenthümlichkeit, welches der Genius seinen Werken, seinen Wirkungen aufdrückt. Der Stil wird dadurch das lebendige Band, welches die Subjectivität des Genius mit dem objectiven Dasein seiner Werke und Wirkungen zusammenknüpft. Wo in Ansehung dieser Werke und Wirkungen ein Zweifel obwalten kann, ob und in wieweit sie einer bestimmten einzelnen genialen Persönlichkeit angehören: da giebt in alle Wege nur der Stil das sichere Merkmal der Entscheidung. Nur so weit sich das individuelle Gepräge des Stils nachweisen lässt, sind wir berechtigt, sind wir wissenschaftlich darauf hingewiesen, den Grund der Wirkungen in der einheitlichen Werkstätte der genialen Persönlichkeit aufzusuchen, die uns von der Geschichte als der Ausgangspunct dieser Wirkungen bezeichnet wird.

In dem eben Gesagten ist die hohe Wichtigkeit ausgesprochen, welche für die gesammte wissenschaftliche Christologie der bisher dennoch so allgemein vernachlässigte Gesichtspunct stilistischer Betrachtung der evangelischen Christusreden hat. Es ist ein- für allemal unmöglich, ohne ein wissenschaftlich durchgebildetes Bewusstsein über die Grundsätze einer solchen Betrachtung, und ohne eine strenge und allseitige kritische Durchführung dieser Grundsätze in der Betrachtung selbst, die freilich nicht das Werk des blossen Verstandes ist, zu einer

Entscheidung der grossen Frage zu gelangen, wie viel von dem Thatbestande der neutestamentlichen Offenbarung, von dem Thatbestande des Christenthums überhaupt, dem historischen Christus angehört, und in welcher Weise dieser Thatbestand nicht nur durch den historischen Christus bedingt und vermittelt, sondern aus seiner Persönlichkeit, aus seinem Genius als aus seiner nächsten und eigentlichen Quelle entsprungen ist. Ohne sie, ohne diese Betrachtung, und wie gesagt, ohne ein deutliches, durch alle Mittel philosophischer, ästhetischer und historischer Wissenschaftlichkeit festgestelltes Bewusstsein über ihre Principien, bleibt Christus auch für uns, wie er im Grunde — freilich nicht in deren eigenem Bewusstsein — für die bisherige Kirchenlehre dies ist, ein ideales Gebilde von zweifelhafter geschichtlicher Realität, oder vielmehr, ohne geschichtliche Realität überhaupt, weil die Elemente, welche dann in dieses Gebilde eingehen und dessen Thatbestand ausmachen, in dieser Verbindung, worein sie die kirchliche Ueberlieferung gebracht hat, nicht zur lebendigen und lebensfähigen Gestalt einer geschichtlichen Persönlichkeit zusammengehen. Für die Aussonderung der Elemente, welche wirklich dieser Persönlichkeit angehören, ist ein anderes Kriterium nicht gegeben; es kann, der Natur der Sache und den ewigen Gesetzen historischer Erkenntniss nach, ein anderes dafür nicht gegeben sein, als das stilistische. Dass ein solches hier gegeben ist, dass es in die Macht des wissenschaftlichen Geistes gestellt ist, dasselbe aufzufinden und seiner uns zur Herstellung der wirklichen Gestalt des historischen Christus zu bedienen: darin haben wir, wie bereits in unserer Einleitung angedeutet (§. 174 f.), in diesem Falle, der in seiner Art vollkommen einzig dasteht in der Weltgeschichte, eine Wirkung jenes Genius selbst anzuerkennen, dessen Erkenntniss, dessen leibhaftige Anschauung durch das höchste Interesse des Glaubens gefordert ist. Die Weltgeschichte zeigt in ihrem ganzen Verlaufe kein zweites Beispiel einer auch nur irgendwie gleichartigen stilistischen Ausprägung mündlich gesprochener, überall nur auf augenblickliche Veranlassung improvisirter Reden von kürzestem Umfange; wenigstens nicht einer solchen, welche die Kraft gehabt hätte, ihre Eigenthümlichkeit auch in einer schriftlichen, durch mehrere Zungen und Hände hindurchgegangenen Ueberlieferung so vollständig zu bewahren, dass, wenn nur auf die Aussonderung der ächten Bestandtheile dieser Ueberlieferung der erforderliche Fleiss verwandt wird, noch auf die spätesten Leser ein völlig ungeschwächter Eindruck dieser Eigenthümlichkeit möglich ist. Das classische Alterthum hat in den Reden, welche seine Geschichtschreiber und Philosophen den von ihnen geschilderten Persönlichkeiten in den Mund legen, Meisterstücke dramatisch lebendiger Darstellung eines fremden Gedankenganges geliefert. Aber wer würde sich vermessen wollen, die stilistische Physiognomie eines Perikles oder Alkibiades, eines Nikias oder Brasidas aus ihren Reden bei Thukydides, oder auch selbst die eines Sokrates aus der Darstellung eines Platon oder Xenophon in gleicher Weise herauszu-

finden, wie aus den von den Synoptikern überlieferten Christusreden die Physiognomie des göttlichen Sprechers? Nicht einmal bei den Tischgesprächen Luther's oder bei den von Eckermann aufgezeichneten Unterhaltungen Göthe's würde man, ohne die Unterstützung, welche in beiden Fällen die eigenen Schriftwerke jener beiden grossen Männer gewähren, dies so leicht wagen wollen, obgleich hier allerdings durch die auch im mündlichen Gespräch so mächtig hervortretende Eigenart Beider, und wenigstens im letztern Falle durch die mit so seltener Hingebung sich anschmiegende Kunst des Erzählers, eine Annäherung an jenes einzigartige Beispiel bewirkt worden ist. — „Das ist das Grosse und Gewaltige in der Rede des evangelischen Christus, dass sie, auch unverstanden, die mächtige Wirkung auf die Hörer übt; dass sie durch ihre scharfen Pointen, durch ihre frappanten Bilder sich ihrem Gedächtnisse einprägt und so sich auf Jahrhunderte, auf Jahrtausende hinaus einen Wirkungskreis sichert, ihrer selbst gewiss, dass ihr eigentliches und volles Verständniss nicht zu spät kommt, und wenn es auch erst nach Jahrhunderten, nach Jahrtausenden kommen sollte.“ So bezeichnete ich bereits in einer frühern Arbeit jene Eigenthümlichkeit der Reden des Herrn, welche uns zugleich Beides erklärt: die Möglichkeit einer Bewahrung derselben in dem fremden Elemente schriftlicher Ueberlieferung, in welcher sonst, auch bei annäherungsweise treuer Bewahrung der Gedanken, doch überall die charakteristischen, physiognomisch d. h. hier eben stilistisch bedeutsamen Wendungen und Formen des Ausdrucks mehr oder weniger verloren zu gehen pflegen, und die Gewalt und Nachhaltigkeit ihrer Wirkungen noch aus der Ueberlieferung heraus, auf die Nachwelt bis in die entferntesten Zeiten herab, wie in unmittelbar lebendiger Gegenwart. Weder das eine noch das andere wäre erreichbar gewesen ohne den ä n i g m a t i s c h e n Charakter dieser Reden, den Charakter, welchen auf bezeichnende Weise das alttestamentliche Wort מָשָׁל ausdrückt. Nur Räthselworte konnten sich, indem sie augenblicklich die Hörer zum Sinnen über ihre Bedeutung anregten, so unmittelbar dem Gedächtnisse einprägen; nur sie konnten zugleich, durch ihre bildliche Einkleidung, durch die organische Verquickung von Bild und Gehalt, in der Weise sich unabhängig halten von den Besonderheiten und Beschränkungen der Gedankenbildung ihrer Zeit oder irgend einer Zeit, dass sie eine gleich lebendige, gleich unmittelbar die Seele treffende Macht ausüben über die empfänglichen Gemüther aller Zeiten. In dieser änigmatischen Redeweise hat Christus, ähnlich, wie in der Richtung des Inhalts auf die Zukunft der Weltgeschicke, welche klarer, als je vor dem Blicke eines jener Vorgänger, vor dem seinigen ausgebreitet lag, die Propheten des A. T. zu Vorgängern. Aber sie tritt bei jenen überall nur gemischt auf mit ausführlich erzählenden oder lehrhaften Redestücken; dazu auch waren die Propheten selbst Schriftsteller, und in ihren Schriften, wie sie vorliegen, lässt sich das dem mündlichen Redeguss Angehörende nicht überall mehr unterscheiden von der schriftlichen Aufzeichnung. Die

Redeweise des Heilandes ist in jedem Sinne eine Steigerung, eine vollendetere Durchbildung jener prophetischen, an welche sie ja überall auch schon durch die Form ihrer Satzbildung, durch die Parallelen und Antithesen, in denen sie einherzugehen liebt, anklingt. Sie ist es genau in dem Maasse, in welchem seine „Lehre", d. h. die Totalgestalt seines Gottes- und Weltbewusstseins, dem die Rede als Organ dient, die Steigerung und Vollendung der prophetischen ist. Aus ihr ist gänzlich der zwitterhafte Charakter hinweggetilgt, welcher in der prophetischen Rede von jener Mittelstellung der Redner zwischen Unmittelbarkeit des persönlichen Lebensverkehrs und Schriftthum die Folge sein musste, da das Schriftthum sich ihnen doch nicht zu einer eigenthümlichen Kunst ausgebildet hat, sondern seine Form überall entnimmt von der mündlichen Beredtsamkeit. Eben nur durch den Verzicht auf alles Schriftthum konnte jene eigenthümliche Begabung der änigmatischen Rede, für welche wir allerdings der Kategorie einer prophetischen uns bedienen dürfen, zugleich den Umfang und die Tiefe gewinnen, welcher uns berechtigt, sie als das durchgehende Lebenselement anzusehen, worein die gesammte nach Aussen sich manifestirende Bethätigung des mächtigen Geistes eingetaucht war, der nur in ihm, in diesem Elemente, zu einer ihm adäquaten Erscheinung und Selbstoffenbarung gelangen konnte. — Natürlich kann dies nicht so gemeint sein, als ob jedes aus Christus Munde verlautende Wort eine gleiche Gewichtschwere des Gedankeninhaltes getragen hätte, wie die uns überlieferten, zwischen denen ja doch auch noch in dieser Beziehung Gradunterschiede stattfinden. Aber, wie ich anderwärts bemerkt habe, wir gewinnen, auch ohne directe Zeugnisse, welche der Natur der Sache nach hier nicht erwartet werden können, weil den Zeitgenossen die wissenschaftliche Bildung fehlte, welche über die stilistische Eigenthümlichkeit einer solchen Rede ein deutliches Bewusstsein hätte eröffnen können, — wir gewinnen aus dem Charakter der überlieferten Aussprüche einen Eindruck, welcher zu dem Schlusse berechtigt, dass Jesus einer Ausdrucksweise mächtig war, welche ihn befähigte, Allem, was er sprach, ein mit dem Bedeutendsten und Mächtigsten harmonisch zusammenstimmendes Charaktergepräge aufzudrücken, in der Weise, wie in einem stilistisch durchgearbeiteten Kunstwerk alle Theile unter einander zusammenstimmen, nicht durch ein allen einzelnen zugetheiltes Gleichmaass des intellectuellen und des ästhetischen Gehaltes, sondern durch eine über sie alle ausgegossene Temperatur, die jedes einzelne in das richtige Verhältniss zu der Gesammtheit der übrigen stellt. Eine solche Correctheit so zu sagen oder vollendete Classicität der physiognomischen Erscheinung in dem Elemente, welches allein eine solche Erscheinung tragen konnte, dem Elemente eines in der Weise des ächten Prophetenthums die Idee mit der unmittelbaren persönlichen Lebenswirklichkeit vermählenden Gedankenausdrucks, eine solche erkennen wir als nothwendig ergänzende Eigenschaft zu der Sündlosigkeit seines Willens und zu der Unfehlbarkeit seines intuitiven

Wissens. Nur durch sie werden diese beiden mit der Vollständigkeit und in der positiv erkennbaren Weise, wie die Idee der persönlich vollendeten Sohnmenschheit es verlangt, in die Objectivität des erscheinenden Daseins eingeführt.

Der stilistische Charakter der evangelischen Christusreden, den wir hier kurz angedeutet, anderwärts ausführlicher geschildert haben (in ausdrücklichem Zusammenhange mit dem grossen dreifach gegliederten Grundthema derselben, den Ideen des „himmlischen Vaters", des „Menschensohnes" oder „Sohnmenschen", und des „Himmelreiches" in der siebenten der „Reden über die Zukunft der evangelischen Kirche", womit auch die in das Einzelne gehende Behandlung dieser Reden in des Verfassers „Evangelischer Geschichte" und „Evangelienfrage" zu vergleichen ist): er stellt in klarer Anschaulichkeit sich zunächst allerdings nur in den synoptischen Evangelien heraus. Er ist in vollkommen mit sich übereinstimmender Weise, in einer Weise, die über die Integrität seiner Bewahrung keinen Zweifel lässt, der doppelten Ueberlieferung aufgeprägt, welche sich auf die *λόγια κυριακά* des Apostels Matthäus und auf die Evangelienschrift des Marcus zurückführt. Eine nahezu vollständige Verbindung des aus diesen zwei Quellen entnommenen Materiales enthält das erste Evangelium unsers Kanon, und auch eine in allem Wesentlichen unverfälschte; nur darf man sich in dieser Urkunde nicht täuschen lassen durch die Zusammenstellung sinnverwandter Aussprüche zu längeren Redemassen. Schon der Verfasser des dritten Evangeliums hat das richtige Gefühl gehabt, dass diese Zusammenstellung, welche sich ohne Zweifel schon im Urmatthäus vorfand, dort nicht die Absicht gehabt haben kann, solchen Zusammenhang, in welchem der Uebelstand sich so bemerkbar macht, dass die einzelnen Aussprüche sich gegenseitig einander durch ihr Schwergewicht erdrücken und ihre Bedeutung neutralisiren, für einen historischen auszugeben. Hätte Lukas das Verdienst, welches er durch die Auswickelung der sinnschweren Christusworte aus jenen ihren meist nur schematischen Verbindungen und durch die Hinzunahme so mancher werthvollen Bestandtheile aus anderen Ueberlieferungsquellen sich erworben hat, nur nicht so empfindlich geschmälert durch die willkührliche Behandlung des Ueberlieferten, welche uns das von ihm Mitgetheilte fast überall nur als ein mehr oder weniger Abgeschwächtes erscheinen lässt! — Das Johannesevangelium befindet sich in Bezug auf die von ihm berichteten Christusreden weder mit dem ersten, noch mit dem dritten Evangelium in gleichem Falle. Es giebt dieselben in einer stilisirten Ueberarbeitung, hinter welcher die Urgestalt nicht überall, und stets nur von einem solchen Leser zu erkennen ist, welcher sich aus der synoptischen Ueberlieferung mit der eigenen Redeweise des Herrn hinlänglich vertraut gemacht hat. Dabei jedoch entspricht die Ueberarbeitung dem änigmatischen Charakter dieser Redeweise immerhin wenigstens in sofern, als auch sie überall den Eindruck eines Geheimnissvollen, Ueberschwänglichen giebt. Dem Apostel, — denn dass der Apostel es ist,

von welchem diese Mittheilungen herrühren, obgleich nicht er es sein kann, welcher dieselben in die Gestalt einer Lebensgeschichte des Meisters eingekleidet hat, das habe ich schon mehrfach als meine wohlbegründete Ueberzeugung ausgesprochen, — dem Apostel Johannes ward schon im kirchlichen Alterthum die Absicht beigelegt, ein pneumatisches Evangelium aufzuzeichnen. In der That hat er sich aus dem Pneuma, aus dem heiligen Geiste heraus, der die Jünger des Herrn beseelte, sein Bild, oder vielmehr seinen Begriff, seine Idee von Christus entworfen. Aber diesem *πνεῦμα* würde das *σῶμα*, würde die leibhaftige, anschauliche Wirklichkeit fehlen, zu welcher sich nach seinem Mitapostel (Kol. 2, 9) die Fülle der Gottheit in dem historischen Christus gestaltet hatte, wären wir nicht durch die Darstellung der synoptischen Evangelien solchen Mangel zu ergänzen in Stand gesetzt.

863. Durch die änigmatische Ausdrucksweise des Meisters in eine Reihe anschaulicher Bilder für die Vorstellung der Jünger hineingelegt, hat dieses Eine grosse Geisteswunder, dieses Wunder aller Wunder, das Wunder des Genius, der in dem historischen Christus den Gedanken der Sohnmenschheit in seiner ganzen überschwänglichen Tiefe und Fülle sich angeeignet und zu gegenständlicher persönlicher Gestalt für das Bewusstsein Aller herausgearbeitet hatte, in den Jüngern einen Wunderglauben entzündet, welcher dem idealen Gehalte jenes Einen Wunders zwar ein weiteres Thatsächliche nicht hinzufügen konnte, aber das Lebensbild des Herrn in der Anschauung der Gemeinde mit einem Schmuck für die Einbildungskraft bereichert hat, welcher die kindlichen Gemüther dem Glauben an das Uebersinnliche im Sinnlichen spielend aufschliesst, während er den gereiften eine Mahnung bleibt an den Ernst dieses Glaubens, der sich von dem stofflichen Elemente, welches jenem Spiel anhaftet, nur durch die Arbeit des Gedankens befreien kann. Die evangelischen Wundererzählungen, auf dem thatsächlichen Hintergrunde der natürlichen Wundergabe (§. 854) aus parabolischen Andeutungen und Gleichnissreden hervorgegangen und in einem Glaubenselemente, dem mythologischen verwandt, zur Vorstellung wirklicher Ereignisse umgestaltet: sie haben zu ihrem mehrfach variirten Inhalte sämmtlich nur dieses Eine Thema: „das Wunder des Propheten Jona“ (Luk. 11, 29 ff.), welches in grösserem Maassstabe, wie einst vor den Bewohnern Ninive's, jetzt sich im Angesichte des israelitischen Volkes, im Angesichte der ganzen Welt, wiederholen sollte.

So entschieden wir im Obigen die Thatsächlichkeit der natürlichen Wundergabe des Heilandes und ihre Unentbehrlichkeit als Ausrüstung

für seinen Messiasberuf betont haben: eben so entschieden müssen wir im Gegenwärtigen auf der rein idealen Natur einer Reihe von Wundererzählungen beharren, welche sich von den Notizen über jene Wunder der natürlichen Magie deutlich genug für jeden sinnigen Betrachter abheben, um das Verlangen zu rechtfertigen, dass man sie sorgfältig von jenem unterschieden halte. Es sind die Wunder, welche, wenn wir sie als factische, wenn wir die Erzählungen von ihnen als buchstäblich geschichtliche gelten lassen wollten, in Christus, wie in Jedem, von welchem ähnliche Wunder als ausgegangen gedacht werden sollten, — und wirklich wird ja von dergleichen hie und da auch im A. T. berichtet, — einen Antheil an göttlicher Allmacht voraussetzen würden, an einer Allmacht der Willkühr, wie wir solche nach den Ergebnissen unserer früheren Untersuchungen nicht einmal in der vor- und ausserweltlichen Gottheit anzunehmen uns im Stande finden. Der Glaube an solche Wunder, obwohl überall von der alten Kirchenlehre, die noch kein Bewusstsein über die — nicht blos physikalische, sondern auch theologische — Bedeutung der Naturgesetze hatte, als selbstverständlich vorausgesetzt, war doch von jener Lehre niemals als ein grundwesentliches, auch für sich werthvolles Moment des allgemeinen Religions- und Offenbarungsglaubens bezeichnet worden. Erst der neuere Supernaturalismus hat solchen Glauben, der Forderung eines mit den Ergebnissen der Wissenschaft versöhnten Glaubens gegenüber, recht eigentlich zu seinem Schiboleth gemacht (§. 124); nach ihm besteht ja das ethische Verdienst des Glaubens wesentlich und hauptsächlich in der Verzichtleistung auf alle Ansprüche der verselbstständigten Vernunfteinsicht. Man wird es, nach allem Vorangehenden, nicht nöthig finden, dass ich auf eine Widerlegung dieses Supernaturalismus hier näher eingehe: ich darf mich, was die Haupt- und Grundmomente solcher Widerlegung betrifft, neben den bereits in der Einleitung des gegenwärtigen Werkes gegebenen Andeutungen, auf die polemische Abhandlung: „der philosophische Gottesglaube und der supernaturalistische Wunderglaube“ (Protest. Kirchenzeit. 1858, No. 26. 27. 29) berufen. Eine factische Grundlage des Wunderglaubens, welcher die evangelischen Berichte durchdringt, eine wirkliche, und zwar natürliche Wundergabe des Heilandes haben wir im Obigen anerkannt. Aber von den berichteten Thatsachen, die sich auf diese Wundergabe zurückführen lassen, müssen wir auf das Sorgfältigste unterscheiden jene allerdings auch in sämmtlichen Evangelien vorkommenden Wunderthaten, die, wenn ihnen auch eine äusserliche Realität zugeschrieben werden sollte, eine Begabung noch ganz anderer Art in dem Wunderthäter voraussetzen würden, eine solche, für welche alle Analogien des Natürlichen schlechthin ausgehen. Denn dies sollte man doch endlich für eine der Wissenschaft unwürdige Selbsttäuschung erkennen, wenn auch bei Wundern der Art, wie die Brotspeisung, die Weinverwandlung u. dergl., Einige noch immer mit der nebelhaften Vorstellung „accelerirter Naturprocesse“ sich hinzuhalten lieben. Für eine Selbsttäuschung nicht leichterer Art,

als die Selbsttäuschung jener Anderen, welche sich überreden wollen, dass sie, was für Schwierigkeiten auch von Seiten der Naturerkenntniss dem Glauben an die Thatsächlichkeit derartiger Wunder entgegenstehen, dennoch einen solchen dem Charakter einer geschichtlichen Ueberlieferung, deren Glaubwürdigkeit im Uebrigen hinlänglich sicher gestellt ist, schuldig seien. Gerade die specifischen Kriterien einer geschichtlichen Untersuchung geben das entgegengesetzte Resultat. Sie zeugen so entschieden gegen die Thatsächlichkeit jener Wundergeschichten, dass wir ihnen nach allen Grundsätzen methodischer Geschichtsforschung den Glauben würden versagen müssen, selbst wenn die naturwissenschaftlichen und metaphysischen Bedenken gegen ihre Möglichkeit sich vollständig sollten heben lassen. Denn nicht Eines jener Wunder erscheint in den Erzählungen der Evangelisten als begleitet von jenen Wirkungen auf die Massen der Augenzeugen, auf die umherstehende Volksmenge oder auch nur auf den engeren Kreis der Jünger, von welchen sich die einfachste Erwägung sagen muss, dass sie nach den Gesetzen alles menschlichen Geschehens gar nicht hätten ausbleiben können, so lange nicht ein zweites Wunder geschah, in der ausdrücklichen Absicht, die Wirkungen des ersten aufzuheben. Nicht Eines dieser vermeintlichen Wunder tritt in der Weise psychologisch motivirt auf, dass wir des Schlusses überhoben würden, es müsse in der eigenen Seele des Wunderthäters ein Bewusstsein zurückgelassen haben, welches ihn fortan über jedwede Möglichkeit des Leidens, des Erduldens menschlicher Geschicke in menschlicher Gefühlsweise hinauszurücken nicht verfehlen konnte. (*Quomodo contemni et pati posset,* — so fragt mit Recht Tertullian, freilich ist er die ganze Tragweite des Inhalts dieser Frage selbst nicht gewahr geworden, — *si quid in illa carne de coelesti generositate radiasset?*). — Es ist nicht anders: es bleibt uns schlechterdings keine Wahl, als, entweder auf die äussere Thatsächlichkeit jener Wundergeschichten, oder auf allen und jeden irgendwie wissenschaftlich sich begründenden Geschichtsglauben an den Inhalt der evangelischen Ueberlieferung zu verzichten. Darauf jedoch dürfen wir nicht verzichten: in die Entstehung dieser Wundergeschichten eine eben so klare, eben so sichere Einsicht zu gewinnen, wie in irgend eine andere Thatsache nicht blos dieser, sondern aller geschichtlichen Ueberlieferung; und wenn nur erst diese Einsicht gewonnen ist, so wird auch das Ergebniss derselben als ein eben so werthvolles, ja nach richtiger Schätzung ungleich werthvolleres feststehen, als der Inhalt des buchstäblichen Wunderglaubens dies hat sein oder jemals dies würde werden können.

Wunderzeichen der Art, wie die hier in Rede stehenden, hat Christus unstreitig gemeint, wenn er der pharisäischen Wunderforderung gegenüber den Ausspruch that: dem wundersüchtigen Geschlecht solle kein Wunder gegeben werden, als allein das Wunder des Propheten Jona. Mit diesem Ausspruche hat er nicht allein die Verwerfung einer buchstäblichen Deutung der Wundergeschichten beglaubigt; er hat mehr gethan: er hat den Weg gezeigt, auf dem allein wir zu einer positiven

Deutung, zu einem inhaltvollen Verständniss derselben gelangen können. Welche Deutung jenes Wortes man nämlich auch für die richtige halte: die des ersten Evangeliums (Matth. 12, 46), oder die einfachere des dritten, Luk. 11, 30 (— im erstern Falle würden wir wohl nicht so sehr das erzählte Mirakel Jon. 2, 1. 11, als vielmehr das schöne dichterische Gebet V. 3—10, aus welchem die Erzählung ohne Zweifel entstanden ist, gemeint glauben dürfen; in dem andern würde der hauptsächlichste Nachdruck darauf zu legen sein, dass es Heiden sind, welche der Prophet Jona um sich versammelte): in dem einen Falle, wie in dem andern, weist Jesus darauf hin, dass es in Wahrheit nur Ein wahres Wunder giebt: die Ausprägung des göttlichen Geistes zu gotterfüllter Persönlichkeit. In dem einen, wie in dem andern fordert er daher auch indirect dazu auf, in dem Glauben an dieses Wunder den alleinigen Wahrheitsgrund zu finden für jedweden im Geist und in der Wahrheit wurzelnden, wenn auch nicht zu wissenschaftlicher Klarheit durchgedrungenen Wunderglauben. Solche Mahnung wird vernachlässigt von denen, welche die evangelischen Wundererzählungen zurückzuführen trachten auf Zufälligkeiten natürlicher, von dem ungebildeten Auffassungsvermögen der Umgebung irrig gedeuteter Ereignisse; eine Erklärungsweise, welche aus der evangelischen Geschichte eine nicht minder abenteuerliche Häufung seltsamster Spiele des Zufalls, wunderlicher Missverständnisse des Aberglaubens macht, wie das Abenteuer des buchstäblichen Wunderglaubens ein solches ist. Aber auch die s. g. „mythische Ansicht" thut jener Mahnung des göttlichen Meisters nicht Genüge, indem sie dem Glauben, zugleich mit dem eingebildeten, auch sein wirkliches Object entzieht. Das wirkliche Object des evangelischen Wunderglaubens ist nämlich allenthalben das geistige Thun und Geschehen, welches vielgestaltig von Christus, sei es dem idealen oder dem historischen, ausgeht, und im historischen Christus zu demjenigen Bewusstsein seiner selbst sich emporhebt, wodurch es für den Glauben erst die volle Bedeutung der Thatsache gewinnt, einer Thatsache, welche an Realität keiner andern nachsteht. Christus hat wirklich sein Lebensbrot unter die Tausende vertheilt, welche von der scheinbar nur in spärlicher Gestalt ihnen dargebotenen Geistesnahrung genossen, und dieselbe im Verzehren wachsen sahen, so dass sie die Abfälle noch in Körbe sammeln konnten. Er hat wirklich am Schlusse des hochzeitlichen Mahles, welches er mit den Seinigen feierte, das klare Himmelswasser seiner Lehre in belebenden, begeisternden Wein verwandelt. Das eine, wie das andere, indem er durch jene bildlichen Ausdrücke von ewiger, typischer Giltigkeit dem stets in den Seelen der Gläubigen sich wiederholenden Geschehen eine individuell fassbare und anschauliche Gestalt ertheilte, worin der des lebendigen Schauens bedürftige Glaube Fleisch von seinem Fleische, Bein von seinem Beine erkennen konnte. Desgleichen ist er wirklich vor dem geistigen Auge seiner Jünger über den aufgeregten Meereswogen menschlicher Leidenschaften und Affecte einhergewandelt, hat ihren Sturm beschwichtigt und den

Jüngern die helfende Hand gereicht. Er ist **wirklich**, umgeben von den hehren Gestalten des Gesetzgebers und des Propheten, durch das über sie und im Zusammenhange mit ihnen über sich selbst dem Bewusstsein der Jünger eröffnete Verständniss, im Geiste vor ihnen verklärt und verherrlicht worden. Er hat **wirklich**, durch seinen Zuruf in die Ferne, Heiden und Heidenkinder von ihrem Verderben geheilt und zu sich herangezogen, hat **wirklich** geistig und sittlich Todte, schon Verwesende zu neuem Leben erweckt u. s. w. Das Alles nicht durch innerliche, sittliche That allein, sondern auch durch die Worte, welche die That begleiteten und ihr Wesen als die wahre Wirklichkeit alles höheren Geschehens, denen, die solches Geschehen an sich selbst oder an Andern erlebt und erfahren hatten, zum Bewusstsein brachten. Da überall ist diese Wirklichkeit freilich nicht die äusserliche, vor dem leiblichen Auge unmittelbarer Zeugen vorgehende Thatsache. Es ist eine solche, für die der Sinn eben erst erschlossen werden musste in denen, die zwar Augen hatten zu sehen, aber doch nicht sahen, zwar Ohren hatten zu hören, aber doch nicht hörten. Aber die Umwandlung, welche in dem Gedächtnisse, in der Vorstellung dieser Thatsachen bereits sich ereignet hatte, als der Apostelschüler Marcus die erste zusammenhängende Erzählung der evangelischen Geschichtsvorfälle niederschrieb: diese Umwandlung ist eine eben so innerlich nothwendige, eben so in der psychologischen Gesetzmässigkeit des natürlichen, zum Glauben sich aufschwingenden Menschengeistes begründete, wie in der Vorzeit des Heidenthums und wie auch damals noch in ausdrücklichem Anschluss an die grosse Offenbarungsthatsache, welche aller Mythologie ein Ende machen sollte, der Glaube an die mythologischen Gebilde der religiösen Einbildungskraft.

864. Ausgerüstet in der hier bezeichneten Weise mit einer natürlichen Begabung, welche, im Allgemeinen zwar unter den Begriff der Genialität, unter den Begriff des specifisch religiösen Genius fällt, dabei aber doch ihrer näheren Beschaffenheit nach eine einzigartige bleibt, eben so einzigartig, wie sein göttlicher Beruf in dem für alle Zukunft menschheitlicher Entwickelung entscheidenden Mittelpuncte der Weltgeschichte, — ausgerüstet mit solcher Begabung hat Jesus von Nazareth den Schauplatz öffentlicher Wirksamkeit mit dem Zeitpuncte betreten, als nach einem stillen, nur durch innere Entwickelungsarbeit ihn hindurchführenden Bildungsprocesse in den Jahren vollendeter Mannesreife Beides, jene Anlage und dieser Beruf, zu vollem, klarem Bewusstsein in seinem Geiste gediehen war. Kein Zug der urkundlichen Ueberlieferung von seinen Reden und von seinen Thaten berechtigt bei aufmerksamer Durchforschung uns, fortdauernde Entwicklungskämpfe in dem Zeitverlaufe dieser Wirksamkeit selbst, einen

Wechsel von Phasen in der Gestaltung seines Selbstbewusstseins und seines Gottesbewusstseins anzunehmen. Was aber bei der Betrachtung vereinzelter, aus ihrem Zusammenhang herausgenommener oder einem künstlich ersonnenen Zusammenhange eingefügter Aeusserungen etwa nach dieser Seite von Zweifeln, von Vermuthungen in der Seele des Betrachters aufsteigen könnte: das wird niedergeschlagen durch die Erwägung, wie nur die vollkommenste, aller Schwankung, allem Zögern und Zaudern entnommene Sicherheit des Thuns und der Lehre des Heilandes diesen Eindruck lauterer, über Alles erhabener Göttlichkeit hat in den Zeugen und Genossen seiner Laufbahn hervorrufen können.

Das ehrenwerthe Streben, die Persönlichkeit des Herrn und sein Werk aus dem Gesichtspuncte menschlicher Wahrheit und Wirklichkeit zur Erkenntniss zu bringen, hat in jüngster Zeit manche Forscher der evangelischen Geschichte auf den Gedanken gebracht, an die Urkunden derselben die Frage zu richten, ob sie nicht irgend welche Winke enthalten, woraus eine Belehrung über den allmähligen Gang der Entwickelung des Helden dieser Geschichte, seines gottmenschlichen Selbstbewusstseins und des solchem Bewusstsein entsprechenden Inhalts seines Wollens und seines Thuns zu entnehmen ist, — einer Entwickelung, ohne welche, wie man mit Grund voraussetzt, eine menschliche, eine creatürliche Persönlichkeit überhaupt nicht zu denken ist, und eine genial begabte, ein grosser welthistorischer Charakter weniger noch, als andere. Eine besonders lebhafte Anregung musste dieses Streben finden in der unter den Theologen der Neuzeit so beliebt gewordenen Stellung der Aufgabe eines „Lebens Jesu", einer pragmatisch durchgeführten Biographie oder Lebensgeschichte. Eine solche nämlich würde in einer den Forderungen ihres Begriffs entsprechenden Gestalt allerdings nur dann geliefert werden können, wenn es gelänge, nicht nur in den äusseren Begebenheiten eine zeitliche Folge, sondern auch in dem innern Grunde und Zusammenhange derselben einen wirklichen Fortschritt aufzuzeigen. Auch ist nicht jedes Bemühen dieser Art ein vergebliches. Wir selbst haben im Obigen nachgewiesen, welches Schwergewicht des Gehaltes gleich in den ersten dem Bereiche geschichtlicher Wirklichkeit angehörenden Erzählungen der Evangelien von der Johannestaufe und von der Versuchung ausdrücklich in sofern liegt, als dieselben aus authentischster Quelle einen Einblick gewähren in die innere, geistige und sittliche Entwickelungsgeschichte, die dem öffentlichen Auftreten des Heilands voranging. In der That hat in diese beiden Erzählungen, oder vielmehr in diese kurzen Räthselworte, die uns jedoch über den wahren Hergang einen gründlichern Aufschluss geben, als der ausführlichste Bericht aus fremdem Munde es nicht vermöchte, der Herr Jesus Christus, — denn ihr Charakter verstattet keinen Zweifel, dass

sie aus seinem Munde gekommen sind, — die ganze Entwickelungsgeschichte seines Geistes hineingelegt, seines Geistes und seines sittlichen Charakters, und mit diesem Charakter der Willensthat, die ihn zu dem, wozu ihn der himmlische Vater ersehen hatte, erst wirklich gemacht hat. Aber eben weil in sie, in das inhaltschwere Wort von der Geistesweihe, welche er im Rückblick auf seinen grossen Vorgänger, den Täufer Johannes, auf die ganze Reihenfolge der prophetischen Männer, welche diesem Vorgänger vorangehen mussten, um ihn zu dem zu machen, was er war, durch eine in seinem Innern ertönende Offenbarungsstimme erhalten hatte, und in die nicht minder prägnante Aussage von der Reihe der aus seinem Innern emporsteigenden, aber durch die Macht desselben Gotteswortes, nicht des inneren blos, sondern auch des äussern geschichtlichen, dessen Verständniss ihm durch jene innere Stimme erschlossen war, — weil in diese zwei grossen Worte schon der ganze Inhalt der Entwickelungsarbeiten und Entwickelungskämpfe hineingelegt ist, die auch der erhabenen Seele des Göttlichen nicht erspart bleiben konnten: eben darum können wir auch nicht umhin, mit dem, was in diesen zwei das Evangelium eröffnenden Erzählungsstücken berichtet wird, die Reihe dieser Entwickelungsthaten für abgeschlossen zu erachten. Wer so die mächtige Stimme des innern Versuchers zurückgewiesen hatte, durch Worte der Schrift zurückgewiesen hatte, deren Deutung ihm nur durch die noch gewaltiger in ihm erklingende Gottesstimme gegeben sein konnte: an den konnte im Laufe seiner Berufsarbeit eine neue Versuchung, die irgend eine Macht, wenn auch nur vorübergehend, über seinen Geist, über seine klare Einsicht in die wahre Beschaffenheit seines Berufes geübt hätte, nicht nochmals, wäre es auch unter der gleichartigen Maske buchstäblich verstandener oder irrthümlich gedeuteter Schriftworte, herantreten. Wer so der Verlockung zum Trachten nach der irdischen Herrlichkeit eines Messias, wie ihn das Volk erwartete, durch das im Geist und in der Wahrheit gedeutete Gebot aller Gebote widerstanden hatte (Matth. 4, 10): der kann in keiner Periode seines nachfolgenden Lebens wieder, auf eine oder die andere Weise befangen in den Wahnbegriffen volksthümlicher Messiaserwartungen, dieselben auf sich selbst anzuwenden auch nur einen Anlauf genommen haben. — Nur in Ermangelung eines gründlichen, erschöpfenden Verständnisses jener beiden Erzählungen hat sich das an sich so löbliche Trachten nach Erkenntniss des menschlichen Entwickelungsganges der sittlichen Persönlichkeit des Gottmenschen auf das Aufsuchen vermeintlicher Spuren sei es von Einflüssen, die von Aussen auf ihn gewirkt, sei es einer Mehrheit von Phasen seines Lehrtypus und seiner Willensrichtung werfen können. Die evangelischen Urkunden, unbefangen betrachtet und durchforscht, bieten keinen Anlass, weder das eine anzunehmen, noch das andere, ja sie schliessen durch ihren Inhalt solche Annahmen auf die unzweideutigste Weise von sich aus. Was man von einer Berührung, wohl gar von einem fortdauernden Verkehr mit der Essenersecte gefabelt hat, das ist rein

aus der Luft gegriffen; nicht minder aber auch, was man von einer allmählig vorgegangenen Umwandelung und Abklärung der den evangelischen Aussprüchen im Hintergrunde liegenden Vorstellung über Inhalt und Modalität des Messiasberufs hat in die evangelischen Erzählungen hineinlegen wollen.

865. Als fest abgegrenztes Ziel seines Lebensberufes war dem Heiland durch die Natur dieses Berufes wesentlich das Eine gesetzt: die Heranbildung eines Kreises von Jüngern als Pflanzschule jener Gemeinde der Gläubigen, welche sich in allmähligem Wachsthum über den ganzen Erdkreis verbreiten sollte. Wesentlich diesem einen Zwecke, der aber nur erreicht werden konnte im Zusammenhange mit unausgesetzter öffentlicher Wirksamkeit in Lehre und That auf die gesammte Volksmasse seines nähern Vaterlandes, war von dem Augenblicke seines ersten Auftretens an sein Wandel in Galiläa gewidmet. Als jener Kreis bis zu dem Puncte, welcher für die Dauer seines Werkes die volle moralische Bürgschaft enthielt, gebildet war: da erkannte der Göttliche die Zeit als gekommen, wo er, mittelst eines kühnen Actes der Herausforderung seiner Feinde, in dem Mittelpuncte des Lebens und der geschichtlichen Herrlichkeit eines Volkes, welches durch seine Feindschaft gegen ihn sich selbst das Gericht sprach, durch seinen Tod sein Werk krönen und für alle Zeiten der Dauer des gegenwärtigen Menschengeschlechtes besiegeln sollte.

Auch über Zweck und Ziel seiner Lebensthätigkeit hat sich Jesus nie anders, als in änigmatischen Worten ausgesprochen, und in den uns erhaltenen Aussprüchen ist keiner, aus welchem sich direct und unmittelbar das hier bezeichnete Resultat entnehmen liesse. Dennoch halten wir dasselbe durch eine unbefangene Betrachtung des Ganzen seiner Lebenslaufbahn vollkommen sicher gestellt. Einen Anhaltpunct, welchen zu übersehen oder gering zu schätzen nur etwa die blinde Vorliebe für das johanneische Evangelium (§. 781) verleiten könnte, gewähren hier vor Allem die zwei offenbar von einander unabhängigen, aber unter einander zusammenstimmenden Aussprüche Marc. 10, 33 f. u. Parall., und Luk. 13, 32 f. Aus ihnen geht, dafern man sie für authentisch erkennt, — und gerade durch die Abwesenheit jedweder künstlichen Motivirung von Seiten der Berichterstatter wird ihre Authentie erwiesen, — klärlich hervor, dass es ein selbstbewusster, besonnener Entschluss war, gefasst mit vollkommen klarer Erwägung und Voraussicht seiner Folgen, wenn Jesus in einem bestimmten Zeitpuncte seines Lebens die gewohnte Stätte seines Wirkens in seinem Vaterlande Galiläa verliess, und in Begleitung seiner Jünger nach Jerusalem aufbrach, unter ausdrücklicher Verkündigung des Schicksals, welches ihn dort erwartete. Haben wir

in Folge dessen anzunehmen, dass das Bewusstsein der doppelten Berufspflicht, die er als Lebender in Galiläa, und die er als Sterbender in Jerusalem zu erfüllen hatte, sich in seinem Geiste auf das Bestimmteste von einander abgehoben hatte: so kann die Frage nicht umgangen werden, an welchem Merkmale er es erkannt haben mag, dass die Zeit für ihn gekommen war, die eine dieser Berufspflichten, das „Tagewerk" (Joh. 9, 4), zu vertauschen gegen die andere, gegen das Werk jener „Nacht", in der für Andere zwar das Wirken aufhört, das seinige aber erst recht beginnen sollte. Was in einem andern Worte, für dessen Bewahrung wir dem Lukas (13, 32) zum Dank verpflichtet sind, von ihm selbst, sichtlich nicht mit hierauf gelegter Betonung, als solches Tagewerk bezeichnet wird: das liesse sich, eben so wie auch die Lehrthätigkeit für die Jünger und für das Volk, an und für sich denken als in's Unendliche fortgeführt; die Berufsthätigkeit aber als solche muss, eben weil sie sonst nicht durch einen freien, hinlänglich motivirten Entschluss jener anderen hätte Platz machen können, als eine in bestimmte Grenzen eingeschlossene gedacht werden. Und als eine so abgegrenzte ist sie uns denn auch gezeigt nicht durch directe Aussagen, — denn mit diesen pflegt Christus überall zu kargen, wo er die Sache für sich sprechen lassen kann, — wohl aber eben durch sie, durch die Sache selbst. Er konnte, — so brachte es die Natur dieser Sache mit sich, — er konnte jene erste Hälfte des ihm übertragenen Berufes, er konnte sein „Tagewerk" nicht eher als vollendet ansehen, als mit dem Momente, da er die Fortführung desselben in seinem eigenen Sinne für alle Zeiten gesichert sah. Mit diesem Momente aber war für ihn das Tagewerk in der That vollendet. Es war vollendet von dem Augenblicke an, wo er das durch ihn begonnene in die Hände seiner Jünger niederlegen konnte, — der Jünger, die er vom Anbeginn seiner Laufbahn um sich versammelt, unter deren Augen er stets zu dem Volke gesprochen und für das Volk gewirkt, und auf die er, theils ausdrücklich, theils stillschweigend, auch die zu dem Volke gesprochenen Worte, die für das Volk verrichteten Thaten berechnet hatte. Von dem ausdrücklichen Bewusstsein, seine ganze öffentliche Lebensbahn hindurch wesentlich nur für den Kreis der Jünger gelebt, gelehrt und gehandelt zu haben, zeugen namentlich die Abschiedsreden bei Johannes. Können dieselben zwar nicht wörtlich so, wie sie dort aufgezeichnet sind, gesprochen sein, so giebt sich darin doch ein durch die Natur der Sache sich als richtig beglaubigendes, ohne Zweifel durch directe Aussprüche des Meisters, deren authentische Form sich hin und wieder wenigstens annäherungsweise noch in jenen Reden erkennen lässt, in dem Jünger gewecktes Bewusstsein kund über das Verhältniss des Meisters zu jenem Kreise, in welchem und für welchen er gelebt hatte. — Wir dürfen uns in dieser Ansicht nicht irre machen lassen durch die Zeichen intellectueller und moralischer Unreife, die wir allerdings bis zum Abscheiden des Meisters und auch selbst nachher noch mehrfach in den Jüngern wahrnehmen. Denn

nicht auf einen bestimmten Höhegrad subjectiver Durchbildung der Einzelnen kam es hier an, sondern auf das thatkräftige Vorhandensein eines Geistes, hinreichend erstarkt zu seiner Selbstbehauptung und fortwährenden Neubelebung in der Gesammtheit. Dass aber Jesus in dieser Voraussetzung nicht ist von dem Jüngerkreise im Stiche gelassen worden: dafür wahrlich hat die Geschichte selbst das vollgiltigste Zeugniss abgelegt!

So ausdrücklich jedoch wir hier die Begründung des Jüngerkreises als einer Pflanzschule der kirchlichen Gemeinde, der Kirche selbst betonen: so entschieden müssen wir Protest einlegen gegen die Vorstellung, als ob Christus schon irgendwie in der Weise äusserer Satzungen oder Gesetzesvorschriften diesem Kreise eine Verfassung gegeben, ihn, wenn auch allwegs nur durch mündliche Vorschriften und Verhaltungsmaassregeln, zum ausdrücklich verpflichteten Träger und Bewahrer einer für die zukünftige Kirche entworfenen Gemeindeordnung gemacht habe. Dass eine derartige Voraussetzung sich schon frühzeitig gebildet hat, dass schon frühzeitig zwar nicht in dem Kreise der Apostel selbst (— den Paulus sehen wir überall auf das Gewissenhafteste die Vorschriften, für die nur er sammt seinen Mitaposteln die Verantwortlichkeit trägt, von den Geboten des Herrn unterscheiden), wohl aber in nachapostolischer Zeit das Streben hervortrat, für die allmählig, zum Theil auf apostolische Anordnung, entstandenen Einrichtungen des kirchlichen Gemeindelebens die persönliche Autorität des Meisters in Anspruch zu nehmen: das geht hervor aus einigen in der evangelischen Ueberlieferung auffallend isolirt dastehenden Stellen des ersten Evangeliums (Matth. 16, 18 f. 18, 15—17), welche eben so wenig in Uebereinstimmung stehen mit dem Charakter der synoptischen, wie mit dem Charakter der johanneischen Ueberlieferung, da auch diese sich in dieser Beziehung ziemlich rein erhalten hat. Allerdings die Vorschriften und Mahnungen an die Apostel, welche wir im zehnten Capitel unsers ersten Evangeliums aus der Urschrift des Apostels Matthäus zusammengestellt und in der Gestalt von Aufträgen zum Behuf ihrer ersten Missionsreise eingekleidet finden: diese scheinen beim ersten Anblick in ein Detail zu gehen, worin man den Charakter ausdrücklicher Satzungen zum Behuf einer kirchlichen Verfassung und Gesetzgebung anzutreffen meinen kann. Indess wird man bei näherer Betrachtung finden, dass alles Einzelne in ihnen den sinnbildlichen, änigmatischen Charakter der andern Christusreden nicht verleugnet. Ja ich halte mich überzeugt, dass Aussprüche der Art, wie Matth. 10, 5 f. 9 f. (Marc. 6, 8—11) die ausdrückliche Bestimmung haben, von den Gesetzeswegen der Heiden und Samariter abzumahnen, — der Heiden und Samariter so innerhalb wie ausserhalb Israels, — von der Beschwerung mit dem Ballast unnützer Satzungen, diesem eigentlichen Heidenwerke. (Von dem Ausspruche Matth. 10, 6 zweifle ich nicht, dass er im Munde des Herrn die gerade entgegengesetzte Bedeutung gehabt hat von der, welche der Evangelist durch seine Zusammenstellung mit dem vorhergehenden ihm

unterzulegen scheint; die *πρόβατα ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ* sind nicht die Israeliten, es sind vielmehr die Heiden; hier, wie in ganz ähnlicher Weise auch Matth. 18, 11 f.). — Wie das eigene Bewusstsein des Herrn den Satzungen seines Volkes gegenüber nicht frei, nicht gross genug gedacht werden kann, wenn es wirklich als das von der Last jener Satzungen befreiende gedacht werden soll: so musste der Herr auch in ähnlicher Weise das Bewusstsein seiner Jünger nicht nur frei machen von den früheren, sondern auch frei lassen von jedweden neu auferlegten Satzungen, wenn solches Bewusstsein sich in der Weise als selbstkräftig, als selbstschöpferisch erweisen sollte, wie nur dadurch die Apostel ihre erhabene Bestimmung erfüllen konnten. Hierin, aber auch nur hierin liegt die Wahrheit des in der jüngsten theologischen Forschung so energisch hervortretenden Strebens, für alle besondern Institute, Gewohnheiten und Lehrbestimmungen des urchristlichen Kirchenlebens noch andere Motive, als in einer unmittelbaren Vorschrift des Meisters, aufzufinden. Dasselbe ist nur zu billigen, wenn dabei stets die Einsicht festgehalten wird, welche ohne Zweifel auch der Aussage zum Grunde liegt (Joh. 7, 39, vergl. Hebr. 9, 17), dass der heilige Geist in den Jüngern nicht eher, als nach dem Abscheiden des Meisters in seiner Vollkraft wirken konnte; die Einsicht, welche Christus selbst in dem grossen Worte, dass das Samenkorn ersterben muss, um Früchte zu tragen, ausgesprochen hat.

866. Die Gesinnung, in welcher Christus das Schicksal auf sich nahm, welches ihn zu Jerusalem erwartete: diese Gesinnung ist von einem der Einsichtigsten seiner Jünger (Phil. 2, 8) als ein Gehorsam bezeichnet worden, als ein Gehorsam bis zum Tode, bis zum Tode am Kreuze. Gehorsam: dieses Wort drückt zwar seinem allgemeinen Sinne nach die erste und die letzte aller Tugenden aus, die von den Sterblichen gefordert werden: die freie Ergebung nicht in einen blinden Machtwillen, wohl aber in die durch den göttlichen Liebewillen, durch den Willen göttlicher Heiligkeit und Gerechtigkeit geordnete, sittliche Nothwendigkeit der Weltgeschicke. Aber der Begriff dieser Tugend gewinnt einen prägnanten Sinn, wie er ihn so in keinem andern Momente der Weltgeschichte hat, durch die Bedeutung jenes Augenblickes in der Lebensgeschichte des Heilandes, welcher so zu sagen den ganzen Verlauf der Weltgeschichte wie auf der Spitze eines Schwertes, wie auf der Schneide eines Scheermessers zusammenfasst. Durch die That seines Gehorsams, des leidenden Gehorsams gegenüber der Gottheit, des thätigen gegenüber der Menschheit, in diesem grossen, die Geschicke des menschlichen Geschlechts für alle Zeiten entscheidenden Augenblicke, ist Christus der

Heros aller Heroen, ist er thatsächlich erst der Heiland dieses Geschlechtes geworden. Er ist es geworden, indem er, genau in der Weise, wie es von den Anfängen des Geschlechtes an durch den Rathschluss der göttlichen Vorsehung bestimmt war, den Fluch der Sünde von dem Geschlechte hinweggenommen hat.

Es ist ein historischer Zug der synoptischen Darstellung, auf dessen Bedeutung ich schon oben (§. 778) aufmerksam gemacht habe, dass Jesus von dem Augenblicke an, da er zuerst aus dem Munde seines Jüngers Petrus als der Gesalbte, als der Heiland des Volkes Israel begrüsst worden war, vor dem Kreise der Jünger, ja wie es scheint, auch vor dem Volke (das wollen doch wohl die Worte des Marcus sagen 8, 32: *καὶ παῤῥησίᾳ τὸν λόγον ἐλάλει*), von dem Geschicke des Leidens und eines schmähligen Todes, welches den „Sohnmenschen" erwarte, zu sprechen begann. Diese so ausdrücklich auf den Vorgang des Marcus von sämmtlichen synoptischen Erzählern berichtete Thatsache weist uns zurück auf die unausgesprochen gebliebene, dass das Bewusstsein von der Nothwendigkeit seines Leidens, seines gewaltsamen Todes sich für Christus gleich von vorn herein im engsten Zusammenhange mit dem Bewusstsein von seiner Messiaswürde entwickelt hatte; im engsten Zusammenhange, so dürfen wir annehmen, mit dem Bewusstsein über seinen erhabenen Beruf, „nicht blos seinem Volke ein Retter zu werden, sondern die über die ganze Menschheit zerstreuten Kinder Gottes zusammenzuführen und in Eine Gemeinschaft zu vereinigen" (ein sinnvoller Lichtblick der johanneischen Darstellung: 11, 52). Hat doch auf sinnige Weise schon die Kindheitssage (Luk. 2, 34 f.) eine Hinweisung auf jenes dunkle Geschick ihren sonst in dem fröhlichsten Farbenglanze der Paradieseshelle strahlenden Gebilden einverwoben: eine beachtenswerthe Hindeutung auf die Unentbehrlichkeit jenes Schattens für die Bedeutung und sittliche Wahrheit dieses Lichtgemäldes! Nur etwa in der am Beginn seiner Lebenslaufbahn erduldeten Versuchung (§. 853) möchte die Gewissheit von der unauflöslichen Verkettung des Leidensberufes mit dem Berufe messianischer Herrlichkeit auf Augenblicke geschwunden sein: darauf deutet in dem Vorfall, in welchem dieses Moment der Versuchung sich wiederholt (Marc. 8, 33), das zu dem Jünger, welcher dort die Rolle des Versuchers übernimmt, gesprochene Wort. — Es ist anzunehmen, dass auch dieser heroische Gedanke in der Seele des Göttlichen nicht aufgetaucht ist abgetrennt von jener Beschäftigung mit dem Alten Testament, in welcher wir in allen andern Stücken ein so wesentliches Moment anerkannt haben für die geschichtliche und psychologische Entwickelung seines Selbstbewusstseins. Denn wenn auch nicht in dem Bericht von jener ersten Unterredung mit den Jüngern, so doch in dem sogleich nachfolgenden, da wo die in der Weise eines Wundergesichts dem Gemüthe der Jünger aufgegangene Klarheit über die göttliche

Würde der Person ihres Meisters geschildert wird (Marc. 9, 12), ist einer ausdrücklichen Berufung auf die Schrift gedacht, als in welcher die Aussage sich finde über die Nothwendigkeit jenes Leidens- und Schmerzenstodes. Freilich, um diese Aussage zu finden in den Weissagungen des Alten Testamentes: dazu gehörte die ganze Höhe, die volle geniale Freiheit eines Geistes, der sich eben durch diesen erhabenen Blick weit aufschwang über alles Menschliche, welches andere, geringere Geister gebunden hält. Die prophetische Stelle, an welcher dieser Blick sich entzündete, kann sicherlich keine andere sein, als die ergreifende Klagerede des Propheten der exilischen Zeit über die Leiden, welche der „Knecht des Jehova" zu erdulden hat (Jes. 53). Es lässt sich aber nicht bezweifeln, dass bis auf Christus weder für diese Rede, noch für irgend eine der zahlreichen Wendungen in Klagpsalmen und Prophetensprüchen, welche nach ihm auf sein Leiden und seinen Tod gedeutet worden sind (auch nicht Dan. 9, 26), keinem einzigen schriftgläubigen Israeliten eine derartige Auslegung in die Seele gekommen ist. (Auch die in der Apostelgeschichte öfters, 3, 13. 26. 4, 27, 30, in den Evangelien nur einmal, Matth. 12, 18, bei Gelegenheit eines Citats jener Prophetenstelle, vorkommende Bezeichnung des Heilandes als *παῖς θεοῦ* ist offenbar nicht aus dem vorchristlichen Messiasglauben abzuleiten.) Wir haben also hier das grossartigste und gewichtigste aller Beispiele nicht eines *vaticinium post eventum*, wohl aber einer Weissagung, die erst durch ihre Erfüllung in Wahrheit zu einer Weissagung geworden ist; was in gewisser Weise von allen messianischen Typen und Verkündigungen der Propheten und Dichter des Alten Testamentes gilt. Ja auch die andern Weissagungen, welche die Propheten des Volkes Israel, erfüllt von den Eingebungen des Gottes, der ihre Zuversicht war, auf eine messianische Zukunft ihres Volkes ausgesprochen haben, auch sie wären unerfüllt geblieben ohne den Lichtblick jenes Göttlichen, der ihre wahre Deutung fand, nur indem er auf ihren Quell in den Tiefen der Volksgeschichte zurückging, nur indem er aus diesem Quell ein Bewusstsein schöpfte, welches sich nicht unmittelbar in jenen Prophetenstimmen selbst, wohl aber in unbewusst weissagenden Stimmen anderer Art hatte vernehmen lassen. Aus der Vereinigung solch verschiedenartiger Stimmen ist erst für ihn der wahre Begriff des Messias, der Begriff des leidenden und duldenden, nur im Tode sich zu der dem Messias verheissenen Herrlichkeit des Vaters verklärenden Sohnmenschen hervorgegangen. Es muss dieser Begriff — dies anzunehmen nöthigt uns der Inhalt des vorhin erwähnten Berichtes — schon mit voller Klarheit vor seiner Seele gestanden haben, als zum erstenmale, noch schüchtern und zögernd, der Gedanke, dass Er der verheissene Messias sei, im Kreise der Jünger verlautete. Es muss schon geraume Zeit hindurch derselbe seine prophetische und priesterliche, seine im geistigen Wortsinn königliche Haltung vor den Jüngern und vor dem Volke bestimmt und geleitet haben; denn nur durch eine solche Haltung hat dieser Gedanke in den Jüngern geweckt werden können.

— Wir haben allen Grund, in diesem Puncte der Darstellung sämmtlicher vier Evangelien vollen Glauben beizumessen, dass in dem Bewusstsein des Herrn von der Natur und dem Ziele seines Berufes die ganze Zeit seiner öffentlichen Wirksamkeit hindurch keinerlei Veränderung vorgegangen ist (§. 864). In den eigentlichen Inhalt dieses Bewusstseins aber hatten die evangelischen Berichterstatter noch keinen klaren Einblick, ja, wir müssen annehmen, die Apostel selbst haben nie einen solchen gewonnen. Hier, in diesem Mittelpuncte des gottmenschlichen Selbstbewusstseins, auf diesem persönlichen Höhepuncte des Menschheitslebens, wo die intensivste sittliche Freiheitsthat des Menschengeistes so unmittelbar, so vollständig, wie sonst nirgends, mit der Nothwendigkeit des göttlichen Rathschlusses über die Weltgeschicke zusammenfällt: hier war der Punct, wo auch den Jüngern, selbst den durch die Innigkeit ihres Glaubens und die Kühnheit ihrer Speculation am weitesten vorgedrungenen ein Geheimniss blieb, wo in ihren Seelen die auf denselben lastende Macht dieses Geheimnisses die Anfänge jenes Wunderglaubens erzeugen musste, welcher dann in der Gemeinde aus gleichem Grunde so üppig fortgewuchert hat. Als nach dem Hinscheiden des Meisters ihren Seelen die von dem Meister in geheimnissvollen Andeutungen ihnen vorausverkündigte Klarheit aufging, dass t r o t z seines Leidens und schmachvollen Todes Er der Messias sei, ja dass er es erst d u r c h sein Leiden und seinen Tod im wahren Sinne des Wortes geworden sei: da erst näherte sich ihr Bewusstsein dem seinigen bis zu dem Puncte, dass sie, todesmuthig, Welt und Hölle überwindend wie Er, sein Werk selbstthätig fortzuführen oder neu in Angriff zu nehmen sich in Stand gesetzt fanden. Aber zwischen seinem Bewusstsein und dem ihrigen blieb auch dann noch die Kluft, dass in Ihm aus klarer Ueberschauung aller Weltverhältnisse, aus vollständig durchdringender und überlegener Einsicht in die innern Zusammenhänge namentlich der alttestamentlichen Geschichtsüberlieferung die Einsicht hervorgegangen, dass sie ohne das Dazwischentreten irgend einer fremden Autorität zur erhabensten That geworden war. In den Jüngern dagegen konnte sich die entsprechende Einsicht nur entwickeln aus dem überwältigenden Eindrucke, welchen die Persönlichkeit des Meisters im Leben und im Tode in ihren Seelen hervorgerufen hatte, und bei der bleibenden Unklarheit über die weltgeschichtlichen Antecedentien musste der Glaube dieser Jünger jenen Charakter eines mysteriös Wunderbaren behalten, welcher auch den Schriften eines Paulus und Johannes durchgängig aufgedrückt ist.

So ist es uns denn nach dem Allen unzweifelhaft, dass der Entschluss, den gewaltsamen Tod zu erleiden, oder genauer, dass jene herausfordernde Haltung den Feinden gegenüber, welche den Entschluss zur Reise nach Jerusalem (§. 781) und damit die Katastrophe der Anklage und des Richterspruchs durch die oberste Volksbehörde herbeiführte, — dass, sage ich, solcher Entschluss und solche Haltung in Jesus das Werk der besonnensten Erwägung war; der Erwägung

nicht blos aller Möglichkeiten des Wirkens, welche die Zeitverhältnisse ihm verstatteten, sondern auch, damit im Zusammenhange, des gesammten Ganges der Geschichte seines Volkes, und der göttlichen Offenbarung in dieser Geschichte. Jesus hatte aus dieser Erwägung die klare, entschiedene Ueberzeugung gewonnen, wie diese Geschichte, diese Offenbarung auf eine solche Katastrophe hindränge im Leben des Einen, in welchem die alte Weissagung sich erfüllen sollte, dass in dem Volke Israel alle Völker der Erde gesegnet werden sollen, — und eben sie, diese Ueberzeugung ist es, welche der erhabenen That seiner Selbstaufopferung die Weihe einer göttlichen Erlösungsthat ertheilt, deren segensreiche Folgen sich über das ganze menschliche Geschlecht erstrecken. Bei dem Allen jedoch bleibt es auch hier dabei, dass wir in diesem Bewusstsein, in dem eigenen Selbstbewusstsein des göttlichen Vollbringers dieser That nicht die Vermittelung und Motivirung derselben, nicht die Vollständigkeit einer verstandesmässigen Erkenntniss ihrer Beweggründe zu suchen haben, welche aufzufinden, welche wissenschaftlich darzulegen nur erst die Aufgabe der christlichen Theologie, der Wissenschaft als solcher ist. Das Bewusstsein von der Nothwendigkeit seines Leidens behält in Jesus Christus den Charakter unmittelbarer, intuitiver Genialität, unbeschadet der klaren Einsicht in die geschichtlichen Momente dieser Nothwendigkeit, die volksgeschichtlichen und in gewissem Sinne selbst die universalgeschichtlichen; ähnlich ungefähr, wie in einem Künstler ächter Art die productive Genialität nie ohne einen gewissen Grad von Einsicht ist in den Entwickelungsgang der Kunst, welcher ihm die Stelle anweist, die er einzunehmen, die Aufgaben, die er zu lösen hat. Wie in den Künstlern, die auf dem Gipfelpunct einer geschichtlichen Entwickelung stehen, solche Einsicht stets zugleich die umfassendste und die am meisten in die Tiefe dringende ist, ohne doch dass sie darum aus dem Charakter des Intuitiven heraustäte und zu einer philosophischen würde: dem entsprechend auch in Christus. Ein philosophisches, ein speculativ theologisches Bewusstsein über den begrifflichen Inhalt der sittlichen Nothwendigkeit seines Leidens und seines Todes ist nicht in ihm vorauszusetzen; weder ein derartig unvollkommenes, wie die Kirchenlehre es herausgearbeitet hat, noch jenes vollkommnere, wie es jetzt von der philosophischen Glaubenslehre angestrebt wird. Denn es liegt in der Natur solches Bewusstseins, dass es sich überall nur erzeugen kann aus einer Sonderung der theoretischen und praktischen Momente, welche in der productiven That des Genius noch ungeschieden sind. Auch hier ist uns die schon benutzte Vergleichung gestattet; es ist verstattet, zu sagen, dass die wissenschaftliche Verständigung über die Nothwendigkeit der Erlösungsthat des Heilandes sich zu dieser That selbst nicht anders verhalten kann, als die philosophische Analyse eines Kunstwerks zu der schöpferischen That, welche das Kunstwerk erzeugt. Findet sich doch, wie schon in einem frühern Zusammenhange (§. 674) bemerkt, in den evangelischen Apophthegmen des göttlichen Meisters nicht einmal eine ausdrückliche

Hinweisung auf die grosse allgemeine Thatsache, welche von jeder speculativ theologischen Theorie in alle Wege als factische Voraussetzung für die Nothwendigkeit der Erlösungsthat erkannt werden muss, auf die erbliche Sündhaftigkeit des Menschengeschlechts. Ist nun das Nichtvorhandensein von Aussprüchen solches Inhalts nicht ein zufälliges, wie wir uns nach allen Umständen nicht entschliessen können, es für ein zufälliges anzusehen: so geht schon hieraus ganz von selbst hervor, wie unzulässig auch in Bezug auf die von der kirchlichen Theorie allmählig zum Bewusstsein, wenn auch bis auf den heutigen Tag noch nicht zur Erledigung gebrachten Fragen der Erlösungstheorie die Voraussetzung einer dogmatischen, in der eigenen Lehre des Meisters niedergelegten Entscheidung sein würde.

867. Wesentlich aus dem hier bezeichneten Gesichtspuncte, dem menschlich sittlichen, muss diese erhabene Leidensthat betrachtet werden, wenn sie in ihrer Bedeutung, der realen geschichtlichen eben so, wie der idealen theologischen, vollständig erkannt werden soll; nicht aus dem einseitig dogmatistischen Gesichtspuncte der bisherigen Kirchenlehre. Hat dieser letztere zwar die beseligende Wirkung der That, den Glauben der Gläubigen, nicht erschüttern können: so verkehrt sich doch die Wahrheit selbst, welche der Speculation dieses Standpunctes zum Grunde liegt, bei der Anwendung auf das Geschichtliche der That unvermeidlich in Irrthum, so lange derselbe sich nicht durch die geschichtliche, realistische Betrachtung zu ergänzen Sorge trägt. Es ist wahr, den Hintergrund dieser That bildet eine sittliche Nothwendigkeit universeller Art, eine aus der Mittelstellung der höheren, geistig wiedergebornen Menschheit zwischen dem natürlich Menschlichen und dem Göttlichen, und aus der Trübung des natürlich Menschlichen durch die Sünde, die ihren Schatten auch in die wiedergeborene Menschheit wirft, hervorgehende. Das Geschick des historischen Christus ist, — so dürfen wir es von dem durch unsere obige Betrachtung (§. 795 ff.) gewonnenen Standpuncte ausdrücken, — das Geschick dieses Christus ist das Geschick jener idealen Sohnmenschheit, welche sich, nicht in dieser Einen geschichtlichen Persönlichkeit nur, sondern durch die ganze Weltgeschichte hindurch in allen zum Heile des Gottesreichs emporstrebenden Persönlichkeiten des menschlichen Geschlechts ausprägt. Aber in den Begriffen, deren die Kirchenlehre sich bedient, um diese Nothwendigkeit auszudrücken, würde sich, gesetzt auch, dass sie für diesen Zweck als adäquate sollten gelten können, doch nicht die eigenthümliche Natur jener Schickung erschöpfen, welche für den persönlichen Sohnmenschen Jesus Christus

die freiwillige Erduldung der in gesteigerter Schärfe ihn treffenden Todesleiden zu einer sittlichen Nothwendigkeit gemacht, und an sie das Bewusstsein wirklich erfolgter Abbüssung der Sünde des menschlichen Geschlechts geknüpft hat.

868. „Der Sohnmensch kam, nicht um bedient zu werden, sondern um zu dienen, um sein Leben hinzugeben als Lösegeld für Viele.“ Diese Worte, in dem Zusammenhange, in welchem wir sie lesen (Marc. 10, 45), vielleicht nicht einmal mit ausdrücklichem Bezug auf seinen eigenen leiblichen Tod, von Christus gesprochen: sie haben in seinem Munde (vergl. §. 781) eine Bedeutung wesentlich allgemein ethischen Inhalts; eine Bedeutung, in welcher der allgemeine ideale Begriff des Sohnmenschen (§. 770), ähnlich wie in so vielen andern Reden des göttlichen Meisters, die Voraussetzung bildet. Das Leben, — wohl nur dies ist der einfache Sinn dieser Worte, — das Leben des höheren, des geistig wiedergeborenen Menschen geht auf in einer unablässigen Dienstleistung für seine Brüder; der höhere Mensch, der Sohnmensch giebt, nicht erst im Tode, sondern schon im Leben selbst, dieses sein Leben als Lösegeld zur Befreiung aus den Banden der Natur, in welchen der natürliche Mensch gefangen ist*). Nur dies, wie gesagt, scheint uns der eigentliche Sinn jenes von Christus persönlich gesprochenen Wortes. Aber schon der Apostel Paulus hat in dieses Bild eines für das Heil der Menschen von dem Sohnmenschen mit seinem Leben eingezahlten Lösegeldes die directe und ausschliessliche Beziehung hineingelegt auf das zur Erlösung der sündigen Menschenwelt von dem Fluche des Gesetzes in Leiden und Tod dahingegebene Leben des göttlichen Meisters; woraus dann die Kirchenlehre ihren Begriff von seiner Erlösungsthat hervorgesponnen hat.

*) *Ἀρκεῖν γὰρ οἶμαι κἀντὶ μυρίων μίαν ψυχὴν τάδ᾽ ἐκτίνουσαν, ἢν εὔνους παρῇ. Soph. Oed. Col.* 498.

869. Als Erlösungsthat im eigentlichen Wortsinne nämlich, unvermischt mit Vorstellungen, die einer andern Wurzel als jenem Bilde eines Lösegeldes entsprossen sind und einem andern Gedankenzusammenhange als dem aus diesem Bilde herausgesponnenen angehören, — als Erlösungsthat in diesem Sinne wird das Leiden und der Kreuzestod des Heilandes nur von jenen älteren, in der mystischen Theologie aller Zeiten stets lebendig gebliebenen und in geistvollster Weise auch von Luther erneuten Lehrbegriffe gefasst, welcher

die Bedeutung jener gottmenschlichen Leidensthat auszudrücken liebte durch die sinnbildliche Vorstellung eines den Mächten der Finsterniss, dem Tode und dem Teufel, der Sünde und dem „Gesetze" zur Befreiung der durch sie gebunden gehaltenen Menschenseelen von dem menschgewordenen Gottessohne eingezahlten Lösegeldes. Unwillkührlich hat diese aus lebendiger sittlich-religiöser Erfahrung und Glaubensanschauung, nicht aus begriffsklitternder Scholastik hervorgegangene Lehrgestalt in das mit eben so grossartiger, genialer Kühnheit, als kindlicher Naivetät von ihr ausgeführte Gemälde des Handels mit jenen Mächten der Finsterniss, zugleich mit den in ihrer Tiefe und übergreifenden Bedeutung erfassten geschichtlichen Thatsachen auch den Ausdruck einer allgemeinen idealen Wahrheit hineingelegt. Nicht nur jener von Christus selbst durch das schon von ihm gebrauchte Bild des „Lösegeldes" ausgesprochenen sittlichen Wahrheit; sondern, in noch energischerer und prägnanterer Weise, den Begriff von der Bedeutung des leiblichen Todes auch der geistig Wiedergeborenen im Menschengeschlecht, als durch welchen allein die sündhafte natürliche Menschheit der Nothwendigkeit des ewigen Todes entnommen wird (§. 675 ff. §. 700 ff. §. 739 ff.).

Dass die Worte δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν Marc. 1, 45. Matth. 20, 28 nicht anders verstanden werden können als von einem Hingeben des Lebens in den Tod: das hat man bisher als selbstverständlich angenommen theils in Folge der entsprechenden Bedeutung, in welcher das δοῦναι mehrfach bei Paulus vorkommt, ingleichen, vielleicht schon unter Einfluss dieser paulinischen Redeweise, in der Paraphrase, welche Lukas (22, 19) von den Einsetzungsworten des Abendmahls giebt, theils in Folge der Voraussetzung, dass mit dem Ausdruck ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου Christus überall nur seine eigene Person habe meinen können. Man hat dabei, unbekümmert, wie leider die meisten Ausleger es zu sein pflegen, um einen nicht nur den sonstigen dogmatischen Voraussetzungen, sondern auch der jedesmaligen Situation entsprechenden, correcten Sinn der Worte des evangelischen Christus, das Unangemessene übersehen, welches in einem Zusammenhange, wo es sich nur um die Zurückweisung eines hoffärtigen Anspruchs handelt, die Hinweisung auf das Erlösungsleiden des Heilandes haben würde. Das Unangemessene sowohl an sich selbst, als insbesondere auch in Betreff der Zurückhaltung, welche allenthalben sonst Christus auch seinen Jüngern gegenüber behauptete in Ansehung der letzten Katastrophe seines Lebens, über die er nur hie und da in einzelnen prägnanten Augenblicken ihnen einen Wink gegeben hat. Es fragt sich daher, ob nicht eine andere Deutung dieser Worte möglich ist, eine solche, bei welcher die Correctheit des Zusammenhangs besser gewahrt bleibt.

Und da nun wird eine aufmerksamere Untersuchung zeigen, dass die alttestamentlichen Antecedentien, welche hier allein entscheiden können, nicht nur für die Möglichkeit, sondern selbst für die bestimmte Wahrscheinlichkeit einer andern Deutung sprechen. Sein nächstes Analogon hat das *δοῦναι ψυχήν* für sich betrachtet doch wohl in dem נָתַן לֵב Kohel. 1, 13. 17. 8, 9. 16. Dan. 10, 12, das *λύτρον* (dafern nicht etwa dieses Wort sich erst aus dem Zusammenhange der spätern neutestamentlichen Anschauung in die Erinnerung dieses Apophthegma eingedrängt hat, dessen Sinn sich dann als ein noch einfacherer darstellen würde) in dem כֹּפֶר, Jes. 43, 3 (denn in den Stellen Exod. 30, 12. Num. 35, 31 ist, eben so wie Jes. 43, 4, nicht von einem Hingeben des Lebens als Lösegeld, sondern von dem Zahlen eines Lösegelds für das Leben die Rede). Aus der Combination dieser Analogien geht nun als wahrscheinlicher Sinn für die evangelische Stelle dies hervor, dass daselbst die Rede ist von einem Daransetzen des Lebens, d. h. der Lebensarbeit, der Lebensthätigkeit, als eines Aequivalentes für das Wohl, für die Befreiung Solcher, die sich in einem ähnlichen Zustande der Gebundenheit, der Gedrücktheit befinden, wie nach jener Prophetenstelle das Volk Israel unter dem Joche der Macht, welcher dort Jehova andere Länder und Völker als Aequivalent überantworten will für dieses Volkes Befreiung. (In ähnlicher Weise kann ich auch das *τιθέναι τὴν ψυχήν* in Stellen, wie Joh. 10, 11. 13, 37 f. nur von einem Daransetzen des Lebens verstehen, nicht von einem „Ablegen", wie Joh. 13, 4.) Solches Daransetzen nun, solche Hingabe ist ihrer Natur nach eine durch die ganze Weltgeschichte perennirende That; es ist die That jenes allgemeinen Sohnmenschen, dessen Begriff wir im Obigen als den idealen Hintergrund des Begriffs der in ihm selbst individuell-persönlich gewordenen Sohnmenschheit in Christus eigenem Bewusstsein bezeichnet haben. So stimmt der Sinn des Ausspruchs auf das Ungezwungenste mit dem Sinne der an die Söhne des Zebedäus ergehenden Mahnung; so erweist sich auch als richtige, authentische Verbindung desselben mit dem Vorangehenden das *καὶ γάρ* des Marcus, während das *ὥσπερ* des ersten Evangeliums bereits aus jenem Missverständnisse der Worte, welches nachher so allgemein Platz ergriffen hat, hervorgegangen sein mag. Sofern dieser Sinn Jesus Christus persönlich angeht, wird er vom Apostel Paulus in der bekannten Stelle 2 Kor. 8, 9 vollkommen richtig und erschöpfend wiedergegeben; nicht so freilich der allgemeine ideale Sinn des Ausspruchs. Von einer ausdrücklichen Berufung aber auf diesen Ausspruch, von einer directen Benutzung desselben, findet sich in den übrigen Schriften des N. T. keine sichere Spur. Dagegen ist das Bild des „Loskaufens", des Loskaufens der Menschenseelen durch das Leiden und den Tod des Erlösers, ein häufig wiederkehrendes. Der Ausdruck *ἀπολύτρωσις* (*λυτροῦσθαι* Tit. 2, 14, *ἀντίλυτρον* 1 Timoth. 2, 6) ist, wenn man will, schon im N. T., besonders in den paulinischen Schriften, ein solenner: doch wird dieses Wort auch in so prägnanten Stellen, wie Röm. 8, 23, ohne directe Beziehung auf die Erlösungs-

that des historischen Christus angewandt, ganz in dem allgemeinen Sinne der im A. T. so häufig, in mehr oder minder inhaltschwerer Bedeutung vorkommenden Wörter פדה und גאל. Dagegen braucht, mit einer Betonung, die allerdings schon hinweist auf ein ausgebildetes Bewusstsein über die eigenthümliche Berechtigung dieses Bildes in diesem Zusammenhange, Paulus die Ausdrücke ἐξαγοράζειν (Gal. 3, 13), ἀγοράζειν τιμῆς (1 Kor. 6, 20. 7, 23) für den von Christus mit seinem Leben bezahlten Preis für die Befreiung der in Folge ihrer Sünde gebundenen Menschenwelt, und auch diese Ausdrücke oder wesentlich gleichgeltende werden von ihm selbst und von andern neutestamentlichen Schriftstellern öfters wiederholt in entsprechender Bedeutung. Erkauft aber werden die Menschenseelen durch Christus nicht von Gott, von dem verderbenden Machtwillen Gottes, sondern für Gott, für den auf ihre Rettung, auf ihr Heil gerichteten Liebewillen Gottes. Das ist auf das Bestimmteste ausgesprochen in der Stelle Apok. 5, 9, und der angeführte Ausspruch des Galaterbriefes enthält auch die unzweideutige Hinweisung auf die Macht, von welcher wir anzunehmen haben, dass der Kaufpreis ihr gezahlt wird.

Die Vorstellung des Teufels war im apostolischen Zeitalter noch nicht bis zu dem Puncte ausgebildet, dass sie schon in derselben Weise, wie es bei den Kirchenlehrern etwa seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts zu geschehen beginnt, hier hätte eintreten können. Es ist vielmehr das Gesetz, dessen Fluch, nach der Anschauung des Apostels, der Göttliche auf sich nimmt, um damit den auf den Häuptern der Menschheit lastenden Fluch zu lösen. Wie die Worte des Apostels in unserm Texte vorliegen (Gal. 3, 10. 13), so erscheint diese Vorstellung einfach als das Ergebniss einer combinatorischen Erwägung zweier Stellen des Deuteronomium (27, 26 und 21, 23). Ich bekenne mich jedoch meinerseits unvermögend, der gläubigen Seele des Apostels einen so dürren Verstandesschluss zuzutrauen, — unvermögend, eine so inhaltschwere und tiefgreifende Anschauung, wie der Gedanke eines von Christus mit dem Blute seines Leibes der Macht des Gesetzes gezahlten Lösegeldes, als die Frucht geistlosen Köhlerglaubens an einen geschriebenen Buchstaben anzusehen. Ich kann mich eines Verdachtes, und zwar eines sehr dringenden, gegen die Authentie jener zwei alttestamentlichen Citate nicht enthalten; und auch in der sinnesverwandten Stelle des Jakobusbriefes 2, 10 möchte schwerlich ein Hinblick auf Deuteron. 27, 26 anzunehmen sein. Gesetzt aber, die Citate in der paulinischen Stelle wären vom Apostel selbst beigefügt, so würde ich auch dann annehmen müssen, dass nur erst hinterdrein diese alttestamentlichen Aussprüche zur Rechtfertigung der einer andern Quelle entstammenden Anschauung herbeigezogen sein können. Die Anschauung selbst entstammt ohne Zweifel derselben Quelle, wie die auch ihrerseits zuerst von Paulus herrührende (§. 675 f.) von dem Tod als dem Solde der Sünde und von Christus als dem Ueberwinder des Todes durch den Sieg über die Macht der Sünde. In die lebendige

Vorstellung von dem Wesen des Gesetzes, welches ihm von Haus aus ganz etwas Anderes ist, als der todte geschriebene Buchstabe der mosaischen Gesetzgebung (§. 761), in diese Vorstellung war von vorn herein das Bewusstsein eingegangen, wie das Naturgesetz, welches alle Glieder des menschlichen Geschlechts der Nothwendigkeit des leiblichen Todes unterwirft, an der sündigen Wurzel haftet, aus welcher dieses Geschlecht entsprossen ist. Der zweite Adam löst diesen Fluch, er tilgt (Kol. 2, 14) die Schuldverschreibung des Gesetzes, indem er dem Gesetze genugthut, indem er selbst den Tod auf sich nimmt, welchen das Naturgesetz über die natürliche Menschheit verhängt hatte. Er bringt für sich selbst und für alle durch den Glaubensbund mit ihm Geeinigten in den Tod des Leibes eine Kraft ewigen Lebens, welche über dem Gesetze des Todes ein Gesetz des Lebens erstehen lässt. — So weit hatte der Apostel seine Theorie von der Loskaufung der im Glauben wiedergeborenen Menschenseelen durch den Tod des Heilandes ohne Zweifel schon zum klaren Bewusstsein entwickelt. So weit dürfen auch wir sie getrost als authentische Theorie des Neuen Testaments bezeichnen, als das Ergebniss einer unbefangenen, kunstlosen Zusammenfassung der die Vorstellung solches Erlösungsactes enthaltenden Kernstellen. Auch aus dem oben angeführten Ausspruche des evangelischen Christus konnte bereits dieselbe Theorie entnommen werden, sofern nämlich seine persönliche Leidensthat ohne Zweifel wenigstens eingeschlossen ist in jenes *δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον*. Nur freilich, dass der Heiland die zur Erklärung der Nothwendigkeit eines solchen Lösegeldes unentbehrliche Voraussetzung, den Naturzusammenhang zwischen Tod und Sünde, noch nicht ausdrücklich zum Bewusstsein gebracht hatte. — Was aber nach dem Allen in der Theorie selbst noch unaufgehellt bleibt: davon dürfen auch wir, sofern es sich bis auf Weiteres nur um den geschichtlichen Thatbestand des neutestamentlichen Glaubens handelt, den Schleier zu heben uns nicht vermessen, der über eine eben nur intuitive, nicht wissenschaftlich speculative Erkenntniss dieser Glaubensmysterien ihrer Natur nach gezogen bleiben musste.

Der Uebergang der hier bezeichneten apostolischen Anschauung in die von den ältern Kirchenlehrern, theilweise auf Vorgang der Gnostiker, ausgesponnene, kündigt sich deutlich schon beim Apostel an in der Vorstellung jener *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι*, welche nach der prägnanten Stelle des Kolosserbriefes (2, 15), wo sie mit der Vorstellung des getilgten Schuldbriefs in Zusammenhang gestellt ist, und der nicht minder prägnanten Paraphrase dieser Stelle im Epheserbriefe (6, 12), durch den Kreuzestod des Heilandes gebrandmarkt und im Triumphe aufgeführt werden, aber auch dann noch ein Gegenstand fortwährender Kämpfe bleiben für die Gläubigen. Die Stelle des Epheserbriefes zeigt auch in ihrem wörtlichen Ausdruck diesen Uebergang in eine mehr bildliche Vorstellungsweise schon weiter vorgerückt. Was dagegen die Originalstelle des Kolosserbriefes betrifft: so kann ich der herrschend gewor-

denen Auslegung nicht beipflichten, welche die Vorstellung jener „Mächte und Gewalten“ ohne Weiteres mit dem Satan und den Dämonen des kirchlichen Dogma für identisch nimmt. Menschliche Gewalthaber, wie man 1 Kor. 2, 6. 8 die *ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου* wenigstens dafür nehmen *kann*, sind sie freilich noch weniger; aber weder der (im Epheserbriefe, wie es scheint, eben in Folge der veränderten Färbung, welche dort schon der Begriff jener Mächte angenommen hat, absichtlich zerrissene) Zusammenhang mit dem Nächstvorhergehenden, noch auch der bei Paulus sonst überall noch entschieden vorwaltende mehr alterthümliche Charakter der Satansvorstellung begünstigen jene Auslegung. Es sind vielmehr, so fordert es der Zusammenhang und so stellt sich der Einklang dieser Vorstellung mit dem sonstigen Geiste und Inhalte der paulinischen Lehre am ungezwungensten her; auch die Paraphrase, welche Eph. 2, 14 f. von Kol. 2, 14 gegeben wird, scheint diese Deutung zu begünstigen, — es sind allerdings die Mächte des *Gesetzes*, welche dort als Gegenstand des von dem Heilande gefeierten Triumphes aufgeführt werden. Aber sie sind es, einerseits in jener wesentlich idealen, nicht äusserlich realen oder historischen Bedeutung, anderseits mit jener düstern, ein Ungöttliches, ja Widergöttliches, ein zum Ungöttlichen, zum Widergöttlichen, wenn auch durch Umschlagen seiner ursprünglichen Natur, wenigstens Gewordenes kundgebenden Färbung, nach welcher der lebendige Gebrauch, der anderwärts beim Apostel von dem Begriffe des Gesetzes gemacht wird, so unverkennbar hindrängt. Seitdem aber, in der Selbstständigkeit, wie es, hauptsächlich auf Vorgang der Apokalypse, jedenfalls im Hebräerbriefe und in andern spätern Schriften des N. T., vielleicht selbst in den johanneischen Schriften der Fall ist, die *Satans*vorstellung hervorgetreten war: seitdem musste, bei der Vorstellung des Kampfes, welchen Christus mit dieser Macht der Finsterniss durchzukämpfen hat, bei der Vorstellung des Todes, den er stirbt, um den Herrn des Todes zu überwinden (Hebr. 2, 14), der Gedanke an das *Gesetz* als Object dieses Kampfes nothwendig zurücktreten. Indess blickt in einigen der gnostischen Lehren, vor allen in der des Markion, die ursprüngliche paulinische Anschauung noch deutlich hindurch; desgleichen auch in Vorstellungen der Art, wie, nach Epiphanius (XXX, 16), die der Ebioniten, welche vom Teufel zu sagen kein Bedenken trugen: *πεπιστεῦσθαι τὸν αἰῶνα ἐκ προσταγῆς τοῦ παντοκράτορος*, oder wie die der pseudoclementinischen Homilien (XV, 7), wenn sie von Gott sagen, dass er *τῷ κακῷ τοῦ παρόντος κόσμου ἀπένειμε μετὰ νόμου τὴν βασιλείαν*.

Ich habe in einem frühern Zusammenhange (§. 716) auf die sittliche Bedeutung und die innere geschichtliche Nothwendigkeit jenes Dualismus hingewiesen, welcher, seit der Ueberwindung der gnostischen und der ihnen parallelgehenden, bei allem Gegensatze doch in wesentlichen Beziehungen sinnverwandten judaistischem Häresien, einen Grundcharakterzug der seit der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts

ihren Bildungsprocess beginnenden katholischen Rechtgläubigkeit ausmacht. Wesentlich dieser Rechtgläubigkeit gehört, um es hier noch einmal zu sagen, die in ihrer nunmehrigen Eigenthümlichkeit kaum noch biblisch zu nennende, wenigstens nicht der ältesten Formation des biblischen, des neutestamentlichen Vorstellungskreises entstammende Figur des Satan an, sofern in dieselbe der Gedanke eines unwiderruflichen Abfalls, einer schlechthin widergöttlichen Macht des Bösen hineingelegt ist. Eben so wesentlich, wie diese Figur selbst, ist dem kirchlichen Lehrsystem durch die ganze erste Hauptphase seiner Bildung, durch das gesammte patristische Zeitalter hindurch, die Situation, in welche dieselbe von Anfang an, seit sie diesen Charakter angenommen hat, (schon in der johanneischen Apokalypse) hineingedacht war: die Situation ihres Kampfes mit dem menschgewordenen Gottessohne, und ihres Unterliegens in diesem Kampfe. — Es ist nicht zu viel gesagt, wenn wir behaupten, dass ohne die Vorstellung des Kampfes zwischen den Mächten des Bösen und des Guten die katholische Lehre als fest in sich gegliedertes System gar nicht hätte entstehen können; wenn auch dann ihr weiterer Entwickelungsgang, schon seit Anfang des Mittelalters, ein verhältnissmässiges Zurücktreten dieser Vorstellung mit sich brachte. Denn sie recht eigentlich ist es, mittelst welcher diese Lehre über das in die Kirche eingedrungene Heiden- und Judenthum der ersten Jahrhunderte, welches den sittlichen Gegensatz von Gut und Bös, von Gott und Widergott, zu einem blos relativen herabzusetzen drohte, einen ganz entsprechenden Triumph gefeiert hat, wie, nach ihr selbst, Christus über den Satan und seine Dämonenschaar. Demzufolge nun sehen wir sogleich bei den ersten Lehrern der Kirche, welche sich dem Geschäft einer methodischen Entwickelung ihres Lehrzusammenhangs, der von ihnen niedergekämpften Gnosis gegenüber, unterzogen haben, — wir sehen etwa von Irenäus an, die Vorstellung dieses Kampfes, dieses Sieges und Triumphes in den Vordergrund dieser Entwickelung treten. Zwar, das Bild eines eigentlichen Kampfes war nur schwer in Einklang zu bringen mit der Wirklichkeit der Ereignisse des Leidens und des Kreuzestodes. Nur etwa die im ersten Petrusbrief (3, 19 f.) ausgesprochene Vorstellung konnte von Einigen dafür benutzt werden; doch ist die Auslegung dieser Stelle streitig geblieben. Statt dessen trat daher, verwoben mit mancherlei, doch stets mehr oder weniger verdunkelten Erinnerungen an die ursprüngliche neutestamentliche Auffassung, die Vorstellung eines Rechtshandels ein, in welchem, — so fand man sich bei weiterer Ausspinnung derselben genöthigt hinzuzufügen, — nicht ohne Anwendung einer täuschenden List, der Teufel überwunden wird. So finden wir bei Origenes die Erlösungslehre ausdrücklich mit der Frage eingeleitet: wer es denn sei, dem Christus sein Leben als Lösegeld gegeben habe; doch nicht Gott, und wenn nicht Gott, wer sonst, als „der Böse"? Die zum Theil in's Abenteuerliche und Barocke übergehende Gestalt, in welcher diese Vorstellung mit ihren mannigfaltigen Nüancirungen zum Theil selbst bei

den geistvollsten Lehrern des patristischen Zeitalters auftritt: sie lässt doch kaum die Deutung zu, dass sie eine nur sinnbildlich gemeinte sei; daher der Anstoss, welchen schon frühzeitig manche Einzelne, wie z. B. ein Gregor von Nazianz, an ihr genommen haben. Dennoch fand sich das ächt christliche Glaubensbedürfniss, von der Güte und der Gerechtigkeit des Vatergottes die Schuld des grausamen Leidensverhängnisses, welchem der Erlöser sich, um den Zweck seiner Menschwerdung zu erreichen, unterziehen musste, hinwegzuwälzen, — es fand sich, sagen wir, solches Glaubensbedürfniss noch immer am besten bei dieser Deutung befriedigt, so lange nicht für die Nothwendigkeit dieses Verhängnisses ein genügender speculativer Ausdruck gefunden war. Sie konnte daher, auch nachdem man solchen Ausdruck in der anselmischen Genugthuungstheorie meinte gefunden zu haben, nicht so schnell aus dem gläubigen Bewusstsein verdrängt werden, und es ist fürwahr nicht fanatischer Aberglaube, was noch einen Bernhard von Clairvaux bewog, einem Abälard gegenüber dem Satan seine nothwendige Stelle im Erlösungsprocesse zu vindiciren, ihm nicht nur eine Gewalt, sondern selbst eine rechtmässige Gewalt über die Menschen zuzuschreiben, — und einen Petrus Lombardus, der alten patristischen Theorie vor der anselmischen den Vorzug einzuräumen. — Entsprechendes gilt, wie ich anderwärts ausführlich nachgewiesen habe, von Luther, in welchem nur grobe Unkunde einen Anhänger der anselmischen Satisfactionstheorie erblicken kann. Aber Luther ist nicht etwa, wie noch das ganze Mittelalter hindurch eine Reihe der geistvolleren Theologen, namentlich der zu theosophischer Mystik sich hinneigenden es geblieben war, einfach nur ein Vertreter der alt patristischen Anschauung. Er hat diese, er hat die ganze Reihe seiner Vorgänger und seiner Nachfolger in dieser Anschauungsweise weit überboten durch die geniale, in die wahre Tiefe der Sache eindringende Wendung, wodurch es ihm gelungen ist, die patristische Anschauung von den Banden der Buchstäblichkeit zu befreien und auf ihren eigentlichen Kern, die ursprüngliche paulinische Anschauung, zurückzuführen. Allerdings sehen wir ihn, bei Ausmalung des Rechtshandels zwischen Christus und dem Satan, und des in diesem Rechtshandel dem Satan gespielten Betrugs, in kühnem Spiele der Phantasie die Bilder sämmtlich wiederholen, deren sich die Kirchenväter bedient hatten. Wir sehen ihn daneben auch noch, unbekümmert um jeden äussern Zusammenhang, wie der Verstand ihn geknüpft zu sehen verlangt, zwischen diesen oft so weit auseinandergehenden Vorstellungen, mit ähnlich keckem Humor das Bild des Kampfes ausführen, in welchem Christus bei seiner Höllenfahrt den Teufeln die von ihnen gefangen gehaltenen Seelen der Gerechten abgewinnt. Allein er thut das Eine wie das Andere in einer Weise, welche eben durch die Ueberlegenheit dieses Humors, durch das klar ausgesprochene Bewusstsein der Bildlichkeit dieser Anschauungen, alle Elemente eines roheren Aberglaubens ihnen abstreift. Und, was das Wichtigste ist, zu den Mächten der Hölle, mit denen er Christus kämpfen, denen er ihn im Kreuzestod

unterliegen, in seiner Auferstehung aber sie überwinden lässt, zu Teufel, Tod und Sünde fügt Luther noch einen Gesellen hinzu, von welchem nach dem innern Zusammenhange seiner Lehre kein Zweifel bleiben kann, dass eigentlich nur er es ist, dem nach dem innersten Sinne dieser eben so grossartigen, als kühnen Anschauung die Seele des Heilandes als Lösegeld für die sündige Menschheit überantwortet wird: das Gesetz. (*Ipsam Legem Dei oportet vincere eum, qui est Virtus peccati.*) — Wenn irgend ein Stein, welchen der grosse Mann herbeigebracht hat zur Aufführung des majestätischen Baues der Kirchenlehre, es rechtfertigen könnte, ihn so, wie seine neuerdings wieder so hochfahrend sich gebärdenden Anhänger es wollen, als den Vollender dieses Baues anzusehen für alle Zeiten: wahrlich so wäre es dieser von jenen Blinden unbesehens weggeworfene! Denn durch seine Auffassung des Gesetzes als einer lebendigen, so zum Bösen wie zum Guten wirkenden Macht in der Weltgeschichte (vergl. Bd. II, S. 535), durch den nicht in äusserlich historischer, sondern ganz in idealer und typischer Weise von ihm gefassten Begriff des Kampfes, welchen Christus als der Vertreter des Göttlichen in der Weltgeschichte gegen diese obwohl aus der Gottheit urständende, doch in geschichtlicher Wirklichkeit zu widergöttlicher Natur und Wesenheit umschlagende Macht des Gesetzes zu kämpfen hat, — eines Kampfes, in welchem er, nach einer Naturnothwendigkeit, der auch Gott nicht wehren kann, unterliegen muss, um zu siegen: — durch dieses Beides ist Luther einem ächt speculativen, speculativ theologischen Verständnisse des historischen Christenthums in seinem idealen Mittelpuncte näher gekommen, als vor ihm und nach ihm irgend ein anderer Kirchenlehrer. Die bildliche Anschauungs- und Ausdrucksweise, auf welche auch er nicht verzichtet hat, welche er vielmehr mit noch viel ausdrücklicherem Bewusstsein über ihre Unentbehrlichkeit für den Standpunct seiner Einsicht festhält, als jene seine Vorgänger und Nachfolger: dieselbe ist bei ihm eine vollkommen durchsichtige Hülle für den wahren Gedankeninhalt. Auch bei ihm freilich ist dieser Gedankeninhalt noch nicht dazu entwickelt, über die individuell geschichtlichen Motive der Leidensthat des historischen Christus den vollständigen Aufschluss geben zu können, welcher jetzt von der Wissenschaft gefordert wird. Dafür jedoch enthält die grossartige, hauptsächlich in seinem theologischen Meisterwerke, dem Commentar zum Galaterbriefe, entwickelte Theorie Luthers den Begriff der sittlichen Nothwendigkeit jener in der Menschengeschichte immer wiederkehrenden Leidensthat des idealen Sohnmenschen, für welche bereits Augustinus die Leidensthat des historischen Christus als ein Symbol, als eine Figur bezeichnet hatte (*satis elucet mysterio Dominicae mortis et resurrectionis figuratum vitae nostrae veteris occasum et exortum novae, demonstratamque iniquitatis abolitionem renovationemque justitiae. Aug. de Spir. et Lit.* 6). Sie enthält, sage ich, diesen Begriff, entwickelt im ächtesten Sinne sowohl der evangelischen, als auch der apostolischen Lehraussprüche zu dem geschlossenen Ganzen

einer theologischen Erkenntniss, welche an Wahrheit und Tiefe in der Auffassung dieses Inhalts kaum etwas zu wünschen übrig lässt.

870. Auch über Zweck und Sinn seiner persönlichen Leidensthat, seines Kreuzestodes, hat Jesus Christus sich in einem grossen, dem Gedächtnisse seiner Jünger unauslöschlich eingeprägten Räthselworte ausgesprochen. Er hat, in dem feierlichen, zukunftsschwangeren Augenblicke seines Abschieds von den Jüngern, bei Gelegenheit des Passamahls, welches er mit ihnen feierte (Marc. 14, 24 u. Parall.), sein demnächst zu vergiessendes Blut bezeichnet als das Blut eines Bundesopfers, gesprengt nach alter, durch den Gesetzgeber des Volkes Israel (Exod. 24, 8) geheiligter Sitte über die Häupter Aller, welche fortan eintreten sollen in den nach der Weissagung des Propheten Jeremia (31, 31 ff.) erneuten, erweiterten und befestigten Bund zwischen den Menschenkindern und dem Gott der Väter, der eben durch ihn, durch diesen Bund, den Kindern ein Vater geworden ist. Mit Recht ist schon von den ersten Jüngern, und ist dann von der christlichen Kirche zu allen Zeiten dieses Wort bewahrt und als das maassgebende betrachtet worden für Deutung und Verständniss jener erhabenen That, durch welche der göttliche Stifter des Christenthums sein Werk besiegelt und zu unvergänglichem Bestande für alle Zeiten der Lebensdauer des Menschengeschlechts befestigt hat.

Das Wort, welches uns als das zur Darreichung des Kelches an seine Jünger beim letzten Mahle von Christus gesprochene berichtet wird: dieses Wort ist ein eben so in seiner Art, im Munde des Göttlichen selbst, einziges, wie das im Nächstvorhergehenden besprochene, Marc. 10, 45. Beide Worte dürfen, wenn sie richtig verstanden sein wollen, auch nicht mit einander, als kämen sie wesentlich auf den nämlichen Sinn hinaus, zusammengeworfen werden. So guten Grund wir bei dem einen haben, zu bezweifeln, dass es von Jesus in der Absicht gesagt sein sollte, über den Zweck, über den Grund der Nothwendigkeit seines Kreuzestodes einen Aufschluss zu geben: so unzweifelhaft ist solche Absicht bei dem andern, und dasselbe ist, wie gesagt, das einzige von allen evangelischen Worten, in welches solche Absicht ausdrücklich hineingelegt ist. Denn die mehrfachen Aeusserungen im johanneischen Evangelium, namentlich in den Abschiedsreden, streifen an die Bezeichnung jenes Zweckes höchstens nur von Weitem an; auch kann für sie nicht eine gleich unmittelbare, gleich wörtliche Authentie in Anspruch genommen werden. — Bei dem grossen Gewicht nun, welches hienach auch wir nicht umhin können, jenem Ausspruche beizulegen, kommt etwas auch auf die feineren Nüancirungen der Wendung

an, in der wir denselben als gesprochen zu denken haben. Zwei an und für sich gleich gewichtige Zeugen stehen sich hier gegenüber: der Urevangelist Marcus, und der Apostel Paulus im eilften Capitel des ersten Korintherbriefes. Denn der Bericht des nach Matthäus genannten Evangeliums giebt, mit einem offenbar aus dogmatischer Voraussetzung entstammenden Zusatze einiger Worte, nur den des Marcus wieder, der des Lukas aber enthält ganz unverkennbar eine Combination der Worte des Paulus mit jenen des Marcus. Von dem Umstande, dass bei Paulus, in einem Zusammenhange, wo nur gelegentlich, nur zum Behuf eines bestimmten Zweckes, der aber bei der Abweichung seiner Ausdrücke von den im Evangelium des Marcus berichteten nicht in Betracht kommt, jener Abschiedsworte des Heilandes gedacht wird, ein Grund schwerlich vorhanden sein möchte, die Absicht buchstäblicher diplomatischer Genauigkeit in der Wiedergabe der gesprochenen Worte vorauszusetzen, — von diesem Umstand sehe ich einstweilen ab. Denn auch sonst, in rein sachlicher Beziehung, wird man sich wohl leicht damit einverstanden erklären, wenn ich der Wortstellung des Marcus: *τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης*, den Vorzug gebe vor der des Paulus: *τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι*, und wenn ich auch den Zusatz beim Evangelisten: *τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν* nicht als einen müssigen ansehe, da ihn selbst Lukas zu bewahren der Mühe werth gefunden hat, obwohl er dabei, indem er ihn den von Paulus entnommenen Worten hinzufügte, aus der Construction gefallen ist. Es giebt uns nämlich die Fassung der zwei ersten kanonischen Evangelien in klarerer und präciserer Fassung, als die des Paulus und des Lukas, das Bild, welches dem erhabenen Sprecher dieser Worte unverkennbar vorgeschwebt: hat das Bild vom Blute des Bundesopfers, welches über das Volk gesprengt wird. (Die eben angeführten Worte bei Marcus haben deutlich genug die Absicht, das וַיִּזְרֹק עַל־הָעָם der vorbildlichen Stelle des Exodus wiederzugeben; zugleich erinnern sie an das בְּדַם־בְּרִיתֵךְ Zach. 9, 11.) Christus ist mit diesen Worten unverkennbar eingegangen auf die in einem frühern Zusammenhange (§. 758) erwähnte Vorstellung des A. T. und mehrerer heidnischer Völker von der Wirkung des Opferblutes beim Abschluss eines Bundes; er bedient sich dieser Vorstellung als eines Vehikels, um sinnbildlich dadurch die Absicht seines Todes anzudeuten. Kein Bund ohne Bundesopfer, ohne eine Blutbesprengung der Bundesglieder mit dem Blute des Opfers. Also verlangt auch die grosse Erneuerung des ehemals von dem Gotte Israels mit Abraham, mit Noah geschlossenen Bundes ihr Opfer und ihr Opferblut, und dieses Opfer will Christus sein. — Wie schon angedeutet, so darf dieser Ausspruch nicht als ein unmittelbar dogmatischer, er muss als ein sinnbildlicher, änigmatischer genommen werden. Seine richtige Deutung aufzufinden: das, das ist das Werk des Geistes, von welchem Christus seinen Jüngern verkündigt hat, dass er sie in alle Wahrheit leiten wird.

871. Solchem Räthselworte gegenüber mussten bereits die ersten Jünger es als ihre Aufgabe ansehen, für jene von Christus durch sein Wort, wie durch seine That nur vorausgesetzte, aber nicht durch eine damit verbundene authentische Deutung in's Klare gesetzte Nothwendigkeit eines Opfers, und eines solchen Opfers zum Behufe des neu durch ihn begründeten Bundes die Erklärung aufzufinden. Denn die Rückweisung auf die im mosaischen Gesetz enthaltene Forderung der Bundesopfer konnte nicht ohne Weiteres als Erklärung gelten; darum nicht, weil in diesen neuen Bund die Bestimmungen des alten Gesetzes nicht ohne durchgängige Umwandelung herübergenommen waren. Dem Zwecke solcher Erklärung, allerdings auch ihrerseits einer noch nicht von der bildlichen Hülle, in welche die Weisheit des Meisters den Begriff jener Nothwendigkeit eingekleidet hatte, losgelösten, dient nun bei den Aposteln, dient namentlich bei Paulus, bei Johannes und bei dem Verfasser des Hebräerbriefes jene Vorstellung eines L ö s e g e l d e s, das jenen Mächten eingezahlt werden musste, welche bisher, durch die selbstverschuldete Sünde des Menschengeschlechts zu Herrschern geworden, die Glieder des Geschlechtes unter dem Gesetze des leiblichen und mit dem leiblichen auch des geistlichen Todes (§. 700) gebunden hielten.

872. Kann nun hienach, im eigenen Sinne des neutestamentlichen Erlösungsglaubens, der Tod des Heilandes, in sofern er für ihn mit den härtesten Leiden des Leibes und der Seele verbunden und selbst ein solches Leiden ist, nicht als eine von der Gottheit des Vaters eingeforderte Schuld betrachtet werden, sondern in alle Wege nur als ein Tribut, welcher jenen Mächten der Natur und der Geschichte gezahlt werden musste, deren Gewalt das menschliche Geschlecht durch seine Sünde anheimgefallen war: so hat doch die Leidensthat, eben als That, noch eine andere Seite, und nach dieser lässt sie allerdings sich betrachten als ein Gott selbst dargebrachtes Opfer, und wird in dem apostolischen Lehrbegriffe als ein solches betrachtet. Auch die priesterlichen Opfer der Erzväter und die auf Anordnung des Gesetzgebers von dem Volke Israel dem Jehova in seinem Heiligthume dargebrachten: auch sie galten dem gläubigen Bewusstsein wie des Alten, so fortwährend auch noch des Neuen Testamentes als ein von Gott selbst, dem Gerechten und Gnädigen, angenommenes Versöhnungsopfer. Sie galten als solches nicht in Ansehung des dargebrachten irdischen Gutes, sondern in Kraft des

in dieser Darbringung kundgegebenen Willens der Bundestreue, sofern dieser sich willig der Busse unterzogen hat, welche für die Sünde den Mächten der Sünde, den Vollstreckern des göttlichen Zornwillens (§. 531) geleistet werden musste. Dem entsprechend durfte, dem entsprechend musste jetzt auch die durch Leiden und Tod des Heilandes vollzogene That der Befreiung von der Gewalt jener Mächte als ein von Gott selbst gutgeheissenes und gnädig angenommenes Opfer, es durfte und es musste der dadurch neu begründete und vollständiger in's Werk gesetzte Bund als eine Versöhnung, als eine Besänftigung des göttlichen Zornes angesehen werden; Letzteres in Kraft des Wohlgefallens, welches der göttliche Liebewille nicht an dem Leiden, nicht an dem Tode als solchem, wohl aber an dem durch Leiden und Tod bethätigten Willen der Gerechtigkeit und des Gehorsams in der Person des Heilandes und in dem creatürlichen Geschlechte, zu dessen priesterlichem Vertreter der Heiland sich eben durch diese seine heilige Willensthat geweiht hat, zu finden nicht ermangeln konnte.

Dass in den neutestamentlichen Anschauungen Erlösung und Versöhnung, sie beide als Wirkungen von Christus Tode, nicht schlechthin zusammenfallen: das kann jetzt wohl im Allgemeinen als anerkannt vorausgesetzt werden, wenn auch, so viel die Erlösung betrifft, man es noch selten dahin gebracht hat, sich die Frage, Wem denn die neutestamentlichen Schriftsteller das Lösegeld gezahlt werden lassen, zu der Klarheit zu bringen, welche wir im Obigen (§. 868 f.) gewonnen zu haben hoffen dürfen. Hätte es seine Richtigkeit, was noch immer von den Meisten vorausgesetzt wird, dass das Lösegeld an Gott gezahlt werde: so wäre ein ausreichender Grund zur Unterscheidung beider Begriffe nicht vorhanden. Ich glaube zur Widerlegung dieser zwar von der Kirchenlehre angenommenen, aber entschieden schriftwidrigen Vorstellungsweise das Hauptsächlichste schon erwähnt zu haben. In ein noch helleres Licht tritt der Gegensatz des Erlösungsbegriffs zum Versöhnungsbegriffe beim Apostel Johannes im Munde seines Christus (3, 16) und in seinem eigenen (1 Joh. 4, 10), und auch beim Apostel Paulus (Röm. 8, 32), durch die so nachdrucksvolle Wendung, dass Gott seinen Sohn gegeben, dass er seiner nicht verschont, sondern ihn dahingegeben habe (*παρέδωκε*); eine, sofern sie auf die Hingabe des Lebens bezogen wird, wie solches wenigstens in den beiden Epistelstellen ohne Zweifel der Ausdruck fordert, offenbar widersinnige, wenn die Macht, an welche dieses Leben dahingegeben wird, nicht ausdrücklich dabei gedacht würde als eine aussergöttliche und selbst widergöttliche. Dem gegenüber ist zwar nicht in Abrede zu stellen, dass auch die Vorstellung einer Versöhnung Gottes durch Christus Tod einen

Platz behauptet in den neutestamentlichen Schriften; den hervortretendsten unstreitig im Hebräerbriefe, aber einen immerhin bedeutsamen, mehrfach nüancirten auch in den authentischen Briefen der Apostel. Ihre Bedeutung richtig zu würdigen, dazu aber ist die unumgängliche Bedingung nun eben ihre Nichtverwechselung mit der Vorstellung von der Erlösung durch Zahlung des *λύτρον*, mit welcher wir sie zwar vielfältig verbunden, aber nirgends in Eins zusammengeworfen finden. — Obwohl unausgesprochen, ruhte der Begriff der Versöhnung Gottes mit den Menschen, der Menschen mit Gott, thatsächlich schon eingewickelt in dem Begriffe des Bundes, dessen Christus in jenen feierlichen Abschiedsworten gedenkt, des Bundes, als dessen Blutzeichen er seinen Jüngern dort den Kelch des Abschiedsmahles darreicht. Er selbst hatte diesen Bund, zwar vielleicht nicht durch ein ausdrückliches Wort, wohl aber durch die That, als einen neuen bezeichnet, als die Erneuerung des alten Bundes zwischen Jehova und dem Volke Israel, zwischen der in der Person des Noah in der grossen Fluthtaufe wiedergeborenen Menschheit und dem Gotte, der diese Taufe und diese Wiedergeburt verhängt hatte. Eine Erneuerung des Bundes aber, eine nur durch ein so heroisches Mittel, wie die Leidensthat des geschichtlichen Sohnmenschen, zu bewirkende, nur durch ein so prägnantes Bundeszeichen, wie die im Genusse des Kelches versinnbildlichte Besprengung mit seinem Blute, zu besiegelnde, — eine solche Bundeserneuerung setzt eine vorangegangene Störung des Bundesverhältnisses voraus; sie gewinnt eben durch die Voraussetzung solcher Störung die Bedeutung einer Versöhnung der entzweiten Bundesglieder. Dies hatten die Jünger alsbald herausgefunden. Sie hatten es gefunden durch eine Erwägung entsprechenden Inhalts, wie jene (§. 676), welche zuerst den Apostel Paulus zu der bestimmten Erkenntniss geführt hat, dass die natürliche Nothwendigkeit des Todes, des Todes nicht blos für die Adamitische, sondern auch für die Noachische Menschheit (§. 745), eine Folge der Sünde, der Sünde als Werdethat, der erblichen Sünde des Menschengeschlechtes sei, und in ausdrücklichem Zusammenhange mit dieser letzteren. Darum sehen wir auch zuerst beim Apostel Paulus den Begriff der Versöhnung in seinem Thatbestande rein und klar hervortreten. Der Ausdruck *καταλλάττεσθαι*, *καταλλαγή* ist vorzugsweise bei ihm der solenne für jene Bundeserneuerung (Röm. 5, 10 f. 2 Kor. 5, 18 ff. Kol. 1, 20 u. a.). Er ist es, der in diesem Sinne Ernst gemacht hat mit dem Begriffe der *καινὴ κτίσις*, die aus Christus Tod, aus dem Tode, welchen in und mit Christus alle Gläubigen sterben, hervorgeht (2 Kor. 5, 17. Gal. 6, 15. Röm. 6, 1 ff.). Diese Creatur, die nun erst in Wahrheit unsterbliche (Röm. 6, 8 ff.), ist ihm eben das Werk jenes letzten und höchsten Schöpfungsactes, der Schöpfung des neuen Bundes (*καινὴ διαθήκη* — בְּרִית חֲדָשָׁה Jer. 31, 31), wie er ihn, innerlich gewiss, den Sinn des Meisters damit nicht zu verfehlen, aus dem Munde des Meisters selbst zu bezeichnen wagt (1 Kor. 11, 25), der Versöhnung, deren segensreiche Wirkungen

(εἰρήνη, προςαγωγή, Röm. 5, 1 f.) sich, wie schon jetzt über die gläubigen Gotteskinder, so dereinst über die gesammte irdische, jetzt in ihren Leiden seufzende Natur erstrecken werden (Röm. 8, 21). Wie zwischen Gott und den Menschen, so hat die grosse Versöhnungsthat auch unter den Menschen selbst die scheidende Mauer hinweggerissen und in dem Einen, ewigen Friedensbunde (Kol. 1, 20) Heiden und Juden vereinigt: so hat es, den unzweideutigen Winken des Apostels nachfolgend (Kol. 3, 10 f. Gal. 3, 27 f. Röm. 3, 29 u. a. m.), mit einer eben so kühnen als treffenden Wendung der Verfasser des Epheserbriefes (2, 14 f.) ausgedrückt. Dagegen ist es bemerkenswerth, wie Paulus, obgleich er die typischen Ausdrücke, mit welchen er die Bundesschliessung und was zu ihr als Mittel dient, bezeichnet, mehrfach von den Opfergebräuchen zu entnehmen liebt (— der stärkste dieser Ausdrücke, Eph. 5, 2, gehört indess nicht dem Apostel selbst an), doch nirgends einen Ansatz nimmt, mit der in dem Ausspruche des Meisters so deutlich enthaltenen Hinweisung auf den Begriff des Bundesopfers in gleicher Weise Ernst zu machen, wie mit dem Begriffe des Bundes selbst und mit den darin enthaltenen Begriffen der Versöhnung und des Friedens. Hier werden wir wohl nicht irren, wenn wir annehmen, dass der Apostel ein Hinderniss fand in der für ihn unvollziehbaren Vorstellung, als habe Gott in dem „Leben" (ψυχή) des Heilandes eine ihm dargebrachte Opfergabe empfangen, der Gabe entsprechend, welche, nach alttestamentlicher Vorstellung, die, trotz alles Widerspruchs der Propheten, so lange nicht als völlig beseitigt gelten konnte, so lange dort die Opfergebräuche selbst noch bestanden, Jehova in der ψυχή des Opferthieres empfangen sollte. Er war sich deutlich bewusst, dass dies nicht die Meinung des göttlichen Meisters habe sein können; er trug dabei im Hintergrunde seines Bewusstseins auch die Anschauung jener aussergöttlichen Macht, welche mit mehr Recht als Empfängerin des in jenem Opfer dargebrachten „Lösegeldes" betrachtet werden konnte. Aber unvermögend, wie er es in Folge des Standes seiner wissenschaftlichen Bildung annoch war, solche Anschauung zu voller Klarheit auszubilden, unvermögend insbesondere, eine deutliche Rechenschaft darüber zu geben, wie es geschehen kann, dass sie, diese Macht, (die Macht des „Gesetzes" in dem §. 761 entwickelten Sinne) das Opfer empfängt, und dass zugleich doch auch Gott das Opfer der Leidensthat, sofern sie That und nicht blos Leiden ist, allerdings auch seinerseits als ein ihm dargebrachtes annimmt, — ausser Stande, wie gesagt, dieses Irrsal, an welchem sich die kirchliche Theologie noch bis heute vergeblich abarbeitet, durch die hiezu allein vollkräftigen Mittel speculativer Wissenschaft zu entwirren, zog er es vor, die Opfervorstellung auf sich beruhen zu lassen, von ihren Momenten aber, wie der Vorgang des Meisters ihn dazu berechtigt hatte, nur hie und da einen bildlichen Gebrauch zu machen.

Eine Entstehung, wesentlich unabhängig von dem paulinischen Lehrzusammenhange, müssen wir jenem für den gesammten Gedanken-

kreis der frühesten Kirche so bedeutsamen Bilde beimessen, in welchem die durch Christus eingeführte Opfervorstellung fortgewuchert hat: dem auf Christus angewandten Bilde des Lammes, welches der Welt Sünde trägt. Auch der Gebrauch dieses Bildes lässt sich in gewissem Sinne auf Christus selbst zurückführen. Denn es ist Grund vorhanden zu der Annahme, dass Christus, durch die wiederholte Verkündigung der Nothwendigkeit von Leiden und Tod des Sohnmenschen, durch die wiederholten, den Jüngern wie dem Volke anfangs so unverständlichen Winke über den Schriftgrund des Glaubens an diese Nothwendigkeit, sich seinerseits dazu herbeigelassen hat, die Aufmerksamkeit hinzulenken auf die Aussprüche des exilischen Propheten über den „Knecht des Jehova“ und auf das schon von ihm (Jes. 53, 7, vergl. Ap. Gesch. 8, 32) angewandte Bild des Lammes, welches zur Schlachtbank geführt wird. Wesentlich nur dieser prophetische Typus ist zu erkennen in dem berühmten, für den Vorstellungskreis der ältesten Christengemeinde seinerseits typisch gewordenen Lammesbilde der Apokalypse (5, 6. 13, 8), welches möglicherweise, wie so manche der dort gebrauchten Sinnbilder, auf einen bildlichen Ausdruck aus dem eigenen Munde des Herrn zurückdeutet. Aber die Anschauung, die Redeweise der Jünger ist bei dieser typologischen Beziehung nicht stehen geblieben. Sie hat ganz unverkennbar in eben dieses Bild auch die Vorstellung des Passalammes, und mit derselben einen directen Bezug auf den Begriff des Bundesopfers, von welchem Christus in einem andern Zusammenhange gesprochen hatte, hineingelegt. Wenn man gegen diese Voraussetzung den Einwand zu erheben pflegt, dass das Passaopfer der Juden nicht die Bedeutung eines Sühnopfers gehabt hat, und dass aus diesem Grunde die Bezeichnung des sterbenden Heilandes durch solches Bild als eine ungeeignete würde haben erscheinen müssen: so mag dieser Einwand triftig sein gegen solche Erklärungsversuche, welche die Vorstellung des zum Opfer sich darbietenden Gotteslammes nur aus dem Hinblick auf das Passalamm ableiten wollen. Für uns hebt er sich durch die Erwägung, wie das Bild des Passalammes seine Ergänzung fand in der so leicht sich darbietenden Combination mit dem zuvorerwähnten Typus, und auch wohl mit der Erinnerung an die eigentlichen Sühnopfer des A. T., auf deren Attribute in der Stelle 1 Petr. 1, 19 so deutlich angespielt wird, obwohl dieselben nicht gerade vorzugsweise in der Darbringung von Lämmern zu bestehen pflegten. Dergleichen Häufungen und ungenaue Combinationen alttestamentlicher Reminiscenzen sind nichts weniger als ungewöhnlich im Neuen Testament; gerade einige der bedeutsamsten Typen des letzteren sind offenbar auf diesem Wege entstanden. Und so finden wir denn allerdings auch bei Paulus, dort jedoch nur in einer gelegentlichen Wendung, welcher keine weitere Folge gegeben wird (1 Kor. 5, 7), den sterbenden Christus geradezu bezeichnet als das Passaopfer; in den johanneischen Schriften aber ist diese Vorstellung sogar zur maassgebenden geworden über die gesammte Auffassung von Zweck und Sinn der Leidensthat des Heilandes.

Mag auch das wiederholte ἴδε ὁ ἀμνὸς θεοῦ Joh. 1, 29. 36 nicht nur nicht aus dem Munde des Täufers, in welchem es, nach allem, was wir von dem Täufer geschichtlich wissen, ganz undenkbar wäre, sondern auch nicht aus dem Schreibgriffel des Apostels geflossen sein; mögen eben so die vielfältigen trübenden Einflüsse, welche eine allzu buchstäbliche, in pedantischen Aberglauben ausgeartete Deutung jenes Bildes mehrfach auf die Auffassung des Factischen der Leidensgeschichte im johanneischen Evangelium geübt hat (vergl. hierüber die Schrift über die Evangelienfrage, S. 129 f.), nicht dem Apostel, sondern den Herausgebern der Evangelienschrift zuzurechnen sein: auch beim Apostel selbst giebt sich der bestimmende Einfluss jener Vorstellung leicht erkennbar kund in dem Hervortreten des Begriffs der Sühnung durch Christus Blut (ἱλασμός, 1 Joh. 1, 7. 2, 2. 3, 5. 4, 10), so wie auch in dem vom johanneischen Christus in seinem Abschiedsgebet (Joh. 17, 19) ausgesprochenen Worte, durch welches er sich selbst für die Seinigen zum Opfer weiht. — In diesem Sinne also könnten wir sagen, dass die Vorstellung des Gotteslammes, welches der Welt Sünde trägt, bei Johannes, und wo sie auch sonst im N. T. maassgebend eintritt für die Auffassung von Christus Leidensthat, einen Ansatz zur Ausfüllung enthält für die leer gebliebene Stelle der paulinischen Opfertheorie. Aber freilich ist auch dieser Ansatz nicht mehr, als eben nur ein Ansatz. Auch nach dem Apokalyptiker werden durch das Blut des Lammes die Erlösten nicht von Gott, als wäre es Gott, der den Kaufpreis erhielte, sondern für Gott (τῷ θεῷ Apok. 5, 9) erkauft. Und eben so ist beim Apostel Johannes die Leidensthat nur in sofern eine Gott wohlgefällige, wiefern sie That, nicht wiefern sie Leiden ist, ist das „Lamm Gottes" nur in sofern ein Gott dargebrachtes Opfer, nicht wiefern es am Kreuze geschlachtet wird, sondern wiefern es, aus dem Kreuzestode neu belebt hervorgehend, über die Mächte triumphirt, welche es an das Kreuz gebracht haben. Denn, wie schon bemerkt, auch bei Johannes nimmt Gott nicht, sondern er giebt das Leben seines Sohnes als Lösegeld; das Todesopfer des Sohnes ist so zu sagen für Gott selbst ein Opfer, ein Opfer, das er bringt, nicht das ihm gebracht wird. (Αὐτὸς τὸν ἴδιον υἱὸν ἀπέδοτο λύτρον ὑπὲρ ἡμῶν, heisst es mit nachdrucksvoller Betonung in dem aus gründlichem Verständniss der ächten Apostellehre hervorgegangenen Briefe an Diognet.) Das Räthsel bleibt daher auch hier ungelöst, Wem denn eigentlich jenes Lösegeld gezahlt worden sei; ja es bleibt, wenn man will, noch mehr ungelöst, als selbst bei Paulus. Denn keineswegs findet sich bei Johannes auch nur bis zu dem Puncte ausgebildet, wie bei Paulus, die Vorstellung des Gesetzes als einer zwar aus dem heiligen Machtwillen der Gottheit (dem Willen des „Zornes") entsprungenen, aber zu dem göttlichen Liebewillen in Gegensatz getretenen Naturmacht, welche das Verderben der Menschen fordert, so lange sie nicht durch ein ihr dargebrachtes Opfer besänftigt wird, und dieses Verderben wirkt, so lange sie nicht durch die höhere Macht des in dem Opfer wirksamen

Liebewillens bezwungen wird. Und dem entsprechend tritt auch nicht der Zusammenhang der Macht des „Todes“ mit der Macht der „Sünde“ bei Johannes in der bestimmten Motivirung, wie bei Paulus, hervor. Es würde uns also über den eigentlichen Grund der Nothwendigkeit von Christus Leiden und Tod der erstgenannte Apostel völlig rathlos lassen, wenn nicht dennoch auch bei ihm, obwohl in andern Wendungen und andern Ausdrücken, als bei seinem Mitapostel, der Begriff jener Macht des Negativen zur Geltung käme, ohne deren Anerkennung Alles, was man zur Erklärung solcher Nothwendigkeit aufzubringen sich bemühen mag, ein für allemal nur leere Worte bleiben. Gerade bei Johannes tritt in demselben Maasse, in welchem die Vorstellung des Gesetzes als Macht der Sünde und des Todes als Sold der Sünde zurücktritt, die Vorstellung eines Reiches der Finsterniss (*σκότος*, *σκοτία*), und einer Macht, eines Fürsten über dieses Reich, der zugleich als Fürst dieser Welt (*ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου* Joh. 12, 31. 14, 30. 16, 11) bezeichnet wird, in den Vordergrund. Zwar, dass ihm, diesem Herrn der Finsterniss, das Lösegeld gezahlt werde und gezahlt werden müsse, das wird auch dort nirgends ausdrücklich mit diesen Worten gesagt; oder auch, dass er den Heiland getödtet habe. Aber, Menschentödter wie er es ist von Anfang (Joh. 8, 44, — eine Stelle, die mit Röm. 5, 12 in Parallele gestellt werden kann, nur dass die für den innern Zusammenhang der paulinischen Lehre so wichtige Beziehung auf den Begriff des „Gesetzes“ fehlt), tritt der Fürst dieser Welt in der entscheidenden Katastrophe an den Heiland heran (Joh. 14, 30), offenbar um an ihn Hand zu legen. Statt freilich, dass er an ihm das Gericht vollziehen könnte, trifft vielmehr gerade hier ihn selbst das Gericht (12, 31. 16, 11); es erfüllt sich an ihm der Ausspruch (1 Joh. 3, 8), dass der Sohn Gottes sich offenbart hat, um die Werke des Teufels zu zerstören. Aber dass von Leiden und Tod des Heilandes auch nach Johannes der unmittelbare Grund nicht in dem Willen Gottes, sondern in der Macht eines entgegenlaufenden Willens zu suchen ist; dass das „Lamm Gottes“, auch wenn es als ein Gott dargebrachtes Opfer bezeichnet wird, damit doch nicht als geschlachtet, um einem göttlichen Strafgericht genug zu thun, bezeichnet werden soll: darüber kann nach dem Allen kein Zweifel sein.

Einen Versuch, die von verschiedenen Seiten auf Grund jenes grossen, von dem scheidenden Heilande selbst gesprochenen Wortes gewonnenen Ansichten über die Nothwendigkeit seines Leidens und seines Todes in ein ausdrückliches Theologumenon möglichst bündig zusammenzufassen, — einen solchen Versuch enthält, von einem Standpunct aus, welcher dem des Paulus am nächsten steht, aber doch auch andern Einflüssen Raum giebt, der Hebräerbrief. Derselbe hat, in dem ganzen Umfange seines dogmatischen Inhalts, durch welchen aber auch dem beihergehenden paränetischen überall seine Richtung und seine Färbung bestimmt ist, zu seinem Thema recht eigentlich den Begriff des neuen, durch Christus Tod gestifteten Bundes, und den Begriff

dieses Todes selbst als einer zum Behufe der Abschliessung dieses Bundes erforderlichen Sühnungsthat. Er kann in sofern, wenn man will, als ein mit Plan und Absicht entworfener und ausgeführter Commentar zu dem Ausspruche Marc. 14, 24 betrachtet werden. Doch ist, was nicht zu übersehen, sein Horizont von vorn herein begrenzt durch die Anbequemung an den Standpunct solcher Leser, die über dem Christenthum das Judenthum noch nicht hatten vergessen lernen. Nicht einmal auf Umfang und Tiefe der eigenen Einsicht seines Verfassers, viel weniger auf den der gesammten apostolischen Gemeinde würde man aus dieser Schrift einen giltigen Schluss ziehen können. So waltet namentlich in ihr, anstatt der paulinischen Anschauung von der Niederkämpfung der Gesetzesmächte durch Christus, die Ansicht von einem Ersatz der unvollkommenen Gestaltung des alten Bundes durch die vollendete Gestalt des neuen; nur hierin besteht die ἀθέτησις der Gesetzesreligion, die allerdings auch im Hebräerbriefe verkündigt wird. Was in dem Alten Bunde beabsichtigt war, das ist in dem Neuen wirklich vollbracht: dies, nur dies ist der dem Hebräerbriefe mit dem Apostel Paulus gemeinsame Grundgedanke. Aber die Ausführung dieses Gedankens, wohlgelungen wie sie es im Ganzen ist und voll richtigen Verständnisses in Bezug auf den positiven Gehalt des neuen Bundes, reicht doch nicht an die Tiefe der paulinischen Lehre: theils weil der Begriff des alten Bundes und seines „Gesetzes“ nur im begrenzt historischen, nicht in dem ideell erweiterten Sinne des Paulus genommen wird, theils weil die Macht des Negativen, des Widerstandes gegen den göttlichen Liebewillen, die in dem Gesetze ihren Sitz genommen hat, nicht zur Anerkennung gelangt. Dieser Mangel kommt nun auch zu Tage bei der Behandlung des Opferbegriffs. Zwar giebt dieselbe, oberflächlich betrachtet, ungleich mehr den Schein einer wirklichen Erklärung der Nothwendigkeit des Bundesopfers, und die nachfolgende Kirchenlehre vom Opfertode des Erlösers hat in ihr mehr Anhaltpuncte gefunden, als in den ächten Schriften des Apostels Paulus. Aber bei näherer Betrachtung kann es uns doch nicht entgehen, wie die vermeintliche Erklärung nur besteht in einer zwar sinnreichen, aber überall nur künstlichen und nicht bis auf den letzten Grund zurückgehenden Durchführung der Analogie des grossen neutestamentlichen Bundesopfers, einerseits (Hebr. 9, 15 f.) mit dem Bundesopfer, anderseits (9, 22 ff.) mit den Schuld- und Sühnopfern des A. T. Wesentlich auf den alttestamentlichen Glauben an die Vollkraft dieser Opfer wird der neutestamentliche Glaube an die versöhnende Kraft der Leidensthat des Heilandes gestellt, — als ob jener alttestamentliche Glaube ein für sich selbst klarer und gewisser wäre, — nicht auf den tiefen Gedanken von der durch diese That gebrochenen Macht des Todes und der Sünde. Des Sieges über diese Macht, des Sieges über den Teufel geschieht zwar (2, 14) vorübergehend Erwähnung, aber es wird dem in der weiteren Ausführung der Opfertheorie keine Folge gegeben. Um so mehr tritt dagegen in den Vordergrund das von dem Verfasser dieser Epistel neu ein-

geführte Bild von Christus als dem Hohenpriester, der, statt anderer Opfer, sich selbst zum Opfer darbringt. — Solchergestalt hat, durch sein Zurückgehen auf alttestamentliche Typen, der Hebräerbrief mehr als irgend eine andere Schrift des N. T. jene Vermengung der Begriffe von Erlösung und Versöhnung begünstigt; er hat jener Uebertragung der Rolle, die in dem ursprünglichen Erlösungsbegriffe dem „Zornwillen", dem Tode, der Sünde und dem Teufel zugewiesen war, auf die Gottheit selbst und auf ihren Willen der Liebe und der Gerechtigkeit Vorschub geleistet, welche, wie wir alsbald zeigen werden, für die Theologie der Kirche so verhängnissvoll geworden ist.

873. Wenn bereits in der Theologie der patristischen Zeit der Begriff der Erlösung des menschlichen Geschlechts von der Gefangenschaft unter feindselige Mächte durch den Tod des menschgewordenen Gottessohnes die eigenthümliche Gestalt und weitere Ausbildung erhalten hatte, deren im Obigen (§. 868 f.) gedacht worden ist: so ist dagegen dem mit jenem Begriffe verbundenen Begriffe der *Versöhnung* eine wissenschaftliche Fortbildung über die Gestalt hinaus, welche in den Schriften des Neuen Testamentes vorliegt, durch jene älteste Theologie nicht zu Theil geworden. Erst die kirchliche Theologie des Mittelalters unternahm es, auf den Vorgang des *Anselmus von Canterbury*, wissenschaftlich Hand anzulegen auch an diesen Begriff, und, unmittelbar in Eins ihn zusammenfassend mit dem Erlösungsbegriffe, die so vereinigten zu einer fest in sich geschlossenen Theorie auszuspinnen. Die Ergebnisse dieser Theorie, obgleich von ihr selbst und sogar von der Kirche in ihrem öffentlichen Bekenntnisse bis auf unsere Zeit herab immer neu wieder verwechselt mit dem Thatbestande der biblischen, der apostolischen Lehre, hat jedoch die wahre Glaubenswissenschaft um so sorgfältiger von letzterer zu unterscheiden, je weniger die in ihrem Hintergrunde ruhenden allgemein theologischen und ethischen Voraussetzungen in Uebereinstimmung stehen mit dem Glaubensgrunde der biblischen Offenbarung, so wie derselbe durch ächte theologische Wissenschaft zum deutlichen Bewusstsein gebracht wird.

874. Es bildet nämlich den Angelpunct dieser Theorie der sowohl dem Ausdruck als der Sache nach der Schrift fremde Begriff der *Genugthuung*, einer *stellvertretenden* Genugthuung, welche der Mensch gewordene Gottessohn durch sein Leiden und seinen Tod für die Sündenschuld des Menschengeschlechts der *vergeltenden*, der *strafenden* Gerechtigkeit Gottes geleistet haben

soll. Hervorgegangen wie dieser Begriff es ist aus dem noch theilweise barbarischen Rechtsbewusstsein solcher Völker, unter welchen das im Gefolge jeder höheren Civilisation sich einfindende Institut öffentlicher Strafgerechtigkeit noch nicht vollständig sich abgelöst hatte von der durch Gewohnheit und Rechtssitte gutgeheissenen Ahndung der Verbrechen durch vergeltende Rachethat der Betheiligten, enthält derselbe in seiner theologischen Anwendung auf die Leidensthat des Heilandes eine Verunstaltung der ethischen Attribute der Gottheit. Denn er setzt an die Stelle des biblischen Begriffs der mit dem Liebe- und Gnadenwillen der Gottheit identischen Gerechtigkeit (§. 534 f.) den Afterbegriff einer „vergeltenden Gerechtigkeit", einer solchen, welche, zu dem Willen der Liebe und Gnade im Gegensatz, ein Wehe, ein Leiden des Schuldigen fordert, und zwar ein von dem Schuldigen auch auf den Unschuldigen übertragbares, als Abbüssung der Sünde, dergestalt, dass hienach solches Leiden, solches Wehe widersinniger Weise als Zweck seiner selbst, nicht als Mittel für einen höhern, auf anderm Wege auch dem Machtwillen der Gottheit nicht erreichbaren Zweck erscheint.

Das Zeitalter, in welchem die todüberwindende Macht des Christenthums sich am häufigsten thatsächlich durch das Märtyrerthum seiner Bekenner bewährt hat, ist nicht zugleich dasjenige, in welchem der denkende Geist, der dem Christenthum sein Lehrgebäude ausgebaut hat, vorzugsweise mit der Betrachtung von Leiden und Tod seines göttlichen Stifters, mit den Problemen, welche sich zunächst an dieses Leiden, an diesen Tod knüpfen, beschäftigt war. Die Theologie der streitenden Kirche der ersten Jahrhunderte und auch noch die der über ihre weltlichen Feinde triumphirenden der nachfolgenden Zeit, die Theologie der Kirchenväter bis zum Beginne des eigentlichen Mittelalters, welcher Beginn für die Theologie durch den Uebergang der theologischen Arbeit an die Völker von ganz oder theilweise germanischer Abkunft bezeichnet wird: sie hat zu ihrem Hauptprobleme durchgängig noch den Begriff der Menschwerdung. Der in die Welt eintretende, der als Mensch unter Menschen lehrende und wirkende Christus, und dann auch der auferstandene, der zur Herrlichkeit des himmlischen Vaters erhobene ist der Gegenstand ihres Schauens, ihrer Denkarbeit ungleich mehr, als der leidende und sterbende. Daher, wie bei den Vätern der griechischen und auch der älteren lateinischen Kirche sämmtlich, so auch selbst noch bei einem Augustinus, durch welchen doch der Begriff der erblichen Sünde und ihrer Ueberwindung durch den menschgewordenen Gottessohn in den Vordergrund theologischer Betrachtung gerückt worden ist, das auffallende Zurücktreten der eigentlichen *theologia crucis*, nicht nur in den annoch dem philosophischen

Idealismus huldigenden Schriften seiner ersten Periode, nicht nur in seinen Selbstbekenntnissen und in den die Principien seines dogmatischen Systemes behandelnden Hauptwerken, den Büchern *de Trinitate* und *de civitate Dei*, sondern auch in solchen Schriften noch seiner reifsten Zeit, welche der methodischen Darstellung jenes Gegensatzes eigens gewidmet sind, wie z. B. der Schrift *de peccato Originali*. Wie untergeordnet die Stelle ist, welche noch bei Augustinus der Begriff des Kreuzesopfers einnimmt: das erhellt u. a. aus der Stelle *de Spir. et Lit.* 25. Dort findet der Kirchenlehrer, in einer typischen Auslegung von Jer. 31, 32 f., es bemerkenswerth, dass der Prophet ein neues Gesetz verkündet, aber nicht eine Erneuerung der Opfer als das Wesentliche in dem von ihm verheissenen Neuen Bunde. Der Passion geschieht in jener Schrift nur an Einer Stelle (cap. 6) Erwähnung, und zwar ganz nur im Sinne ihrer symbolischen Bedeutung. Nur sofern die Nothwendigkeit der Leidensthat in Frage kommt auch schon bei der allgemeinen Erörterung des Begriffs der Menschwerdung, nur sofern ihr bereits dort Rechnung getragen werden muss: nur nach dieser Seite hatten bereits die Väter der griechischen Kirche die Frage nach dem Grunde solcher Nothwendigkeit nicht blos aufgeworfen, sondern auch in ihrer Weise (der oben, §. 568 f., bezeichneten) zum Abschluss gebracht. Fern dagegen bleibt dem Gedankengange der gesammten patristischen Theologie im Allgemeinen jedwedes nähere Eingehen auf das Verhältniss der Gottheit zu dem Todesopfer ihres Sohnes, jedweder Versuch einer wissenschaftlich näher motivirten Antwort auf die Frage, was denn die Gottheit bewogen haben könne, ein solches Opfer, in scheinbarem Widerspruche mit ihrem Liebewillen, sei es zu fordern, oder auch nur das freiwillig dargebotene anzunehmen. Die Antwort, welche ein Gregor von Nazianz auf diese Frage giebt, er, dem dieselbe, bei den Bedenken, die ihm gegen Voraussetzung eines dem Teufel gezahlten Lösegeldes aufgestiegen waren, besonders nahe lag, ist nur eine ausweichende, ohne alle positive Belehrung (— *λαμβάνει ὁ πατὴρ, οὐκ αἰτήσας οὐδὲ δεηθείς, ἀλλὰ διὰ τὴν οἰκονομίαν*). Einen höhern Werth wird man auch den Hinweisungen auf die Wahrhaftigkeit des Gottes, der auf die Sünde Adams den Tod als Strafe gesetzt, den Vergleichungen mit dem Opfer Isaaks, die im N. T. nirgends, wohl aber bei den Kirchenlehrern so häufig vorkommen, schwerlich beimessen wollen.

Anders ohne Zweifel verhält es sich mit jenem Kirchenlehrer, dessen Theorie gemeiniglich, und in gewisser Beziehung mit Recht, als epochemachend für die wissenschaftliche Auffassung des Erlösungs- und Versöhnungsbegriffs betrachtet wird. Wie sich auch das Urtheil über den eigentlichen Werth der Anselmischen Satisfactionstheorie endabschliesslich stellen möge: das Verdienst kann ihm nicht abgesprochen werden, dass er zuerst von allen Lehrern der Kirche sich in ihrer ganzen Schärfe die Frage zur Beantwortung vorgelegt hat, nicht: warum Gott Mensch geworden ist (— *cur Deus homo?* haben auch

Andere vor ihm gefragt, und richtiger und erschöpfender, als er, darauf geantwortet), wohl aber, warum Gott, Er, der Gerechte, der Liebende, über den menschgewordenen Sohn durch einen Beschluss seiner Allmacht das Leiden, den bittern Kreuzestod verhängt hat. Dass er in dieser Problemstellung allerdings der Erste ist, dass Keiner vor ihm, Keiner der gottbegeisterten biblischen Schriftsteller und Keiner der an wissenschaftlichem Ernst ihm sonst nicht nachstehenden Kirchenlehrer der frühern Zeit dem Probleme mit gleicher Kühnheit auf den Leib gegangen ist: darin dürfen wir ohne Zweifel ein Zeichen erblicken, dass die gesammte frühere Zeit, dass das ganze erste Jahrtausend nach Christus dem wissenschaftlichen Ernst dieses Problems noch nicht gewachsen war. Dass Anselmus sich ihr gewachsen glauben konnte: das verdankt er nach der einen Seite der dem Selbstbewusstsein der germanischen Theologie von vorn herein inwohnenden Zuversicht, von der Vorsehung zur wissenschaftlichen Lösung auch der letzten und obersten theologischen Probleme, welche bisher in der Unmittelbarkeit der Glaubensanschauung hatten verschlossen bleiben müssen, berufen zu sein. Nach der andern freilich beruhte für ihn persönlich und für die ganze Reihe seiner kirchlichen Nachfolger im Mittelalter und in den neuern Jahrhunderten solche Zuversicht auf einer durch den allgemeinen Standpunct des ethisch-religiösen Bewusstseins der neu beginnenden Aera verschuldeten, in der kirchlichen Theologie noch bis auf unsere Tage herab nicht ganz abgestreiften Täuschung. Eine Täuschung nämlich und nichts Anderes ist der Aufschluss, welchen Anselmus und mit ihm die mittelalterliche Schule kirchlicher Theologie in dem Begriffe der göttlichen Gerechtigkeit für jenes Problem meint gefunden zu haben. Dieser Begriff, der Begriff vergeltender Gerechtigkeit (*justitia retributiva*) ist freilich nicht ein von Anselmus oder von seiner Zeit erfundener. Er ist ein in dem sittlichen Bewusstsein, in dem Rechtsbewusstsein aller auf den Wegen der Civilisation begriffenen Völker wurzelnder. Seit dem mythologischen Gesetzgeber Radamanthys, seit der Gesetzgebung des Mose hat er in Sitte und Recht der Heiden, wie der Juden, eine praktische Geltung behauptet, und vielfältig finden wir ihn allerorten übertragen auch in das theoretische Bewusstsein, auch in religiöse Vorstellungskreise. Aber nirgends, im Heidenthum so wenig, wie im Alten oder Neuen Testament, wird ihm, sei es vom speculativen oder vom religiösen Standpunct, jene absolute Bedeutung beigelegt, wie seit Anselmus, aber nur erst seit Anselmus, in der Theologie der Kirche. Der Begriff der δικαιοσύνη als der alle andern Tugenden in sich zusammenfassende und ihr Verhältniss unter einander ordnende bei Platon, der Begriff des δίκαιον διανεμητικόν bei Aristoteles, dieser Begriff einer gesetzgeberischen, königlichen Gerechtigkeit, in welcher das δίκαιον διορθωτικόν, und mit ihm die criminalistische Strafgerechtigkeit nur als eine untergeordnete Abstraction enthalten ist (— nur durch ein Missverständniss, dessen sich zuerst die römischen Juristen schuldig gemacht, pflegt

letztere mit jenem von dem Stagiriten weit höher gestellten Begriffe verwechselt zu werden): sie beide sind über den Talionsbegriff der anselmischen Theorie eben so weit erhaben, wie der alt- und neutestamentliche Gerechtigkeitsbegriff, welcher einer derartigen Vergeltung (§. 536 f.) auch nicht den Namen leiht; und den Weisesten der Heiden, einem Sokrates, einem Platon und Aristoteles, lag, eben so wie den göttlichen Männern des Alten (— man denke an die Dichtung des Hiob!) und des Neuen Testaments, die Ueberschwänglichkeit des ethischen Gehaltes ihrer Gottesidee in einer Region, an welche die scharfe Verständigkeit äusserlich sei es strafender oder lohnender Maassbestimmung, dieses specifische Merkmal der *justitia retributiva*, nicht hinanreicht. Die Vorstellung vergeltender Rache- oder Strafgerechtigkeit, so dogmatisch, so absolutistisch gefasst, wie wir sie bei Anselmus, und seit Anselmus in der Kirchenlehre finden: sie ist, um es noch einmal zu sagen, nicht nur eine schriftwidrige, sie ist zugleich, dem edleren Religionsglauben selbst des Heidenthums gegenüber, eine barbarische. (*Inhumanum verbum est Talio: qui dolorem regerit, tantum excusatius peccat. Senec. de Ira* II, 32.) Nur eine, wie der Schrift, so auch den gebildeten ethischen und religiösen Begriffen der Heiden gänzlich unangemessene, barbarische Vorstellung von dem Wesen göttlicher Gerechtigkeit hat in den Ausdruck des Apostels: *ἔνδειξις τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ* Röm. 3, 23 die doppelte Ungeheuerlichkeit hineintragen können: erstens dass Gott es vermöge seiner Gerechtigkeit für gut gefunden habe, durch ausdrückliche Veranstaltung einer recht augenfälligen handgreiflichen Sündenstrafe im Angesicht der sündigen Menschenwelt ein Exempel zu statuiren; zweitens, dass es ihm gefallen habe, solch grausame, blutige Strafe an einem Unschuldigen zu vollziehen, statt an dem Schuldigen. Es war der exegetischen Scharfsinnigkeit der Neuern vorbehalten, — seit Hugo Grotius, so viel ich habe finden können, — diesen gescheuten Einfall, der bereits den Paulus als Urheber der Satisfactionstheorie erscheinen lässt, aus der Seele des Apostels herauszulesen; die ältern Ausleger sämmtlich, sogar noch Anselmus selbst und alle seine Nachfolger im Mittelalter, wissen nicht anders, als dass unter jener *ἔνδειξις τῆς δικαιοσύνης τοῦ θεοῦ* die Offenbarung des göttlichen Gnadenwillens zu verstehen ist, wie solcher sich kundgegeben hat durch Hingabe des Sohnes in das Weltgeschick der Todespein, diese unvermeidliche Frucht der Sünde des Menschengeschlechts nach dem Gesetz einer Nothwendigkeit, die alles Andere eher ist, als ein Wille der „Gerechtigkeit“. (Es sei mir erlaubt, neben dem schon hinreichend Erschöpfenden, was von mir und Anderen, — neuerdings auch von Diestel in der trefflichen Abhandlung über den Begriff der göttlichen Gerechtigkeit, in den Jahrbb. für deutsche Theologie Bd. V, Heft 2 — zur richtigen Erklärung jener paulinischen Stelle bereits gesagt ist, noch auf die mit zusammenfassender Berücksichtigung anderer neutestamentlicher Stellen erfolgte Umschreibung derselben im neunten Capitel des Briefes an Diognet hinzuweisen. Gott wird dort

vorgestellt als in vorchristlicher Zeit [in der Zeit der *ἀνοχή*, Röm. 3, 25, daher dort: *ἀνεχόμενος*] *τὸν νοῦν τῆς δικαιοσύνης δημιουργῶν*, *ἵνα ἐν τῷ τότε χρόνῳ ἐλεγχθέντες* — — *νῦν ὑπὸ τῆς τοῦ θεοῦ χρηστότητος ἀξιωθῶμεν καὶ* — — *εἰςελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ δυνατὸν γενηθῶμεν.* Das *ἐνδεικνῦναι τὴν δικαιοσύνην* wird im Nachfolgenden, mit unverkennbarem Hinblick auf Jak. 5, 20, umschrieben durch: *φανερῶσαι τὴν ἑαυτοῦ χρηστότητα καὶ δύναμιν*, — *τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν καλύπτειν τῇ τοῦ υἱοῦ δικαιοσύνῃ*, — *τὸν σωτῆρα δεῖξαι δυνατὸν σώζειν καὶ τὰ ἀδύνατα* u. s. w.) — Das Barbarische zugleich und das Schriftwidrige der anselmischen Theorie liegt wesentlich darin, dass Gott, nach ihr, ein Leiden, ein Wehe um sein selbst willen will, dass er es als Selbstzweck, nicht als Mittel will (denn Mittel zur Erlösung ist es ja, nach der Consequenz dieser Theorie, eben nur dadurch, dass es Endzweck für den Willen der göttlichen Gerechtigkeit ist), und endlich, dass er es will, auch wenn es nicht den Schuldigen trifft.

In der ersteren Beziehung hat sich bekanntlich sogar noch die Kant'sche Philosophie zur Mitschuldigen dieser Barbarei gemacht, indem sie, durch eine seltsame Verirrung des sittlichen Bewusstseins, in dem Begriffe der Talion, dem Begriffe eines der Schuld äquivalenten Leidens, einen Selbstzweck, einen „kategorischen Imperativ der Vernunft" erkennen lehrte. Aber, wie schon erwähnt, den Begriff einer derartigen Zwecksetzung verwirft schon der edlere Gottesglaube des Heidenthums; verwirft ihn als widersprechend der Idee des Guten, welche ihm für die Ausgestaltung seiner Vorstellungen von dem Inhalte des Willens der Gottheit überall die maassgebende ist. Er verwirft ihn, auch wo als Subject des Leidens ein Schuldiger gedacht wird, sofern nicht auch solches Leiden einem höheren, der Gottheit würdigen und durch kein anderes Mittel zu erreichenden Zwecke dient; noch viel entschiedener würde er die Voraussetzung, dass das Leiden eines Unschuldigen statt des Schuldigen an und für sich selbst für die göttliche Gerechtigkeit einen Werth haben könne, verworfen haben. Denn auch bei den Heiden bezeichnet der Begriff der Gerechtigkeit ganz eben so, wie bei den Hebräern schon sprachlich das Wurzelwort צדק, die gerade Linie des auf das Gute, auf das Wohl und das Heil gerichteten Willens. (*Ὁ μὲν δὴ θεός, ὥςπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντως ἔχων, εὐθείαν περαίνει κατὰ φύσιν περιπορευόμενος. Plat. de Legg.* IV, p. 715.) Das Uebel, das Böse nimmt der göttliche Wille so zu sagen nur in Kauf, da wo es durch eine in der ewigen Natur der Dinge liegende Nothwendigkeit, der er selbst nicht widerstehen kann, ihm aufgedrungen wird; er verwendet es, immerhin wo es sein muss auch strafend, Böses mit Uebel vergeltend, zu den Zwecken seiner ewigen Güte. — Dass eben dies auch der Sinn, der eigentliche und letzte Sinn auch der biblischen Gotteslehre ist, nicht der neutestamentlichen nur, sondern auch der alttestamentlichen: das haben wir in dem Lehrstücke von den Eigenschaften

der Gottheit dargethan. Es kann diesem Sinne, es kann dem Begriffe göttlicher Gerechtigkeit, wenn er auch nur im einfachen Wortverstande beider Testamente gefasst wird (— der abweichende Gebrauch im zweiten Thessalonicherbriefe gehört zu den Merkmalen der Unächtheit dieses Briefes) in der That keine schreiendere Gewalt angethan werden, als durch den anselmischen Begriff der stellvertretenden Genugthuung. Allerdings ist es, richtig verstanden, die göttliche Eigenschaft der Gerechtigkeit, welche sowohl in dem Sünder die Pein, als in dem Gerechten die Seligkeit wirkt. Aber sie wirkt das eine wie das andere nach Gesetzen, die nicht sie gemacht hat, — nicht als der צַדִּיק ist Jehova Urheber des Gesetzes und seiner Strafbestimmungen, — sondern durch welche sie selbst das ist, was sie ist; und sie wirkt es durch immanentes, substantielles Thun: die Seligkeit in dem Gerechten, indem sie dem Gerechten in die Lebensgemeinschaft des göttlichen Reiches, welches nichts anderes, als die wesentliche, leibhaftige Gerechtigkeit selbst ist, aufnimmt, die Pein in dem Sünder, indem sie den Sünder von dieser Gemeinschaft ausschliesst. Darum ist von dem Willen der Gerechtigkeit mit Recht zu sagen, was bei dem Gebrauche, welchen die Schrift — die Schrift Alten so gut wie die Schrift Neuen Testaments — von den hieher gehörigen Wörtern macht, wenn nicht direct ausgesprochen, so doch allerorten vorausgesetzt wird, dass er in ganz anderer Weise das Heil des Gerechten, in ganz anderer die Pein des Sünders will und schafft. Er will und schafft das Heil, indem er das Dasein des Gerechten will und schafft, jenes Dasein, in welchem, nach innerer Nothwendigkeit der göttlichen und durch die göttliche auch der creatürlichen Natur, solches Heil inbegriffen ist. Die Pein aber will und wirkt er nur in sofern, als er die innere Natur des Sünders, welche nach eben dieser Nothwendigkeit nichts anderes, als Pein und Unseligkeit auswirken kann, gewähren lässt. — Dass dagegen die Prämissen der anselmischen Theorie — ihre Prämissen nicht nur in Ansehung der vermeintlich absoluten Forderung des Strafleidens, sondern auch seiner Uebertragbarkeit auf Unschuldige — dem Bewusstsein der mittelalterlichen Kirche annehmlich gemacht werden konnten: das erklärt sich, wie gesagt, aus dem mangelhaften, intellectuell und ethisch mangelhaften Bildungszustande dieser Periode. Es erklärt sich nach der einen Seite aus der Wucht, mit welcher die neu gewonnene Vorstellung der göttlichen Allmacht auf allen andern Bestimmungen des Gottesbewusstseins lastete und für keinen Begriff einer metaphysischen und einer aus der metaphysischen entstammenden realen Nothwendigkeit, die auch der Allmacht ihre Schranken setzt, Raum liess (§. 503), nach der andern aus der Befangenheit des socialen Rechtsbewusstseins und der ethischen Begriffe des Zeitalters in Voraussetzungen, deren sich auch das religiöse Bewusstsein nicht erwehren konnte, so lange es nicht durch eine höhere wissenschaftliche Bildung gegen sie in Freiheit gesetzt war. Das europäische Mittelalter ist, — dies sollte bei Beurtheilung seiner ethischen Theorien nicht ausser Acht gelassen werden,

— das Zeitalter, in welchem, praktisch und theoretisch, unter den Völkern germanischen Stammes die Idee des Staates sich allmählig und mühsam herausarbeitete aus vorstaatlichen Zuständen, die nur in unvollkommener Weise durch privatrechtliche, aber noch nicht im eigentlichen Wortsinn durch staatsrechtliche Begriffe geordnet waren. Zu dem Thatbestande jener privatrechtlichen Begriffe, welche diese Völker, so wie alle andern auf entsprechender Bildungsstufe begriffene, als schon fest in ihrem Bewusstsein wurzelnde aus ihrer frühern Bildungsperiode mitbrachten, gehört der Talionsbegriff in der grellen Gestalt, wie er nur die Genugthuung des Verletzten, sei es durch vergeltende Rache, oder durch ein nutzbares Aequivalent dieser Rache, zu seinem Inhalte hat. Zu dem noch nicht klar erkannten aber, nur geahneten und von der aus dem Alterthum ererbten Wissenschaft und Staatskunst auch begrifflich geltend gemachten Thatbestande der Staatsidee, die sich ihrem Rechtsbewusstsein als eine höhere, unsichtbare Macht, als ein Sollen ankündigte, gehört der Begriff einer Gerechtigkeit, die in einem höheren Interesse, als in dem des Schadenersatzes oder des Rachebedürfnisses der Verletzten, Vergeltung begangener Unthaten verlangt. Aus diesem letztern Quell stammt die Absolutheit der Vergeltungsforderung; dieselbe konnte um so leichter in den theologischen Zusammenhang übertragen werden, je mehr auch die Idee des Staates, eben so wie die überweltliche Gottheit, dem Bewusstsein annoch ein Jenseitiges, Unsichtbares und Ueberschwängliches war. Dagegen erklärt sich aus der noch mangelnden Abklärung des Begriffs staatlicher Strafgerechtigkeit, aus dem noch nicht überwundenen privatrechtlichen Standpuncte des Talionsbegriffs, welcher in dem Leiden des Uebelthäters nur die Forderung einer persönlichen Genugthuung erkennt (— daher die bei Anselmus so hervortretende Vorstellung der durch die Sünde verletzten Ehre Gottes; eine Vorstellung, in welcher der biblische Begriff der δόξα eben so verunstaltet ist, wie durch die Vorstellung der vergeltenden Gerechtigkeit die biblische δικαιοσύνη), die Annahme der Möglichkeit einer Stellvertretung, welche aus dem Gesichtspuncte einer ausgebildeten staatsrechtlichen Theorie als in diesem Zusammenhange ganz unzulässig hätte erkannt werden müssen. — Aus der unklaren Vermischung dieser so disparaten Elemente, aus ihrer Uebertragung aus dem bürgerlichen und politischen Rechtsbewusstsein in das ethisch-theologische ist die anselmische Lehre von der stellvertretenden Genugthuung hervorgegangen; ein Phänomen des theologischen Bewusstseins, welches in dem hier dargelegten Zusammenhange seine vollständige geschichtliche Erklärung, so wie in der unrichtig verstandenen Bibellehre seine Anknüpfspuncte findet, eben dadurch aber jedes Anspruchs auf Geltung auch für die höhern Standpuncte theologischer Wissenschaftlichkeit entkleidet wird.

In der Theologie des Mittelalters und eben so auch noch in der des confessionellen Protestantismus wird durch das Eingehen in die allgemeinen Voraussetzungen der anselmischen Lehre recht eigentlich

der Charakter bezeichnet, für welchen der Name Scholastik, scholastische Christologie, der angemessene Ausdruck ist. Die Streitigkeiten über die näheren Modalitäten der Genugthuungslehre sind für diese Perioden das Entsprechende, was für die Zeit der ökumenischen Concilien der Streit über das Verhältniss der zwei Naturen in Christus; sie haben ein Interesse nur für die Schule, nicht für den Glauben des Gemüths. Die Abweichungen von der Ausdrucksweise und theilweise auch von dem Sinne des Anselmus, wie wir sie in höherem oder geringerem Grade bei allen namhaften Theologen des Mittelalters und bei den protestantischen namentlich seit Grotius antreffen (von Luther spreche ich nicht, da seine Abweichung von Anselmus eine radicale ist), sind darum noch nicht Wiederannäherungen an die durch die anselmische Theologie verunstalteten ethisch-theologischen Grundanschauungen des Christenthums. Im Gegentheil, die Verunstaltung wird um so schroffer, je mehrere und bedeutendere Momente in dem Hergange des Versöhnungsprocesses, dem Sinne des Anselmus zuwider, der ethischen Nothwendigkeit des göttlichen Wesens entzogen und der Willkühr des *beneplacitum* zugetheilt werden. Auf der andern Seite wird durch Betonung des Momentes der Nothwendigkeit an und für sich selbst noch nichts erreicht für die Befreiung und Reinigung der ethischen Begriffe, so lange die Nothwendigkeit, welche den Process bedingt, welche der relativen, ethischen Nothwendigkeit des Processes im Hintergrunde liegt, nicht als eine absolute, metaphysische gefasst wird. Als eine solche aber sie zu fassen, das lag im Sinne des Thomas von Aquino so wenig, wie im Sinne des Duns Scotus, im Sinne des orthodoxen Lutherthums so wenig, wie in dem des Hugo Grotius. Der Begriff der *satisfactio abundans* so wenig, wie jener der *acceptatio* oder der *acceptilatio* eines nicht an sich, nur durch den Willen des empfangenden Gottes satisfactorischen *meritum*, kann entschädigen für den Verlust des Begriffs der reinen und absoluten Güte des göttlichen Liebewillens, der bei den anselmischen wie auch immer modificirten Voraussetzungen ein für allemal nicht zu retten ist; desgleichen die Annahme einer unendlichen Schuld des menschlichen Geschlechts, welche nur durch das unendliche Verdienst des Leidens einer menschgewordenen Gottheit soll haben getilgt werden können, so wenig, wie die einer Endlichkeit der Schuld und des Verdienstes, für den Verlust des Begriffs jener widergöttlichen Macht der Sünde und des Todes, welche nach richtigern Begriffen nur durch einen harten Kampf der im Sohne menschgewordenen Gotteskraft, nur durch ein zeitwieriges Unterliegen dieser Kraft, hat bezwungen und getilgt werden können. — Wie eng und tief die Grundvorstellungen der anselmischen Theorie in das künstliche Gebäude des mittelalterlichen Katholicismus verflochten sind, in den supernaturalen Rationalismus seiner Theologie, gegen welchen der Grundgedanke, und in die praktischen Consequenzen dieses Rationalismus, gegen welchen die Ausführung der Reformation des sechszehnten Jahrhunderts gerichtet war: das habe ich anderwärts nachgewiesen (Chri-

stologie Luthers, S. 113 f. S. 117 f.); desgleichen auch, wie der Rückfall der protestantischen Theologie in die criminalistische Genugthuungslehre den Rückfall in jenen Rationalismus und, zwar nicht genau in dieselben, aber doch in ähnliche Consequenzen zur Folge hatte, und auch umgekehrt. Der Begriff, welchen die protestantische Theologie als ein eigenthümliches Element zur anselmischen Theologie hinzubrachte, der Begriff eines *thätigen*, dem für Christus unverbindlichen *Gesetze* geleisteten Gehorsams, der in Folge dieser Unverbindlichkeit eben so, wie der leidende Gehorsam, als ein stellvertretender gelten soll: dieser Begriff entstammt, wie gleichfalls dort gezeigt (S. 161 f.), jener Anschauung Luthers, welche, wäre sie von seinen Nachfolgern festgehalten und Ernst mit ihr gemacht worden, die Burg der anselmischen Theorie selbst gesprengt haben würde. In den Zusammenhang der letzteren hineingetragen konnte sie, da die anselmische Theorie, wie die gesammte Theologie der mittelalterlichen Schule, auf der Voraussetzung der Geltung, der Verbindlichkeit des Gesetzes auch für Christus beruht, nur als ein fremdartiges, ihre Folgerichtigkeit störendes Element erscheinen; als ein solches ist sie zu öfteren Malen von Theologen sowohl der reformirten, als auch der lutherischen Schule bekämpft worden. — So entschieden nun freilich *diese* Kritik den ächten Sinn des ursprünglichen Protestantismus verkannt hat: so entschieden wird dagegen eine solche, die von dem Standpuncte der Anschauungen aus, von welchen die neuere evangelische Theologie ihre Wiedergeburt zu datiren pflegt, die Vindicien jenes ächten Protestantismus, die Vindicien insbesondere auch des ursprünglichen, genuinen Lutherthums unternimmt, auf jenen Cardinalpunct das Augenmerk zu richten haben: auf den Begriff, welchen Luther von dem *Gesetze* aufgestellt hat, als dem mit Sünde, Tod und Teufel verbündeten Feinde, der den Gottmenschen an das Kreuz gebracht hat (§. 869). Gerade dies jedoch, dieser Antinomismus Luthers, wenn man es so nennen will, der aber dadurch, dass er das relative Recht auch dieses Feindes anerkennt, mit Luthers Gegnerschaft gegen den Antinomismus eines Agricola sehr wohl zusammenbesteht, — gerade dies ist der Punct, gegen welchen auch die Vertreter jener modernen Theologie, so viel ich habe bemerken können, am hartnäckigsten ihr Auge verschliessen. Sie wollen ein für allemal von dem Vorurtheile nicht lassen, dass eben so, wie für das spätere Lutherthum, auch für Luther selbst der Begriff des Gesetzes und der Begriff einer göttlichen Gerechtigkeit, welche den Inhalt des Gesetzes zu ihrem eignen Inhalt hat, den Aufzug des dogmatischen Gewebes bilden, in welches dann die Erlösungs- und Versöhnungslehre als Einschlag hineingewoben wird; und sie sträuben sich auf Grund dieses Vorurtheils gegen die Anerkennung der Thatsache, dass zwischen Luthers Erlösungslehre und der anselmischen, zu welcher Luthers Nachfolger zurückgekehrt sind, ein vollständiger Gegensatz besteht. Um diese Meinung durchzufechten, welche sie zwar nicht erfunden, aber gegen ihr eignes richtig verstandenes Interesse gläubig adoptirt

haben: dazu würde es zwar, bei wirklicher Kenntniss der Lehre des grossen Mannes, nichts Geringeren bedürfen, als, den Inhalt des grossen Commentars zum Galaterbrief, dieses eigentlichen Haupt- und Grundbuches Lutherischer Theologie, für einen blossen *lusus ingenii* zu erklären. Aber welche Gewaltsamkeit wäre so arg, dass der Heroismus derartig eingewurzelter Vorurtheile vor ihr zurückschrecken sollte!

875. Wie verfehlt jedoch in ihrer Fassung des Begriffs der Genugthuung, in der Verbindung, worein sie mit demselben den Begriff der Stellvertretung setzt: durch die Hervorhebung, durch die Betonung dieses letztgenannten Begriffs hat nichts destoweniger die Lehre des Anselmus sich für die kirchliche Theologie des Christenthums ein epochemachendes Verdienst erworben. Beglaubigt, wie der Begriff der Stellvertretung, eines stellvertretenden Leidens, eines stellvertretenden Todes des Gerechten für die Ungerechten es ist durch die Aussprüche des Herrn über Zweck und Sinn seines Thuns so im Leben (§. 868), als im Tode (§. 870), und durch die so reichhaltigen, als tiefsinnigen Betrachtungen, welche vielfältig die Apostel an jene Aussprüche geknüpft haben (§. 869. §. 871 f.), hatte dennoch die ältere Kirchenlehre nur eine unklare, eine unsichere und zurückhaltende Stellung ihm gegenüber eingenommen. Sollte er über die Gemüther der neu für das Christenthum gewonnenen Völker die Macht gewinnen, durch welche es ihm beschieden war, sich, und mit ihm den lebendigen Heilsglauben des Christenthums sammt der ganzen Fülle seines Inhalts in diesen Gemüthern zu befestigen: so bedurfte es dazu einer neuen, energischen Anregung. Solche Anregung nun ist von der Lehre des Anselmus ausgegangen. Dieselbe hat, durch das Gewicht, welches sie auf das stellvertretende Leiden, auf den stellvertretenden Tod des Heilandes legt, für die gesammte Theologie des Mittelalters, im Unterschiede der patristischen, den Ton angegeben, und nur durch die Bedeutung, welche in dem Bewusstsein aller Bekenner des Christenthums dieser Begriff gewann, ist es ermöglicht worden, dass das Christenthum so tiefe Wurzeln in dem Gemüth derselben schlagen konnte, wie es, zum Hervortreiben seiner schönsten Blüthen, seiner edelsten Früchte erforderlich war.

Bereits Schleiermacher hat in seiner Glaubenslehre die glückliche Bemerkung gemacht, dass die Begriffe der Stellvertretung und der Genugthuung sich von einander abtrennen lassen, und dass sie erst zu ihrer Wahrheit gelangen, wenn sie aus der Verbindung gelöst werden,

in welche die Lehre des Anselmus sie gebracht hat. Die Stellvertretung muss, so hat Schleiermacher gezeigt, auf den leidenden, die Genugthuung auf den thätigen Gehorsam des Erlösers bezogen werden, und auch die Verbindung beider erscheint nicht als unstatthaft, wenn ihr Verhältniss umgekehrt, wenn, statt von einer stellvertretenden Genugthuung, von einer genugthuenden Stellvertretung gesprochen wird. — Das Verhältniss dieser beider Begriffe zur Schriftlehre ist nicht das nämliche; oder wenigstens nicht das Verhältniss der Ausdrücke, welche die anselmische Theorie und mit ihr die Kirchenlehre für sie beide ausgeprägt hat. Der Ausdruck Genugthuung ist ein durchaus unbiblischer; er gehört, wie schon Luther gewahr geworden ist, den Juristenschulen an und ist aus diesen in die Theologie eingeschmuggelt worden. Dennoch würde auch theologisch gegen seinen Gebrauch nichts einzuwenden sein, wenn er ausdrücklich auf die Fülle der positiven Eigenschaften, durch welche der Sohnmensch den Forderungen des Schöpfers an das Geschöpf, welches er zum Ebenbilde ersehen hat, genug thut, und auf die Bethätigung dieser Eigenschaften im Leben, wie im Tode bezogen würde. Unstatthaft aber ist seine Verwechselung mit den biblischen Ausdrücken *καταλλαγή*, *ἱλασμός* u. a. m., welche man als ihm äquivalente zu betrachten pflegt. Gerade diesen ist in ihrem Schriftgebrauche überall die Beziehung auf die Leidensthat des Heilands eingeprägt; doch ohne den Nebenbegriff eines Strafleidens und einer vergeltenden Gerechtigkeit, welche durch solches Leiden versöhnt werden soll. — Der Begriff der Stellvertretung dagegen liegt allerdings in dem *ὑπέρ* und *περί* der evangelischen Aussprüche, obwohl diese Partikeln keineswegs n u r ein „Anstatt" ausdrücken, und der Opferbegriff, der in der Anschauung der Apostel eine so bedeutende Stellung einnimmt, ist sicherlich nicht zu denken ohne Stellvertretung. Handelt es sich also darum, — wie ja auch bei Schleiermachers Bestreben, den kirchlich gewordenen Ausdrücken den bestmöglichsten Sinn abzugewinnen, eine derartige Absicht im Hintergrunde liegt, handelt es sich darum, das historische Verdienst der anselmischen Theorie richtig zu würdigen, sofern ein solches noch in die Linie des richtigen Fortschritts innerhalb der biblischen Grundanschauungen fällt: so werden wir uns dabei zunächst an den Begriff der Stellvertretung, nicht an den der Genugthuung, zu halten haben. Und da nun muss ohne Zweifel eingestanden werden, dass in der voranselmischen Theologie der Begriff des stellvertretenden Leidens und Opfertodes nicht vollständig zu seinem Recht gekommen war. Es hängt dies wesentlich an dem schon erwähnten Umstande, dass das Zeitalter der Kirchenväter und der ökumenischen Concilien noch vorwiegend mit der Ausbildung des Begriffs der Menschwerdung nach seiner positiven Seite begriffen gewesen war, das Leiden aber und den Tod des Menschgewordenen nur so zu sagen in Kauf genommen hatte, eine Erklärung dafür suchend, so gut es eine solche finden konnte, ohne das Problem sich in seiner ganzen Inhaltschwere zum Bewusstsein gebracht zu haben. Es kann in diesem Sinne die

Bemerkung gemacht werden, dass ein Zug von Heidenthum noch durch jenes ganze Zeitalter hindurchgeht, in welchem die Abkömmlinge der Culturvölker des Alterthums noch ausschliesslich das Wort führen in der Kirche des Christenthums. Das Zurücktreten der Anschauung des leidenden und sterbenden Christus ist dort mehr noch Wirkung, als Ursache; es ist Wirkung einer ethisch-religiösen Stimmung solcher Art, welche noch nicht hindurchgedrungen ist zu jener Tiefe des Sündenbewusstseins und des Versöhnungsbedürfnisses, wodurch sich die unter den Völkern germanischen Stammes so mächtig hervortretende Stimmung kennzeichnet. Von dieser Stimmung nun, von der vorwiegenden religiösen Stimmung des germanisch-romanischen Mittelalters, kann man die anselmische Lehrwendung allerdings als einen Ausdruck ansehen; eben so, wie, ungefähr um dieselbe Zeit, die im christlichen Abendland häufiger werdenden bildlichen Darstellungen des gekreuzigten Heilandes, während die frühere Zeit und die morgenländische Kirche das Kreuz nur als abstractes Sinnbild gekannt hatte. Das mittelalterliche Religionsgefühl hat sich bei diesem Ausdruck, unvollkommen wie er es war, beruhigt, weil es selbst, dieses Gefühl, noch nicht in der Weise ethisch abgeklärt war, dass es das sittlich Verletzende der anselmischen Theorie hätte empfinden können. Dass jedoch ein tieferes religiöses Bedürfniss schon damals nicht selten über den Inhalt dieser Theorie hinausführte: davon zeugt die mystische Theologie in mehreren bereits ihrer älteren Gestalten, z. B. bei Tauler. Die Blüthe dieser die scholastische Hülle der anselmischen Satisfactionslehre sprengenden Mystik ist dann in Luthers christologischen Anschauungen zu Tage gekommen. So entschieden diese letzteren, — leider nur in dem theologischen Bewusstsein des grossen Mannes selbst, nicht in dem Dogmatismus seiner Nachfolger, welcher vielmehr tiefer noch, als die Schule des Mittelalters, in den mittelalterlichen Irrthum zurücksank, — so entschieden sie mit der anselmischen Theorie gebrochen haben: so entschieden blieb doch in ihnen die Vorstellung stellvertretenden Leidens und Todes im Vordergrunde; sie gab der Theologie Luthers die Färbung, welche er selbst mit dem Ausdruck „Kreuzestheologie" bezeichnet hat. Wenn aber der wahre Begriff solcher Stellvertretung auch bei Luther nicht hat vollständig zum Durchbruch gelangen können: so lag dies nicht, wie bei Anselmus und seinen Nachfolgern, in einer ethischen Verfehlung des Begriffs göttlicher Gerechtigkeit; die Auffassung dieses Begriffs ist bei Luther so correct, so ächt schriftgemäss als möglich. Es lag vielmehr in den metaphysischen Mängeln der theologischen Grundbegriffe, welche erst in einer weiter herangereiften Speculation ihre Berichtigung und Ergänzung haben finden können.

876. Der Begriff der Versöhnung, der Versöhnung des Menschengeschlechts mit der Gottheit durch das grosse Bundesopfer, durch die Leidensthat des menschgewordenen Gottessohnes, wie man ihn auch ansehe, ob, nach der Seite seiner Einheit mit dem Begriffe der

Erlösung, als den Erfolg eines den Mächten des „Zornes" (§. 531. §. 869) abgezahlten Lösegeldes, oder ob, nach der Seite seines Unterschiedes von diesem, als Wiederherstellung, als Neubegründung des von dem göttlichen Willen der Liebe und Gerechtigkeit von Anfang der Schöpfung an gewollten Gnadenbundes: nach der einen Seite wie nach der andern gewinnt derselbe, gewinnt mit ihm der Begriff jenes Opfers, jener stellvertretenden Leidensthat seinen richtigen Sinn, die ganze ungetheilte Fülle seiner Bedeutung nur dann, wenn er von vorn herein nicht ausschliesslich auf That und Person des historischen Christus, wenn er vielmehr, zugleich damit, auf die allgemeine ideale und typische Persönlichkeit des Sohnmenschen, des menschgewordenen Gottessohnes als solche bezogen wird. Ein stellvertretendes nämlich ist jedwedes unverschuldete, jedwedes mit sittlicher Hingebung erduldete Leiden eines Gerechten wesentlich in demselben Sinne, wie das Leiden des geschichtlichen Heilandes Jesus Christus es ist; und den zeitlichen, physischen Tod erleidet jedwedes im Geiste, dem heiligen, wiedergeborene Menschenkind aus dem Grunde, damit nicht alle Glieder des natürlichen Menschengeschlechts des ewigen Todes sterben *).

*) *Ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν ἐκείνων βίον τεθνηκότες.* Diese in den *Philosophumena* des Pseudo-Origenes bewahrten Worte des alten Heraklit sagen dieselbe Wahrheit aus, in deren Anerkennung auch der wirkliche Origenes nicht zurückgeblieben ist. So gewiss es *πνευματικὰ τῆς πονηρίας* giebt, so gewiss findet, nach Origenes (*Princip. IV, p.* 188, vergl. *Homil. in Levit. I, p.* 186), auch ausserhalb der Erde in den himmlischen Regionen ein stellvertretendes Leiden des ewigen Gottessohnes statt, desgleichen, auf dieser Erde, ein stellvertretendes Leiden aller Gläubigen und Gerechten für die Sünder.

877. Wie es hat geschehen können, dass durch die Leidensthat, durch den Kreuzestod des historischen Christus die Erkenntniss dieser Wahrheit, der Begriff dieser durch den geschichtlichen Lebensprocess des gesammten menschlichen Geschlechts sich hindurchziehenden Stellvertretung für das Bewusstsein der Jünger des Herrn, für das religiöse Bewusstsein der Christenheit als solcher, vermittelt worden ist: das ist von uns in einem frühern Zusammenhange nachgewiesen worden (§. 674 ff.). In Folge dieser seiner geschichtlichen Entstehung und Vermittelung hat für eben dieses Bewusstsein solcher Begriff sich in die Anschauung jener Leidensthat hineingelegt; er ist,

scheinbar unabtrennlich, damit verwachsen geblieben. Noch bis auf unsere Tage herab hat auch die kirchliche Wissenschaft die Kraft nicht zu gewinnen vermocht, den allgemeinen Begriff solcher Stellvertretung der sündigen, natürlichen Menschheit durch das stets sich wiederholende Leiden und Sterben der sündenfreien idealen Menschheit von jener historischen Anschauung abzulösen und beide gegeneinander frei zu machen, so wenig, wie den idealen Begriff der Sohnmenschheit als solchen von der Anschauung der geschichtlichen Persönlichkeit Jesus von Nazareth. Dennoch bleibt eine solche Ablösung, die speculative, begriffliche, eine unabweisliche Aufgabe der ächten theologischen Wissenschaft. Sie bleibt es, wie im allgemein wissenschaftlichen, so auch ausdrücklich im Interesse geschichtlicher, ethisch-religiöser Erkenntniss der persönlichen Leidensthat des historischen Christus, deren eigentliche, in ihrer göttlichen Hoheit doch rein menschliche Bedeutung, deren mit nichts Anderem vergleichbare sittliche Herrlichkeit nur auf Grund solcher Unterscheidung des Allgemeinen von dem Besonderen und Individuellen in den Inhaltsbestimmungen dieser That richtig erschaut und gewürdigt werden kann.

So Recht man hat, vom Standpuncte des ächten christlichen Glaubens, und nicht des unmittelbaren Glaubens nur, sondern auch vom Standpuncte der W i s s e n s c h a f t dieses Glaubens, Protest dagegen einzulegen, wenn, in der Weise etwa der Schlussabhandlung des Strauss'schen „Leben Jesu", der Inhalt des Glaubens, oder die stellvertretende Leidensthat des historischen Christus zur Vorstellung nur einer allgemeinen, in dieser Leidensthat symbolisch veranschaulichten Wahrheit verflüchtigt wird: so unmöglich ist es doch anderseits, sei es die Bedeutung dieser That selbst, oder die Bedeutung des Glaubens an sie richtig zu würdigen, und in ihrem ganzen Umfange, in ihrer wahren Tiefe zu erkennen, wenn man dabei nicht von der Anerkennung einer solchen Wahrheit den Ausgang nimmt, wenn man es nicht ausdrücklich darauf anlegt, sie, diese Wahrheit, zu deutlichem Bewusstsein zu bringen zuvörderst in begrifflicher Absonderung von jener ihrer symbolischen Hülle. Denn eine solche ist i n B e z u g a u f s i e allerdings die Leidensthat des geschichtlichen Heilandes, so unzweifelhaft dieselbe auch a n u n d f ü r s i c h s e l b s t noch etwas Anderes ist, als nur ein Symbol. Als eine solche sie zu betrachten, dazu ist eine ganz unzweideutige Berechtigung gegeben selbst in den urkundlich ausgesprochenen Anschauungen der Jünger des Herrn, in der Anschauung der gesammten apostolischen Urgemeinde. Sie ist gegeben vor Allem in der Behandlung des Begriffs der S t e l l v e r t r e t u n g. Es ist wahr, dass dieser Begriff auch direct auf das Verhältniss zwischen Christus und den Gläubigen bezogen wird. Hierüber würde, auch abgesehen von der typischen

Symbolik des Hebräerbriefes, schon die Stelle 2 Kor. 5, 21 keinen Zweifel lassen; auch wenn man die Worte des Herrn bei Einsetzung des Abendmahls als sprechend von einer That für die Gläubigen vielmehr, als anstatt der Gläubigen verstehen wollte. Aber es ist eben so wahr, dass derselbe Begriff, genau in der nämlichen Bedeutung, wie auf das Verhältniss des Herrn zu den Gliedern seiner Gemeinde, auch auf das Verhältniss dieser Glieder wechselseitig unter einander angewandt wird. Wenn der Apostel (2 Kor. 4, 12) von sich sagt: in uns wird der Tod gewirkt, das Leben in euch: so ist damit eine Stellvertretung ganz entsprechender Art ausgesprochen, wie wenn er in der oben gedachten Stelle des nachfolgenden Capitels von Christus sagt: Gott machte den, der keine Sünde kannte, für uns zur Sünde, damit wir in ihm zur Gerechtigkeit werden. (Vergl. auch 2 Kor. 8, 13 f.) Der Apostel freut sich der Leiden, die er für seine Genossen im Glauben erduldet; er freut sich ihrer ausdrücklich als einer Erfüllung dessen, was nach den Leiden seines göttlichen Vorgängers im Leiden noch zu erfüllen blieb (*χαίρω — καὶ ἀναπληρῶ τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ* Kol. 1, 24 — vergl. 1 Kor. 1, 5 die Aeusserung über das *περισσεύειν τῶν παθημάτων τοῦ Χριστοῦ*). Kann es deutlicher ausgesprochen werden, als es hier ausgesprochen ist, dass die stellvertretende Kraft von Christus Leiden doch nicht eine solche ist, welche diejenigen, denen sie zu Gute kommen soll, des eigenen Leidens überhebt, und dass auch dieses eigene Leiden des Empfängers jener Wohlthat ganz eben so die Bedeutung eines stellvertretenden hat? Und jene vielfältig wiederholten Worte, in welchen theils der Herr die Seinigen auffordert und vorbereitet zur Nachfolge im Leiden (Matth. 10, 38 f. Marc. 13, 9 ff. Joh. 15, 18 f. u. a. m.), theils die Apostel das Leiden, welches sie trifft, als ein Leiden mit Christus und in Christus bezeichnen (Röm. 6, 5. 8, 17. 2 Kor. 4, 10 f. 5, 14 ff. Phil. 3, 10. Kol. 2, 12. 1 Petr. 4, 1 f. u. s. w.): wie würde ihre Kraft und Bedeutung abgeschwächt, wenn nicht Sinn und Zweck des Leidens so hier wie dort als wesentlich gleichartig, der Unterschied nur als ein quantitativer, nicht als ein qualitativer, verstanden werden dürfte? — Es kann nichts klarer sein für den, welcher den Sinn des grossen Heidenapostels vollständig erschaut, als dass derselbe alles Leiden der Gerechten, der durch den Glauben im heiligen Geist Wiedergeborenen als ein solidarisches ansieht, und dass ihm der Begriff der Stellvertretung, in seiner wahren Tiefe aufgefasst, eben in der Solidarität solches Leidens besteht. Der Begriff dieser Solidarität aber hängt ihm an der zuerst von ihm, auf Grund alttestamentlicher Anschauungen, deren Sinn ihm das Leiden und der Tod des Herrn eröffnet hatte (§. 676), erkannten Solidarität der Sünde und des Sündenleidens im menschlichen Geschlecht seit der Urschuld seines Ahnherrn. Wie die Sünde des ersten Adam eine allgemeine nicht durch mechanische Uebertragung, sondern durch wirkliche, thatsächliche Mitschuld aller Einzelnen (*ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον* Röm. 5, 12): so ist ihm auch die heilbringende Leidensthat des zweiten

Adam eine allgemeine, nicht durch mechanische Uebertragung der **Folgen** dieser That, sondern durch thätige Theilnahme (*συμπάσχειν, συνταφῆναι, κοινωνία τῶν παθημάτων, συμμορφοῦσθαι τῷ θανάτῳ τοῦ Χριστοῦ*) aller derer, welchen diese Folgen zu Gute kommen sollen. Christus ist ihm eine typische Persönlichkeit ganz in demselben Sinne, wie es Adam ist; die Theilhaftigkeit an seinem Heile ist bedingt durch die Theilhaftigkeit an seiner göttlichen Wesenheit und an den Geschicken, welchen diese Wesenheit unterliegt, sofern sie mit der sündenbeladenen Menschheit die Verbindung eingeht, welche die durch die Sünde verschuldeten Leiden der Menschheit auch zu den ihrigen macht. — So sind wir nach dem Allen berechtigt zu der Aussage, dass der Begriff der Stellvertretung im Strafleiden beim Apostel Paulus, — denn Er ist es, der diesem Begriffe seine bestimmte Stelle angewiesen hat im Zusammenhange der christlichen Glaubensanschauung, — zu seinem eigentlichen Subjecte nicht den historischen Christus hat gegenüber den an ihn Gläubigen, sondern den idealen, den typischen Christus in diesen Gläubigen sämmtlich, gegenüber der natürlichen, fleischlichen Menschheit. Das Leiden, der physische Tod, welcher bereits für die natürliche Menschheit die Bedeutung eines Strafleidens hat, nicht eines durch willkührlichen Machtbeschluss der Gottheit, sondern durch jene Nothwendigkeit, welcher auch der göttliche Schöpferwille sich nicht entziehen kann, dem sündigen Geschlechte auferlegten (§. 675 f. §. 739 f.): dieses Leiden, dieser Tod wird von Christus, aber nicht von Christus allein, sondern mit ihm von allen geistig Wiedergeborenen, welche eben durch ihre Wiedergeburt der Macht des Todes entrissen werden, erduldet; auch von ihnen, wenn man will, als ein Strafleiden, aber als ein *aufgehobenes*, als ein *sich selbst aufhebendes* Strafleiden, *stellvertretend* für die Menschheit, für die *natürliche*, *fleischliche* Menschheit, welche, auch dies nicht durch willkührlichen Machtbeschluss, sondern durch das Gesetz und die Nothwendigkeit der creatürlichen Natur, nur durch solche Stellvertretung dem Geschicke des ewigen Todes entnommen werden kann. So, wie gesagt, die Lehre des Apostels Paulus, begründet wie sie es ist auf die Anschauungen des alttestamentlichen Urmythus und auf jenes Bild des leidenden Jehovaknechtes beim exilischen Propheten, auf welches, wie wir mit Sicherheit annehmen dürfen, schon der göttliche Meister hingewiesen hatte. An ihr selbst aber, an dieser Lehre, hängt unmittelbar oder mittelbar Alles, wodurch sonst im Neuen Testament Leiden und Kreuzestod des Heilandes als stellvertretend bezeichnet werden.

Dass nun in der Kirchenlehre schon von den ältesten Zeiten an dieser ideale, in ethischer Universalität gefasste Begriff der Stellvertretung so auffallend zurückgetreten ist hinter die exclusivere Auffassung des von dem historischen Christus am Kreuze dargebrachten Sühnopfers: daran hat einen nicht geringen Antheil ohne Zweifel die in der sorgfältig ausgesponnenen Typik des Hebräerbriefes Christus zugetheilte Function des *Hohenpriesterthums*. Wir haben vorhin nachgewiesen, wie

jene Typik und wie mit ihr die Vorstellung von einer hohenpriesterlichen Vertreterrolle des Erlösers wesentlich das Werk ist einer Anbequemung des paulinischen Christenthums an den judaistischen Vorstellungskreis, und schwerlich vom Verfasser des Briefes selbst ausgesprochen in der Absicht eigentlicher, buchstäblicher Geltung. Wenn nichts destoweniger die Kirchenlehre mit jener Vorstellung Ernst gemacht hat in einem Sinne, von dem wir mit gutem Recht behaupten dürfen, dass er dem Neuen Testament noch fremd ist; wenn sie gleichzeitig ein anderes in diesem Sendschreiben gebrauchtes Bild (Hebr. 2, 14) in Verbindung mit den entsprechenden Anschauungen der johanneischen Apokalypse ausgesponnen hat zu jener Vorstellung eines Kampfes zwischen Christus und dem Satan, welche auch ihrerseits, so lange durch sie die tiefsinnigere paulinische Anschauung von dem Kampfe mit den Mächten des Gesetzes nur in den Hintergrund gedrängt, nicht, wie später bei Luther, zu ihrer Ergänzung und Berichtigung herbeigezogen ward, sich einem idealeren Verständnisse der Versöhnungsbegriffs nicht hat als günstig erweisen können: so steht dieses Beides in unverkennbarem Zusammenhange mit dem Wiedereindringen des jüdisch-hierarchischen Elementes in die christliche Kirche, welchem durch die Theorie des Hebräerbriefes, durch seine Anbequemung an ein im Grunde seinem eigenen Sinne, wie dem Sinne der apostolischen Gemeinde überhaupt, fremdes Princip vorgearbeitet war. Die Vorstellung des hohenpriesterlichen Opfers, der hohenpriesterlichen Vertretung, ist zu einer maassgebenden in der Kirche geworden schon vor der anselmischen Satisfactionstheorie; die letztere ist, in Bezug auf sie betrachtet, nur als eine aus ihr gezogene Folgerung anzusehen. So lange aber solche Folgerung die maassgebende blieb, so lange konnte auch der Begriff des stellvertretenden Leidens und Versöhnungstodes, der Begriff des Bundesopfers in seinem ursprünglichen, idealen Sinne, wie der göttliche Meister selbst und wie der Grösste seiner Apostel ihn verkündigt hatte, nicht zu seinem Rechte gelangen. Er konnte es, nach dem Hervortreten der anselmischen Lehre, nach dem Nachdruck, mit welchem sie auf's Neue den Begriff der Stellvertretung betont hatte, noch weniger, als zuvor. Denn gerade durch diese Lehre ist die einseitige Beziehung dieses Begriffs auf die Leidensthat des historischen Christus recht eigentlich erst als wesentliches Moment dem Lehrzusammenhange eingefügt, recht eigentlich erst dem weitläufigen Gebäude der hierarchischen Lehrbestimmungen des mittelalterlichen Kirchenthums zum Grund- und Eckstein gegeben worden.

Für die Aufgabe einer wissenschaftlichen Glaubenslehre ergiebt sich aus diesen historischen Bemerkungen, ich glaube sagen zu dürfen, in ganz ungezwungener Weise die Nutzanwendung. Dass auch nur vom exegetischen Standpunct, vom Standpunct rein biblischer Theologie angesehen, guter Grund vorhanden ist, auf eine andere Bedeutung des Begriffs der Stellvertretung zu dringen, als die in der anselmischen Theorie und allen mit ihr auf gleichem Boden stehenden vorausgesetzte:

das geht für jede unbefangene Betrachtung schon aus dem offenbaren Missverhältnisse hervor, in welches sich alle diese Theorien zu der Bedeutung stellen, welche in der paulinischen Lehre dem physischen Tode zugesprochen wird, der Nothwendigkeit des physischen Todes auch für die nach dem ursprünglichen Schöpfungsplan zu ewigem Leben, zu geistleiblicher Unsterblichkeit bestimmten Geschöpfe. Dass der Tod des Leibes für diese Geschöpfe Sold der Sünde ist, das wird von diesen Theorien zwar nicht in Abrede gestellt. Aber dass das Erdulden dieses Todes schon an und für sich eine stellvertretende Bedeutung hat, sofern nämlich durch die Sterblichkeit des an sich Unsterblichen auch für das an sich Sterbliche die Unsterblichkeit, für die σάρξ und die ψυχή die ewige Lebendigkeit des πνεῦμα gewonnen wird: davon ist in ihnen nicht die Rede und kann nicht die Rede sein, eben weil sie von keiner andern Stellvertretung wissen, als die in dem Leiden und dem Kreuzestod des historischen Christus sich vollziehen soll. Damit aber wird dem Begriffe der Stellvertretung der Nerv ausgeschnitten, der in der Lehre des Apostels ihm seine Kraft und Bedeutung giebt. Nur durch einen zufälligen Machtwillen wird dem Leiden, wird dem Tode des Einen die Bedeutung beigelegt, welche der Wahrheit der Sache wie der Intention jener Lehre nach auch das Leiden, auch der Tod dieses Einen nur in sofern hat, als er unter jenes allgemeine Gesetz der Nothwendigkeit sich stellt, welches schon in der Ordnung der physischen Natur, als sie den Tod selbst zum Mittel der Ueberwindung des Todes machte, gewaltet hat. — Nur auf diesen ächten Schriftgrund des Begriffs der Stellvertretung kommt denn also auch die theologische Speculation zurück, wenn sie sich der exclusiven Fassung dieses Begriffs in der bisherigen Kirchenlehre widersetzt und auf eine ideale, universalistische dringt. Sie legt der Schrift nicht einen fremden Gedanken unter, wenn sie von dem allgemeinen, idealen Sohnmenschen lehrt, was die Kirche nur von dem historischen Christus gelehrt wissen will: dass er durch seinen Tod die natürliche Menschheit zum Leben, durch sein physisches und sittliches Leiden sie zur ewigen Herrlichkeit der Kinder Gottes führt. Sie entzieht dadurch auch der Leidensthat des historischen Christus nichts von ihrer sittlichen Hoheit und Herrlichkeit; im Gegentheil, sie lehrt diese That erst in ihrer wahren Herrlichkeit und Hoheit erkennen, indem sie sie auf den Boden stellt, auf dem allein für menschliche That, — und eine menschliche soll sie ja sein, auch nach der Lehre der Kirche, — ein wahrhaftes sittliches Verdienst möglich ist. Und so dürfen wir denn mit gutem Recht behaupten, dass die Macht, welche sie auch in ihrer unvollkommenen Gestalt stets über die Gemüther der gläubigen Menschheit geübt hat, die Kirchenlehre wesentlich nur dem allgemeinen idealen Gehalte verdankt, für welchen die exclusive Form des Dogma unbewusst als sinnbildliche Hülle hat dienen müssen. Je durchsichtiger die Hülle ward, um so gewaltiger hat sich jederzeit jene Macht bethätigt. So namentlich in der christologischen Lehre Luthers, von der wir anderwärts den Beweis geführt haben, wie ihr wahrer,

ihr eigentlicher Gehalt einzig und allein auf der Seite des idealen Begriffs von Christus, von seinem stellvertretenden Leiden und Tode zu suchen ist. Nicht dieser ideale Begriff erscheint in ihr, erscheint in jener ächten, tiefsinnigen Mystik des Christenthums, von welcher die christologische Lehre Luthers das leuchtendste Beispiel ist, als verkürzt. Wohl aber unterliegt einer unwillkührlichen Verkürzung auch dort, wie in allen Gestaltungen dieser Mystik, der ethische Gehalt der Persönlichkeit und der Leidensthat des historischen Christus, eben weil dieselbe, ohne Absicht und Bewusstsein der Lehrenden zwar, zu einer nur symbolischen Hülle des idealen Gehaltes verflüchtigt ist.

878. Durch alles Obige ist noch nicht die ausdrückliche Antwort gegeben auf die Frage, um deren willen (§. 867) wir die vorstehende Betrachtung (§. 869—877) angestellt haben: auf die Frage nach dem Zweck, nach der Absicht der Leidensthat des historischen Christus. Denn ein Zweck, eine Absicht ist bei dieser That so gewiss vorauszusetzen, so gewiss sie eben eine That ist, eine freiwillige That des Gehorsams (§. 866) unter den göttlichen Liebewillen, nicht ein durch einen äusserlichen Zufall, oder durch eine Verkettung von Umständen, deren Macht jenen Widerstand vereitelt hätte, den erhabenen Dulder treffendes, unentfliehbares Geschick*). Die Erforschung dieses Zweckes bleibt für die Wissenschaft der Glaubenslehre ein Problem; sie würde es bleiben, auch wenn die Annahme nicht als unstatthaft befunden würde, dass mehr in einem dunklen Drange des Gefühls, welches ihm die sittliche Nothwendigkeit der That vor das innere Auge stellte, als in vollständig klarem Bewusstsein über den Grund solcher Nothwendigkeit, der Göttliche diese That vollzogen hat.

*) Wir haben auf die Züge der evangelischen Erzählung, welche die Freiwilligkeit der Leidensthat des Heilandes ausser Zweifel setzen, bereits hingewiesen (§. 865). Doch möge noch ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht werden, wie in der klaren und unzweideutigen Hervorhebung dieser Züge ein Vorzug besteht der synoptischen Darstellung vor der johanneischen. Die letztere nämlich, nachdem sie den Heiland gleich beim Beginn seiner Laufbahn (Joh. 2, 21) ein Bewusstsein über deren Katastrophe hat aussprechen lassen, lässt ihn dann die ganze Dauer seiner öffentlichen Laufbahn hindurch in einem fortwährenden Kampfe begriffen bleiben mit den offenen und heimlichen Nachstellungen seiner Feinde, der „Juden“. Immer nur mit genauer Noth, hin und wieder durch ein Wunder, entzieht er sich denselben, bis zum endlichen Unterliegen, von welchem der Leser dort, dafern er nicht die aus den Synoptikern gewonnene Anschauung in den Zusammenhang hineinträgt, den Eindruck gewinnt, dass es ein unfreiwilliges ist. Wie die mit dem grossartigen Gemälde, welches die Synoptiker vor unsern Augen aufrollen, keineswegs überein-

stimmende Stellung welche das Johannesevangelium dem Herrn zu den Massen des Volkes giebt, mit gewissen anderweiten irrthümlichen Voraussetzungen dieses Evangeliums zusammenhängt: so namentlich auch mit der Voraussetzung der immer sich wiederholenden Festreisen, wodurch die letzte Katastrophe in ein so ganz falsches Licht gestellt wird (§. 781).

879. In Wahrheit jedoch besitzen wir über den Zweck, über die Absicht seiner Leidensthat ein prägnantes Wort aus Christus eigenem Munde. Es liegt nämlich ein solches in dem bereits erwähnten Ausspruch von dem Bunde, welcher neu begründet werden soll durch das Bundesopfer in seinem Blute (§. 874). Wer könnte verkennen, wie in diesem mächtigen Worte sich ein deutliches Bewusstsein ausspricht über die Nothwendigkeit, über die Unentbehrlichkeit der Leidensthat zum Behufe des grossen Werkes der Bundesgründung, das heisst der welthistorischen Stiftung des Christenthums? Nur über den Grund dieser Nothwendigkeit, über das Wie des Zusammenhanges gerade dieser That mit diesem Werke erhalten wir durch den unmittelbaren Sinn jenes Wortes noch keinen Aufschluss; vorausgesetzt, dass wir, wie das Ergebniss der obigen Betrachtung dies von uns fordert, darauf verzichten, solchen Aufschluss in dem Begriffe stellvertretender Genugthuung zu erblicken, welchen die theologische Speculation der mittelalterlichen Kirche, nicht ohne Gewaltsamkeit gegen seinen nächsten Sinn, auch in dieses Wort des Heilandes hat hineinlegen wollen.

880. Was also ist es, das in der erhabenen Seele des Göttlichen diese Ueberzeugung hervorrief: nur durch sein Leiden, nur durch den Tod, welchen er unter den Händen seiner Feinde zu erdulden im Begriffe war, könne und werde das Werk, zu welchem er durch seine Lehre, durch den Gesammteindruck seiner Persönlichkeit im Laufe seines Lebens den Grund gelegt, zum wirklichen Bestand gebracht und für alle nachfolgenden Zeiten der Menschengeschichte befestigt werden? Auf welchem Grund beruhte für ihn die Einsicht, die auch sein Jünger Johannes in mehrfach wiederholten Aussprüchen aus dem Munde des scheidenden Meisters sich selbst und seinen Mitjüngern zu lebendigem Bewusstsein bringt: dass das Samenkorn seines Erdendaseins ersterben müsse, um die Frucht, die in ihm verborgen lag, hervorzutreiben; dass er zum Vater zurückkehren müsse, um von dort aus, seinen Jüngern in anderer Weise nahe, als er es im Leben war, durch diese Jünger sein Werk zu vollenden?*)

— Dies die Frage, auf welche auch im Vorstehenden die Antwort noch nicht vollständig gegeben ist, und auf welche die bisherige Theologie der Kirche die Antwort eben darum hat schuldig bleiben müssen, weil sie es unterlassen hat, in dieser klaren Bestimmtheit, in dieser ausdrücklichen Begrenzung die Frage sich zu stellen; weil sie in ihrem Lehrbegriff das bestimmte geschichtliche Werk, welches durch die persönliche Leidensthat des Heilandes vollbracht werden sollte, verwechselt hat mit dem allgemeinen Erlösungs- und Versöhnungswerke, welches vom Anfange des menschlichen Geschlechts an sich vollbringt durch das immer und immer sich wiederholende stellvertretende Leiden des idealen Sohnmenschen.

*) Den Abschiedsreden des johanneischen Evangeliums kann zwar eine wörtliche Authentie, derjenigen äquivalent, welche wir dem bei Einsetzung des Abendmahls gesprochenen Worte, so wie andern von den Synoptikern überlieferten Christusworten beizulegen allerdings berechtigt sind, von unbefangenen Betrachtern nicht zugesprochen werden; aus dem Grunde nicht, weil sie in ihrer Haltung und ihrem Ausdrucke allzusehr das Gepräge einer nachfolgenden Reflexion der Jünger, allzusehr das Gepräge der Sinnes- und Ausdrucksweise gerade des Jüngers tragen, der sie uns überliefert hat, und auch, weil sich nach solchen, zwischen dem Meister und den Jüngern noch in den letzten Stunden gepflogenen Wechselreden das Verhalten der Letzteren beim wirklichen Eintritt der Katastrophe psychologisch nicht würde erklären lassen. Aber dies hindert nicht, die Authentie ihres Sinnes in so weit anzuerkennen, als derselbe mit dem Sinne der auch durch wörtlichen Ausdruck und stilistische Haltung sich als ächt beglaubigenden synoptischen Aussprüche zusammentrifft. Jedenfalls ist Geist und Charakter dieser Reden ganz ein anderer, ganz in anderem Sinne ein ächt apostolischer, als der Charakter der erzählenden Theile des johanneischen Evangeliums (§. 177).

881. In öfters wiederholten Aeusserungen, in mannichfach nüancirten Wendungen finden wir von den Jüngern des Herrn, von den neutestamentlichen Schriftstellern das Bewusstsein ausgesprochen, dass durch sein Leiden, durch seinen schmählichen Tod am Kreuze die Gestalt des Herrn sich vor ihren Blicken verklärt habe; dass erst von dem Momente dieses Todes an dieselbe in der Fülle ihrer Herrlichkeit ihnen erschienen ist (§. 782). Es ist unleugbar, dass an dieses Bewusstsein sich in ihrer Seele Nebenvorstellungen von mehr oder minder phantastischer Natur geknüpft, dass diese Nebenvorstellungen sich um seinen eigentlichen Gehalt wie eine unwillkührlich sinnbildliche Hülle herumgelagert haben. Aber es ist eben so unverkennbar

für Jeden, der nur Augen hat, zu schauen das Edelste, was überhaupt von einem menschlichen Auge erschaut werden kann, dass der Kern dieses Gehaltes kein anderer ist, als das innerste sittliche Wesen der Persönlichkeit des Heilandes, welche der Leidensthat bedurfte, um in ihrer vollen, alles andere Menschliche überstrahlenden Hoheit und Lauterkeit sich den Blicken der Jünger zu offenbaren. Und so dürfen wir uns berechtigt halten, eben dies als den Zweck, als die Absicht dieser That zu bezeichnen: die Offenbarung, die ganze, volle und ungetheilte Offenbarung einer sittlichen Wesenheit, welche nur im Leiden und Tod der irdischen Person, der sie sich einverleibt hatte, sich als das, was sie war, was sie in alle Ewigkeit ist, dem geistigen Auge der Sterblichen offenbaren, nur durch solche Offenbarung ihr Gemüth, ihr inneres Selbst mit dem ihrigen durchdringen, zur Gleichheit mit dem ihrigen emporziehen konnte.

Was wir so eben von Charakter und Inhalt der Abschiedsreden des johanneischen Christus bemerkten: das findet sogleich hier seine nähere Anwendung, eine Anwendung, welche diesen Reden ihre ganz eigenthümliche, mit nichts Anderem vergleichbare Stelle bezeichnet inmitten der Urkunden göttlicher Offenbarung. Dass Christus mit den ausdrücklichen Worten, welche dort (Joh. 13, 31 f.), welche namentlich in dem s. g. hohenpriesterlichen Gebet wiederholt ihm beigelegt sind (Joh. 17, 1. 5. 22. 24), von der Verklärung, von der Verherrlichung durch seinen Tod vor den Jüngern gesprochen, dass er mit eben diesen Worten seine Verklärung, seine Verherrlichung von dem Vater erfleht haben sollte: das allerdings ist ganz und gar undenkbar. Es würde durch derartige Worte nur das gerade Entgegengesetzte von dem, was die Worte bezwecken, bewirkt, es würde in Bezug auf den Inhalt dieser Worte nur der Erfolg eingetreten sein, den Er Selbst (Matth. 6, 5) jedem lauten und geräuschvollen, jedem mit der Absicht einer Ostentation vor den Menschen gesprochenen Gebete verkündigt hat. Wenn irgendwo, so drückt sich in ihnen, in diesen Worten, vielmehr das Bewusstsein des Jüngers aus, welchem diese Verklärung, diese Verherrlichung des Meisters ein inneres Erlebniss war. Dass aber der Jünger sich getrieben fand, den Begriff dieser Verklärung, dieser Verherrlichung als eine Vorausverkündigung solches Erlebnisses dem Meister unterzulegen: dies erklärt sich unstreitig nur aus Andeutungen, die er, dem Sinne nach damit zusammenstimmend, in der That aus des Meisters Munde vernommen hatte; Andeutungen der Art etwa, wie das merkwürdige nach Einsetzung des Abendmahles gesprochene Wort (Marc. 14, 25), oder wie die Worte, welche (Marc. 9, 9) zwischen dem Meister und den Jüngern damals mögen gewechselt worden sein, als in einem kurzen, schnell vorübergehenden Augenblicke geistiger Erhebung der Meister schon während seines Lebens den Jüngern im Lichte

einer überirdischen Verklärung erschienen war. Wie sollte doch von derartigen Worten nicht das Entsprechende gelten dürfen, wie nach dem ausdrücklichen Eingeständniss des evangelischen Erzählers (Joh. 2, 22) von andern Christusworten, und (Joh. 12, 16) auch von allerhand alttestamentlichen Aussprüchen, deren Sinn den Jüngern eben auch erst nach wirklich erfolgter Verklärung des Meisters aufgegangen ist? — Wir haben also nach dieser Seite keinen Grund, dem hohen Meister ein deutliches Bewusstsein abzusprechen über den Zweck seiner Leidensthat, sofern derselbe eben darin bestand, ihn selbst seinen Jüngern in dem vollen Lichte der Verklärung erscheinen zu lassen, welches zur Vollendung seines Werkes unentbehrlich war. Das Verdienst, die Spuren solches Bewusstseins in den Aussprüchen des Meisters herausgefunden und im Andenken erhalten zu haben, dieses Verdienst dürfen wir der Darstellung des Johannes ungeschmälert zusprechen, und daneben das vielleicht noch grössere, in die wahre sittliche Natur dieses in der Seele der Apostel vorgegangenen Verklärungsprocesses der Gestalt des abgeschiedenen Meisters einen helleren Einblick eröffnet zu haben, als so leicht irgend anderswoher ein solcher zu gewinnen wäre. — In der That nämlich ist eben dies das Auszeichnende dieser johanneischen Reden, dass die Anschauung des im Tode sich verklärenden Christusbildes in ihnen freier gehalten ist, als irgendwo sonst, von den phantastischen Beigaben, deren sich allerdings schon das Bewusstsein der Apostel nicht ganz hat erwehren können. Geben wir uns ihrem Eindrucke unbefangen hin, ohne uns durch die den nachfolgenden erzählenden Partien des Evangeliums leider nur allzureichlich beigemischten trübenden Elemente stören zu lassen, so gewinnen wir einen so gut wie ganz ungetrübten Begriff der rein geistigen, sittlichen Verklärung, in welcher sich das Bild des abscheidenden Meisters vor der Seele seiner Jünger darstellte. Wir werden gewahr, wie es keines übernatürlichen Wunders, nicht einmal eines visionären Zustandes der Art, wie andere Darstellungen auf einen solchen schliessen lassen, bedurft hat, um die sittliche Hoheit und Herrlichkeit, die sich in der Leidensthat des Meisters offenbarte, im vollen Wortsinn als Erfahrung, als Erlebniss den Seelen der Jünger einzuverleiben. Als ein Erlebniss der Art, wie auf prägnanteste Weise in den ersten Worten des johanneischen Briefes ausgesprochen ist, dort zwar ohne directe Bezugnahme auf die Leidensthat; aber was dort vermisst wird, das ergänzt sich leicht durch den Hinblick auf den Nachdruck, welcher sonst so vielfältig bei Johannes auf den Tod des Heilandes gelegt wird, ohne directe Einmischung der sonst gewöhnlichen Vorstellungen von seiner Auferstehung, deren in jenem Briefe gar nicht ausdrücklich gedacht ist. Und so wird es denn verstattet sein, in dem der johanneischen Darstellung (Joh. 3, 14. 8, 28. 12, 32. 34) solennen und auch andern neutestamentlichen Schriften nicht unbekannten Ausdrucke *ὑψοῦν*, *ὑψωθῆναι* einen vielleicht nicht ohne Absicht in ihn hineingelegten Doppelsinn zu erblicken, welcher auf die mit der physischen Schaustellung des Leidenden und Sterbenden

am Kreuze unmittelbar verbundene sittliche Emporhebung hinzuweisen die Bestimmung hat.

Was solchergestalt von der johanneischen, das gilt ihrem eigentlichen Grunde und Kerne nach ohne Zweifel auch von der Anschauung der übrigen Apostel und Apostelschüler. Doch lässt bei diesen mehr noch, als bei Johannes, die überall zwischen die Vorstellung des Todes und der Verherrlichung durch den Tod sich in die Mitte drängende Vorstellung der Auferstehung uns im Zweifel, wie weit es verstattet ist, ihn, diesen Grund und Kern der Glaubenanschauung, das Vollgefühl von der sittlichen Hoheit der Leidensthat des göttlichen Meisters, auch im Bewusstsein der an diese That Gläubigen und von ihrem hehren Sinn Erfüllten als unterschieden, als abtrennbar zu denken von der inneren Schauung der Herrlichkeit, zu welcher für sie der Herr erst durch seine Auferstehung erhoben ward. In Stellen der Art zwar, wie Phil. 2, 6—11. Hebr. 2, 10 wird auch ihrerseits die Schmach des Leidens, des Kreuzestodes, und die Herrlichkeit der Verklärung zu einer ähnlich unmittelbaren Nähe aneinandergerückt und in eine Gesammtanschauung verschmolzen, wie in den vorhin erwähnten johanneischen. Aber auch dort, wie sonst allenthalben, spielt die Vorstellung der Auferstehung, der Entrückung an die Rechte der Herrlichkeit des himmlischen Vaters auf eine Weise hinein, die wenigstens ein scheinbares Recht zu der Vermuthung giebt, das rein sittliche Moment jener Anschauung sei in den Seelen der Apostel noch nicht zu der vollen Selbstständigkeit gelangt, die ein wissenschaftlich geläuterter Glaube ihm beizulegen nicht umhin kann. Beim Apostel Paulus ist diese Verbindung der sittlichen Anschauung mit der durch ein visionäres Element vermittelten phantastischen auch psychologisch motivirt durch den Umstand, dass auch die erstere bekanntlich erst durch ein Gesicht in ihm geweckt worden ist. Was aber von ihm, das gilt in sofern auch von seinen Mitaposteln, als nach allen Anzeichen in Keinem derselben, — nicht einmal von Johannes wissen wir das Entgegengesetzte mit historischer Sicherheit, — die sittliche Anschauung ohne eine gleichartige wunderbare Hilfe zu dem thatkräftigen Glauben erstarkt ist, welcher für ihre Ausrüstung zum apostolischen Berufe das entscheidende Moment ausmacht. — Indess, wie hoch man immer die Macht jener keineswegs von uns in Abrede gestellten Thatsachen einer nicht wohl anders, als magisch zu nennenden Seelenerfahrung veranschlagen möge: nie und nimmer wird doch in sie das eigentlich Wesentliche, das geistig Substantielle des Glaubens der Jünger gesetzt werden können. Wie dieser Glaube sich überall in sittlichen Wirkungen der edelsten, der höchsten Art bethätigt hat: so kann auch sein letzter, sein eigentlicher Grund kein anderer, als ein sittlicher, eine sittliche Offenbarung gewesen sein; und wo wir diese sittliche Offenbarung zu suchen haben, wie könnte darüber demjenigen ein Zweifel bleiben, welcher den Punct recht erwägt, auf welchen die Jünger stets, bei all ihrem inneren und äusseren Thun, den Blick zurückgewandt hielten? Nie und nimmer würde in ihrer

Seele der Glaube an den Auferstandenen haben Wurzel fassen können, wäre nicht das Bild des Leidenden und Sterbenden von einem Lichte sittlicher Verklärung umstrahlt gewesen, von welchem jenes Licht, welches sich ihnen als ein aus dem Jenseits herüberleuchtendes darstellte, doch in Wahrheit nur der Abglanz ist; ein Abglanz, der zwar in sofern nicht täuscht, als das Licht jener sittlichen Herrlichkeit ohne Zweifel den Abgeschiedenen auch in das Jenseits hinüber begleitet und daselbst sich zu einer dem Auge des Erdenwallers, auch dem inneren, geistigen, unnahbaren Klarheit und Helligkeit steigert, der aber doch, von jenem kurzen Augenblicke einer vorübergehenden magischen Erleuchtung und Verzückung abgesehen, von diesem Auge eben nur als Abglanz, als Abglanz des diesseitigen, sittlichen Offenbarungslichtes geschaut zu werden vermag.

Was nun von dem Glauben der Apostel, ganz das Entsprechende wird auch von der Glaubensanschauung der gesammten christlichen Kirche gelten müssen, in welcher sich erst der Zweck der Leidensthat des Heilandes wirklich und vollständig erfüllt, da auch der Glaube der ersten Jünger, wenn gleich an sich schon Selbstzweck, doch zu ihr sich wiederum als Mittel, als Durchgangspunct verhält. Mehr zwar noch, als in der Glaubensanschauung der ersten Jüngerkreise finden wir, das dürfen wir uns nicht verhehlen, in dieser Anschauung das Bewusstsein über ihr eigentliches Object verdunkelt; — verdunkelt, oder, wenn man will, überstrahlt durch das blendendere Licht, von welchem die Phantasie der Gläubigen in steigender Progression die Gestalt des im Jenseits verklärten Christus umleuchtet erblickte. Aber auch hier können wir bei genauerer Zergliederung des Inhalts und der Beschaffenheit solches Schauens nicht umhin, zu sagen, dass dieses Licht, wie sehr auch an sich selbst mit Recht von dem Glauben als ein wirklich und wahrhaftig im Jenseits leuchtendes vorausgesetzt, doch gleichsam nur mittelst einer optischen Täuschung von dem Bewusstsein der Gläubigen als ein unmittelbar aus dem Jenseits ausströmendes geschaut werden konnte, da es vielmehr, als Gegenstand solcher Schauung, nur ein Reflex des Lichtes ist, welches der menschlichen Gestalt des Heilandes, des Lebenden, Lehrenden und Wirkenden, vor Allem aber des Leidenden und Sterbenden entströmt. Immerhin mag man dieses Schauen der wirklichen, sittlichen Herrlichkeit des geschichtlichen Sohnmenschen nur im Reflex einer in das Jenseits (dies jedoch nicht durch einen falschen Schluss, durch ein nur willkührliches Spiel der Imagination) hinübergetragenen Herrlichkeit, immerhin mag man es dem mythologischen Schauen der Herrlichkeit jener Götterwelt, die ja auch ihrerseits der phantasieerzeugte Reflex einer ethischen Wirklichkeit war, im Heidenthume vergleichen. Es bleibt darum nicht minder wahr, dass Christus nicht umsonst gelitten hätte, wenn er durch sein Leiden auch nur die Möglichkeit einer sich in diesem durch Phantasie reflectirten Lichte sonnenden Glaubensanschauung vermittelte. Denn bereits in dieser Anschauung fanden die Gläubigen, die einstweilen durch den Gang ihrer

geistigen Entwickelung an sie gewiesen waren, ein sittliches Heil der Art, wie es eben nur durch einen Glauben zu gewinnen ist, dessen eigentliches Object ein sittliches ist, wenn auch seine Beziehung auf dieses Object durch einen Reflex der Einbildungskraft vermittelt wird. Schon in diesem Glauben war der neue Bund zwischen Gottheit und Menschheit hergestellt, der durch Christus Todesopfer besiegelt werden sollte, war die Bedingung gegeben zur Theilhaftigkeit an den Früchten dieses Opfers durch eigene Leidensthat der Gläubigen. — Aber allerdings, auch von dieser Stufe der Glaubensanschauung bleibt der Wissenschaft des Christenthums die Aufgabe, den Uebergang zu einer noch höheren und reineren Stufe zu vermitteln, dadurch, dass sie den rein menschlichen Sinn der geschichtlichen Leidensthat des Heilandes und damit ihre sittliche Herrlichkeit, entkleidet von den blendenden Effecten jenes phantastischen Reflexes, eines, so zu sagen, aus dem Jenseits, in welchem es wirklich leuchtet, durch ahnendes Vorausschauen erborgten Lichtes, zum Bewusstsein bringt.

882. Dies selbst nun, dass Jesus Christus die volle Offenbarung der sittlichen Herrlichkeit seines Inneren, seines persönlichen Selbstes und Wesens, diesen idealen, in dem realen Zwecke der Stiftung eines neuen Bundes inbegriffenen Zweck seiner Gesammtthätigkeit nur im Leiden, nur im gewaltsamen Tode vollständig erreichen konnte: dies selbst kann, auf den Vorgang des Apostels Paulus (§. 675 f.), dem in dieser Deutung der grossen Offenbarungsthatsache die Kirchenlehre, besonders seit Augustinus (§. 680) nachgefolgt ist, auch von uns nur als Folge der sündhaften Beschaffenheit des gegenwärtigen Menschengeschlechts begriffen werden. Denn an sich selbst, in dem göttlichen Urgedanken der Schöpfung, war auch die Menschennatur, sofern sie, der Bestimmung gemäss, welche dieser Urgedanke ihr angewiesen hat (§. 696 ff.), sich zum Geist, zur pneumatisch verklärten Leiblichkeit erhebt, auf jenen vollen Einklang des Aeussern mit dem Innern, der Erscheinung mit dem Wesen, der Zustände mit den Willensthaten angelegt, zu welchem der göttliche Liebewille, seiner eigenen Natur, dem ewigen Einklange der ästhetischen und der sittlichen Eigenschaften in ihm selbst entsprechend, in allen Weltregionen von Ewigkeit her das höchste seiner Geschöpfe ersehen hat. Solcher Einklang, im irdischen Menschengeschlechte durch sündige Werdethat gestört (§. 732 ff.), er kann überall nur auf Wegen, welche durch Leiden und Tod hindurchführen, wiederhergestellt werden, und er ist, was das Ganze des Menschengeschlechts betrifft, in einer für alle Glieder dieses Geschlechtes vorbildlichen Weise wiederhergestellt eben durch

den Leidensweg, durch die Leidensthat Dessen, in dessen Persönlichkeit das göttliche Urbild der geistleiblichen Menschennatur, der ideale Sohnmensch, seine reine und vollständige Verwirklichung gefunden hat.

In dem Begriffe einer Verklärung und Verherrlichung, einer sittlichen Verklärung und Verherrlichung durch Leiden und Tod, liegt allerdings, wenn man will, ein doppelter Widerspruch. Zuvörderst, sofern der Begriff der Herrlichkeit (*δόξα*, כָּבוֹד) in seiner biblischen Bedeutung (§. 514 f.) ein Aesthetisches bezeichnet, nicht unmittelbar ein Sittliches; sodann aber, wiefern Leiden und Tod der persönlichen Creatur gerade derartige Vorgänge sind, durch welche die Erscheinung der göttlichen Herrlichkeit im creatürlichen Dasein gehemmt und getrübt wird. Dennoch hat die Schrift dieses doppelte Oxymoron nicht gescheut, indem sie nicht nur überhaupt (vergl. Bd. I, S. 620 f.) das Prädicat der *δόξα* mit besonderem Nachdruck auf Christus, auf die Erscheinung des Sittlichen in Christus anwendet, sondern auch als das Element, in welchem diese *δόξα* vorzugsweise zur Erscheinung kommt, ausdrücklich sein Leiden, seinen Tod, den grausen, schmählichen Tod am Kreuze bezeichnet. (Es bleibt ein wahres und grosses Wort Oetingers: „dem Tod Christi haben wir es zu verdanken, dass wir ihn [Gott] sehen können".) — Wer indess den lebendigen, organischen Zusammenhang recht erwägt, welcher im innern Wesen der Gottheit, und dem entsprechend allerdings auch in der Creatur, die ästhetischen Attribute sammt den in ihnen enthaltenen Zuständen und Thätigkeiten mit den sittlichen verknüpft; wer ferner die aus der ethischen Daseins- und Lebenssphäre auch in die ästhetische überfliessende Kraft der Selbsterhaltung, der Selbststeigerung auch durch das Moment der Negation hindurch nicht unbeachtet lässt, auf welche wir gleichfalls bereits in jenem frühern Zusammenhange aufmerksam gemacht haben: der wird an diesen scheinbaren Widersprüchen nicht nur keinen Anstoss nehmen, er wird es vielmehr ganz in der Ordnung finden, wenn auch in diesem Wortgebrauche die Wissenschaft sich an die Schrift anschliesst. Die sittlichen Eigenschaften, welche Christus im Leben und im Tode bethätigt, sie würden ohne Zweifel nicht richtig bezeichnet, wenn man sie von vorn herein durch das Prädicat der „Herrlichkeit" bezeichnen wollte; aber sie werden zur Herrlichkeit durch den Process ihrer Selbstoffenbarung, indem sie in die Anschaulichkeit, in die Objectivität der Erscheinung übergehen. — Bei der Leidensthat ist, wie im Obigen gezeigt, gerade dies das Moment, worauf es ankommt, worin die Zweckmässigkeit dieser That und somit allerdings ihre sittliche Grösse als That beruht: dass durch sie der Uebergang der sittlichen Eigenschaften, welche als solche ein Innerliches sind, und welche darum, wenn sie durch That und Handlung in die Aeusserlichkeit heraustreten, ihre Bedeutung nicht unmittelbar in ihrer Erscheinung, sondern in ihren Wirkungen haben, — dass, sagen wir, durch sie der Uebergang

dieser Eigenschaften in ein Element der Erscheinung, der Objectivität für die Anschauung der Gläubigen vermittelt wird. Hier ist daher der Ausdruck δόξα, Herrlichkeit, recht eigentlich an seinem Platze, obwohl er es nicht weniger da ist, wo er für die Erscheinung der Persönlichkeit des Herrn im Leben, in den Thaten und Reden des Lebenden gebraucht wird. Christus ist eben von vorn herein, seinem welthistorischen Berufe zufolge, nicht eine *persona privata*, sondern, wie ihn auch die kirchliche Dogmatik öfters so genannt hat, eine *persona publica*; bestimmt, als das, was er ist, auch zu erscheinen (Matth. 5, 14 f. Joh. 3, 14). Er muss leiden, er muss eines freiwillig übernommenen gewaltsamen Todes sterben, damit die sittlichen Eigenschaften seines Innern in einer Fülle und Macht, wie sie es im Leben nicht vermochten, zur Erscheinung, zur Offenbarung kommen. Darin also liegt die Hoheit, die Erhabenheit seines Leidens und seines Todes; dieselbe trägt, eben um dieser Vollständigkeit willen, mit welcher sich Inneres und Aeusseres, Wesen und Erscheinung decken, den Charakter gleich sehr einer ästhetischen Eigenschaft, wie einer sittlichen. — Eben dies aber, dass es eine Leidensthat ist, durch welche diese Deckung zu Stande kommt, diese Offenbarung der ethischen Innerlichkeit in einer ihr adäquaten ästhetischen Erscheinung sich vollendet: dies selbst kann nach richtigen metaphysischen und theologischen Grundsätzen keineswegs zurückgeführt werden auf eine Nothwendigkeit des creatürlichen Daseins überhaupt, die unter allen Umständen würde haben in Kraft treten müssen, die in jeder andern kosmischen Lebenssphäre, sobald dieselbe zu gleicher Höhe geistiger, geistleiblicher Bethätigung und Selbstverwirklichung sich aufschwingt, auf gleiche Weise, wie in der irdischen, in Kraft tritt. Hier vielmehr ist der Punct, wo den biblischen und kirchlichen Voraussetzungen über den Zusammenhang von Christus Erlösungs- und Versöhnungstod mit der Sünde, ihr Bedingtsein durch die allgemeine, die erbliche Sündhaftigkeit des menschlichen Geschlechts die volle Geltung gewahrt werden muss, dafern nicht die grossen allgemeinen Grundbegriffe von den Eigenschaften der Gottheit, von der Macht des göttlichen Liebewillens über die Processe der Weltentwickelung in ähnlicher Weise getrübt werden sollen, wie sie, nach unserer obigen Nachweisung, von anderer Seite her durch die Voraussetzungen der bisherigen Kirchenlehre, namentlich in der anselmischen Fassung, getrübt sind. Denn es lässt sich allerdings nicht absehen, weshalb bei einem normalen Zustande der Menschheit, so wie ein solcher durch den göttlichen Liebewillen beabsichtigt war, nicht eine vollständige und reine Offenbarung auch der intensivsten sittlichen Innerlichkeit in einem durch Leidenszustände der Art, wie der Heiland sie hat durchgehen müssen, ungetrübten Daseins- und Lebenselemente sollte möglich gewesen sein. Leiden und Tod in der Gestalt, wie sie durch die Sünde bedingt sind, würden in jenem Normalzustande überhaupt nicht vorhanden gewesen sein; sie würden daher auch nicht als Offenbarungsmittel vorhanden gewesen sein für jenen tiefsten Kern der sitt-

lichen Persönlichkeit, der, wie die Menschennatur jetzt wirklich gestaltet ist, eben nur durch sie zur Offenbarung gelangen kann.

In dem hier bezeichneten Sinne also wird der mittelalterliche Ausspruch (§. 812): *incarnatus foret filius Dei etiam absque peccato, sed non passus et crucifixus*, seine volle Richtigkeit behalten. Nur freilich tritt hier die Frage ein, ob in einem durch Sünde ungetrübten Gesammtzustande der Menschheit, in einem Paradieseszustande der Art, wie Schrift und Kirchenlehre ihn zwar nicht, nach richtigem Verständniss der biblischen Urweltssage, als einen einst wirklich dagewesenen, wohl aber als einen möglichen, als einen ursprünglich von dem schöpferischen Liebewille beabsichtigten darstellen, — ob, sagen wir, in einem solchen Zustand zu einer derartigen Steigerung der Intensität des Sittlichen eben nur in Einer Persönlichkeit, im ausdrücklichen Gegensatze zu allen übrigen, wie der Heilsprocess innerhalb der geschichtlichen Menschheit sie mit sich bringt, die Anlässe, die Vorbedingungen würden enthalten gewesen sein. In diesem Sinne ist die neuerdings so vielfältig in den Vordergrund theologischer Verhandlung getretene Frage, ob Christus auch ohne die Sünde in die Welt gekommen sein würde, noch nicht verhandelt worden, aus dem Grunde, weil man sich die Bedingung solcher Fragstellung, die bestimmte und ausdrückliche Unterscheidung des historischen Christus von dem idealen Sohnmenschen nicht zum Bewusstsein gebracht hatte. Man wird leicht gewahr, wie von diesem Standpunct eine verneinende Beantwortung jener Frage ermöglicht wird, ohne irgend dem Gewicht der Gründe etwas zu vergeben, welche die meisten Neueren so geneigt machen zu einer bejahenden. Der Begriff des idealen Sohnmenschen, so wie wir ihn, auf den Vorgang der authentischen Lehre des evangelischen Christus, im Obigen gefasst haben, als wesentlich Eins mit dem Begriffe des göttlichen Geistes, aus welchem die natürliche Menschheit wiedergeboren werden muss, um zur Heiligkeit und Gerechtigkeit, zur Seligkeit und Herrlichkeit der Kinder Gottes erhoben zu werden: er, dieser Begriff, ist in seiner Wurzel unabhängig von der Voraussetzung der Sünde. Denn eine solche Wiedergeburt muss, den allgemeinen Grundgesetzen des Schöpfungsprocesses zufolge, allerorden stattfinden, wo der höchste und oberste Schöpfungsprocess sich erfüllen soll. In diesem Sinne also würde allerdings auch ohne die Sünde der Sohn der Gottheit Mensch geworden sein; aber der Christus, der auch dann eingetreten sein würde in die Welt, das ist eben der ideale, nicht der, welchen wir jetzt den historischen nennen. Wird in Bezug auf diesen Letzteren die Frage gestellt, so ist ihr einzig richtiger Sinn nur dieser: ob eine That, eine Schöpfungsthat, eine Werdethat, wie die, welche den historischen Christus zu dem gemacht hat, was er ist, welche ihm die bestimmte Stellung zur Welt- und Menschengeschichte angewiesen hat, durch die er das ist, was er ist, ohne Voraussetzung der Sünde, der erblichen Sündhaftigkeit des Menschengeschlechts, überhaupt möglich war. Und da nun ist zuvörderst die weitere Frage zu beantworten: ob nicht jene

Werdethat, um in ihrem wahren Begriffe, in ihrer wahren Bedeutung erfasst zu werden, gleich von vorn herein in eine Beziehung zu setzen ist zur Leidensthat, ob nicht, mit andern Worten, die That, wodurch Jesus von Nazareth sich zum Christus, zum Gründer des neuen, des vollendeten Heilsbundes zwischen Gottheit und Menschheit gemacht hat, die That jenes Gehorsams ist, der ihn an das Kreuz geführt hat. Liegt in dieser That eine Steigerung der sittlichen Substanz, der Intensität des Sittlichen über das Maass hinaus, welches im unsündlichen Normalzustande des Menschengeschlechts das Maximum der Erreichbarkeit für dessen einzelne Glieder bezeichnet haben würde: so würde dann, im Falle einer bejahenden Antwort auf diese Frage, wie wir allerdings dafür halten, dass eine solche aus dem Zusammenhange unserer Betrachtung sich als die richtige ergiebt, die Consequenz nicht abzulehnen sein, dass die Gestalt der Menschwerdung des Göttlichen, der Sohnmenschheit, wie wir sie in der Persönlichkeit des historischen Christus verwirklicht erblicken, allerdings bedingt ist durch den Sündenfall des menschlichen Geschlechtes. Es wird alsdann den Aussprüchen jener Kirchenlehrer, welche von einer *felix culpa Adami* sprachen, ein relatives Recht nicht abzusprechen sein, in sofern nämlich, als durch jenen Fehl das menschliche Geschlecht, wenn auch nur in Einem seiner Glieder, thatsächlich, wenn auch nicht durch sein Verdienst, ein Grösseres geworden ist, als es ohne die Sünde geworden wäre. Denn allerdings, eben darin besteht der wahre Triumph der richtig verstandenen Allmacht des göttlichen Schöpfer- und Liebewillens, dass er auch dem Bösen, dessen Hervortreten er in seiner Schöpfung nicht wehren kann, wenn er eine Schöpfung überhaupt will, — dass er diesem Bösen ein höheres Gut abgewinnt, als ohne dasselbe für die Schöpfung erreichbar war. Die Menschheit, die geistige Creatur überhaupt, erhebt sich zum Göttlichen nicht blos in dem Maasse, in welchem sie die Versuchung zum Bösen gar nicht an sich kommen lässt, sondern allerdings auch in dem Maasse, in welchem sie die Mächte des Bösen überwindet, welche sich in ihrer Mitte hervorthun. In diesem Sinne wird denn auch die ächte theologische Wissenschaft nicht Anstand nehmen, für andere Schöpfungsregionen, ausserhalb der irdischen, beide Möglichkeiten gelten zu lassen: sowohl die einer sündlosen Gleichvertheilung der ihnen einverleibten Gotteskräfte über alle Individuen der Geschlechter, welche dort, dem menschlichen analog, die Wirklichkeit des Geistes darstellen, als auch, in Folge sündiger, vielleicht auch dort eingetretener Daseinsentwickelung, eine entsprechende Zusammenfassung dieser Kräfte durch eine Werdethat, welche irgendwie den Charakter einer Leidensthat tragen wird, in Einer, der Persönlichkeit des geschichtlichen Sohnmenschen entsprechenden Persönlichkeit. Als das Wahrscheinlichste wird sie stets eine unendlich vielfach nüancirte Verwirklichung sowohl der einen, als der andern dieser Möglichkeiten anzusehen haben. Der historische Christus aber ist und bleibt uns das was er ist, in alle Wege nur als Mensch, als sittliches Haupt eben nur des irdischen Menschengeschlechts. Die

Vorstellung der bisherigen Kirchenlehre, dass er das Haupt der gesammten Schöpfung sei, diese Vorstellung, hervorgegangen wie sie es ist, aus offenkundigem Irrthum über die Bedeutung des Schöpfungsganzen, darf die wahre Theologie mit Beziehung auf den tiefsinnig ahnenden Vorblick des Apostels, 1 Kor. 15, 24. 28., zurückweisen, welcher auf die Fernen des Raumes eben so, wie auf die der Zeit seine Anwendung leidet.

883. Mit seinem Tode am Kreuze kann die wissenschaftliche Glaubenslehre nicht umhin, das, was sie von der geschichtlichen Persönlichkeit des Heilandes zu lehren hat, als abgeschlossen zu betrachten. Die grosse Glaubensanschauung der apostolischen Gemeinde, und mit ihr der gesammten Christenheit, der gesammten christlichen Kirche von seiner Auferstehung, von seiner Erhöhung an die Rechte des himmlischen Vaters: diese ist zwar, als Glaubensanschauung, auch ihrerseits, so gut wie der Wandel des Herrn im irdischen Leibe, wie sein Leiden und sein Kreuzestod, eine geschichtliche Thatsache. Sie steht, als Thatsache, im engsten Causalzusammenhange mit den Thatsachen, von welchen wir im gegenwärtigen Abschnitte gehandelt haben; und was zwischen diese letzteren und jene Glaubensanschauung als Thatsache in die Mitte tritt, die magischen Ereignisse im Seelenleben der ersten Jünger, an welche sich diese Glaubensanschauung zunächst geknüpft hat (§. 782): auch das ist Thatsache, historisch so sicher, wie irgend eine der in solchem Causalzusammenhange vorangehenden oder nachfolgenden Thatsachen, beglaubigte Thatsache. Aber weder kann das Thatsächliche dieser Ereignisse noch in gleich unmittelbarem Wortsinne, wie das ihnen Vorangehende, als That oder als Erlebniss des historischen Christus betrachtet werden, noch ist der Inhalt der Anschauung, der in ihr, der Anschauung als solcher, verklärte und verherrlichte Christus, unmittelbar und wirklich der historische. Wir finden uns vielmehr durch die Entwickelung und Zergliederung dieses Inhalts, die allerdings in jedem Sinne zu den Aufgaben unserer Wissenschaft gehört und eine der vornehmsten darunter ausmacht, — wir finden uns durch sie auf den Begriff jener idealen Sohnmenschheit zurückgewiesen, von deren geschichtlicher Verwirklichung wir in der Gestalt des historischen Christus eben nur den persönlichen Gipfelpunct erkannt haben.

884. Wenn nämlich die kirchliche Theologie in ihrer Lehre von Christus, dem menschgewordenen Gottessohne, einen doppelten Stand

unterscheidet, einen Stand der Erniedrigung und einen Stand der Erhöhung, wenn sie in dem geschichtlichen Christus, nicht nur dem Leidenden und Sterbenden, dem im Tode für eine kurze Weile den abgeschiedenen Seelen der Unterwelt, der Nacht- und Grabeswelt des Hades Beigesellten, sondern auch dem im Sonnenlichte des irdischen Lebens gewaltig Lehrenden und Wirkenden nur den Erniedrigten, dann aber in dem am dritten Tage aus dem Grabe, aus dem Hades Auferstandenen den Erhöhten und Verherrlichten erblicken lehrt: so verbirgt sich in diesen sinnbildlichen Ausdrücken zwar eine Fülle der wichtigsten Glaubenswahrheiten; aber eine solche, deren Inhalt nur mittelst der begrifflichen Unterscheidung zwischen dem historischen und dem idealen Sohnmenschen zu wissenschaftlicher Erkenntniss und Einsicht zu bringen ist. Eben dies auch gilt von der kirchlichen Unterscheidung eines dreifachen Amtes: des prophetischen, des hohenpriesterlichen und des königlichen. Der Christus, welcher im Sinne dieser Lehre als ewiger König zur Rechten des himmlischen Vaters über das durch ihn gegründete Reich der Kinder dieses Vaters, über die Gemeinde seiner durch ihn vom ewigen Verderben geretteten Bekenner herrscht, welcher sie, diese Gemeinde, als Hoherpriester vor dem Vater vertritt, Er, der Auferstandene, der durch seine Auferstehung Erhöhte und in die Herrlichkeit des himmlischen Vaters Eingegangene kann von der Wissenschaft nicht mehr in gleichem Sinne, wie Jesus, der gottgesandte Prophet von Nazareth, der zum Gehorsam bis zum Tod, bis zum Tode am Kreuz Erniedrigte, unmittelbar und ohne Weiteres als der Geschichtliche betrachtet werden*). Selbstverständlich jedoch hat an dieser Herrlichkeit, an dieser Königs- und Priesterwürde des idealen Christus auch der geschichtliche Christus, der Mensch Jesus von Nazareth seinen Antheil, und einen um so viel grössern Antheil, als jeder einzelne seiner Brüder, so weit er eben durch diese seine Erniedrigung selbst über diese seine Brüder erhoben, zum Haupte des göttlichen Leibes, der von diesen Brüdern als dessen lebendigen Gliedern gebildet wird, eingesesetzt ist.

*) *Mors ad hominem pertinebat, resurrectio ad Filium hominis. Aug. ep.* 140. Aehnlich, und noch unzweideutiger, bereits Origenes: *Εἰ καὶ ἦν ἄνθρωπος, ἀλλὰ νῦν οὐδαμῶς ἐστιν ἄνθρωπος. Omne quod est Christus, jam nunc* (nach der Auferstehung) *Filius Dei est. Ἡ δὲ ὑπερύψωσις τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου αὕτη ἦν, τὸ μηκέτι ἕτερον αὐτὸν εἶναι τοῦ λόγου ἀλλὰ τὸν αὐτὸν αὐτῷ*, u. s. w.

885. Was also die kirchliche Glaubenslehre von dem auferstan-

denen, von dem durch seine Auferstehung erhöhten und verherrlichten Christus lehrt, die Betrachtung sowohl von Christus Person, als von seinem Werke unter dem Gesichtspuncte des priesterlichen und des königlichen Amtes und des Standes der Erhöhung: dieses Alles wird, sofern es nicht einer mehr nur historisch-kritischen, als philosophisch-dogmatischen Betrachtung und Untersuchung zu überweisen ist, für den Zusammenhang unserer gegenwärtigen Darstellung, von dem im engern und eigentlichen Wortsinne christologischen Lehrstücke abgetrennt, den nachfolgenden, das Ganze der Soteriologie und mit ihr der wissenschaftlichen Glaubenslehre überhaupt abschliessenden Lehrstücken anheimzugeben sein. Auch diese nämlich bleiben, wie die vorangehenden, der Ausführung des Begriffs gewidmet, welchen wir, auf den eigenen Vorgang des Herrn, in diesem gesammten, die wissenschaftliche Soteriologie verhandelnden Theile unserer Darstellung, mit dem Namen der idealen Sohnmenschheit bezeichnet haben, indem ihre nähere Aufgabe diese ist, die Beziehung, in welche bereits die Lehre des historischen Christus ihn, diesen Begriff, zum Begriffe des himmlischen Reiches, des Reiches Gottes gesetzt hat (§. 283 ff. §. 779 f.), zum Bewusstsein und zur wissenschaftlichen Erkenntniss zu bringen.

Weder im Zusammenhange der biblischen Glaubensanschauung, noch im Zusammenhange der ächten, ursprünglichen Kirchenlehre nimmt die Vorstellung der Auferstehung des Herrn eine so untergeordnete Stellung ein, wie in welche sie neuerdings die Glaubenslehre Schleiermachers zurückgedrängt hat, mehr noch aus Mangel eines richtigen Verständnisses dieser geschichtlichen Zusammenhänge und der aus ihnen sich für sie ergebenden Bedeutung, als in Folge des, zwar nicht in jeder Beziehung in Abrede zu stellenden, Mangels einer eigenen, dem Inhalte jener Vorstellung in allen wesentlichen Beziehungen vollständig entsprechenden Glaubensanschauung. Solche Vorstellung ist vielmehr für jene beiden Lehren, oder für die Eine, die sich in stetiger, organischer Folge aus der Grundanschauung des apostolischen Heilsglaubens entwickelt hat, recht eigentlich der Angelpunct, um welchen sich alle von dieser Lehre aus den Offenbarungsthatsachen, die ihr den Ursprung gegeben, geschöpften Inhaltsbestimmungen herumbewegen; nicht nur die durch ausdrückliche Schlussverkettung in der geschlossenen Abfolge der Lehrentwickelung auf sie begründeten, sondern auch die ihr thatsächlich oder begrifflich vorausgesetzten. Sie ist als solcher Angelpunct dargestellt und zu ihrem vollen Rechte gebracht ganz besonders auch in der authentischen Lehre Luthers, der nicht müde wird, einzuschärfen, dass erst in der Auferstehung des menschgewordenen Gottessohnes das Werk der Erlösung des menschlichen Geschlechtes sich wirklich vollbracht hat, während

der Tod desselben, ohne die Auferstehung, nur den Gipfel des Sündenelends bezeichnet und die Verdammniss des Geschlechts unwiderruflich entschieden haben würde. (Vergl. auch hierüber die ausführlichen Erörterungen und Nachweisungen in der „Christologie Luthers".) — Wie aber der Begriff der Auferstehung zu dieser Bedeutung gekommen ist, und wie der Inhalt, welchen der Glaube in ihn hineingelegt hat, auch für uns seine unverkümmerte Wahrheit behält, obwohl wir nicht umhin können, eine anderweite wissenschaftliche Begründung und Motivirung, als die mit Hilfe jener Vorstellung vorläufig gewonnene, für ihn aufzusuchen: das wird unsere nachfolgende Darstellung zu zeigen haben. Fürerst können wir nicht umhin, in soweit mit der Schleiermacher'schen Hand in Hand zu gehen, als auch wir in den Satz einstimmen, dass „die Thatsachen von der Auferstehung und der Himmelfahrt Christus, so wie die Vorhersagung von seiner Wiederkunft zum Gericht, nicht können aufgestellt werden als eigentliche Bestandtheile der Lehre von seiner Person". Dies freilich von vorn herein in einem andern Sinne, als in welchem bei Schleiermacher diese Worte gesprochen sind. Denn Schleiermacher, wie es in neuerer Zeit durch falsche Auslegung der biblischen Erzählung üblich geworden ist, setzt unter dem Namen der Auferstehung ein Factum voraus, welches so weder in Wirklichkeit sich ereignet hat, noch von der richtig verstandenen Kirchenlehre angenommen und gelehrt wird: die Wiederbelebung des am Kreuze getödteten Menschen Jesus von Nazareth in seinem natürlichen Leibe zu erneutem fleischlichen Dasein. Von dieser vermeintlichen Thatsache macht er mit Recht bemerklich, wie sie, auch wenn man sie (in Folge des eben bezeichneten, von ihm getheilten Irrthums) als eine geschichtliche gelten lässt, doch auf eine Stellung unter den Thatsachen, aus welchen die Glaubenslehre ihren Begriff von der gottmenschlichen Persönlichkeit Jesus Christus zu bilden hat, keinen Anspruch hat; so wie ohnehin noch weniger die angebliche Thatsache seiner Himmelfahrt in äusserlich sichtbarer Leiblichkeit, oder die als bevorstehend erwartete seiner Wiederkunft in einer zwar verherrlichten, aber gleichfalls äusserlich realen, materiellen Leiblichkeit. — Davon nun, ob und unter welchen Bedingungen etwas Derartiges überhaupt angenommen werden könne: davon ist für uns im Gegenwärtigen nicht die Rede. Wir sprechen hier zunächst von der wirklichen, als Thatsache ohne allen Zweifel anzuerkennenden geschichtlichen Thatsache: von dem in den Gemüthern der ersten Jünger des Herrn wie auch immer entstandenen Glauben, dass ihnen der abgeschiedene Meister zwar nicht in äusserer, fleischlich greifbarer Wirklichkeit seines Leibes (*deposito corpore innumeris se hominum promta in luce detexit. Arnob. c. gent.* I, 46), wohl aber in geistig verklärter Leiblichkeit erschienen sei, und ihnen seine Auferstehung nicht aus dem Grabe zu erneutem Wandel im irdischen Fleisch, wohl aber aus dem Scheol, aus dem Hades zur Herrlichkeit des himmlischen Vaters, also mit seiner Auferstehung zugleich auch seine Himmelfahrt, sein Sitzen zur Rechten des Vaters, von dannen er kommen

werde zu richten Lebende und Todte, offenbart habe. Sie, diese Thatsache ist es, auf welche wir jene Wendung Schleiermachers zu übertragen uns hier veranlasst finden. Auch sie nämlich ist nicht eine solche, die uns über den geschichtlichen Christus etwas Neues lehrte oder uns seine Gestalt erblicken liesse im Lichte einer Glaubensanschauung, die nicht auch aus dem sonst bekannten oder zu ermittelnden Thatsächlichen hervorginge. Sie gehört vielmehr als Thatsache jenem anderweiten dogmatischen Zusammenhange an, in welchen unsere Darstellung demnächst eintreten wird, und sie wird in diesem Zusammenhange von uns verwerthet werden. (Merkwürdig in alle Wege, dass schon von Philon der „körperlose Erstgeborene" als ἀνατολή bezeichnet wird. *Euseb. praep. Ev.* XI, 15. Dem entsprechend redet Origenes *Princ.* I, 45 von einer „Auferstehung des ewigen Sohnes", die in Christus Auferstehung nur „formirt" erscheine.) Kein Zweifel allerdings, dass eben sie, diese Thatsache, in durchgreifendster Weise bestimmend eingewirkt hat auf die Vorstellungen sowohl der ersten Jünger, als auch der gesammten nachfolgenden Kirche über die Persönlichkeit des geschichtlichen Heilandes. Aber dies eben ist jetzt die Aufgabe der Wissenschaft, das, was in diesen Vorstellungen auch objectiv geschichtlich, geschichtliche Wahrheit und Wirklichkeit ist, auszusondern von den dort damit vermischten Elementen einer idealen Anschauung, deren gegenständlicher Inhalt nicht in gleichem Sinne ein geschichtlicher, nicht die geschichtliche Persönlichkeit Dessen ist, der in jenen wunderbaren Gesichten als der Auferstandene von seinen Jüngern geschaut worden ist.

Aus der eben gedachten Vermischung und Verwechslung disparater Elemente und Inhaltsbestimmungen des Thatsächlichen, welches dem Glauben an die Auferstehung des Herrn zu Grunde liegt, sind in der kirchlichen Dogmatik die bekannten Lehren von dem doppelten Stande und dem dreifachen Amte des Heilandes hervorgegangen. Die Aussprüche der Schrift, auf welche namentlich die erste dieser Lehren sich zu stützen pflegt, sind sämmtlich theils selbst, theils ist ihre dahin abzielende Auslegung eine Frucht des Eindrucks jener visionären Erscheinungen. Die Schilderung der Erniedrigung und Schmach des Jehovaknechtes beim exilischen Propheten (Jes. 53) mag schon Jesus selbst im Sinne seines erhabenen Begriffs von dem Leidensgeschick des wahren Messias gedeutet haben; zur Folie des Gegensatzes einer vorangehenden eben so, wie auch einer nachfolgenden Hoheit und Herrlichkeit solches Messias ist sie sicherlich erst verwandt worden, nachdem, durch den in den Seelen der Gläubigen schon erweckten Auferstehungsglauben, zur Ausbildung der Vorstellung nicht nur der nachfolgenden, sondern, in unmittelbarer Verbindung damit (Joh. 17, 5), auch der vorangehenden Herrlichkeit der bestimmtere Anlass gegeben war. Dem Glauben der Apostel an die göttliche Natur ihres Meisters aber die Voraussetzung einer Präexistenz seiner Person im äusserlich-realen Wortsinn unterzulegen: dazu können wir uns, auf Grund der urkundlichen Zeugnisse (§. 799 f.), auch im gegenwärtigen Zusammenhange nicht entschliessen.

Demgemäss werden wir auch nicht geneigt sein können, die Ausdrücke, welche in Stellen, wie 2 Kor. 8, 9. Phil. 2, 5 f. Hebr. 2, 9, von der Selbsterniedrigung dieser Natur in den Zuständen, in der Gesammterscheinung der irdischen Persönlichkeit des Heilandes gebraucht werden, in der Weise buchstäblich zu deuten, wie sie nur unter Voraussetzung einer wirklichen Identität der Person des vorweltlichen Gottessohnes mit dem Menschen Jesus von Nazareth so würden gedeutet werden können und von der nachfolgenden Kirchenlehre in der That gedeutet worden sind. Es liegt jenen Aussprüchen sämmtlich und allen sinnesverwandten das richtige Gefühl der Freiwilligkeit zum Grunde, mit welcher der hohe Meister, im Bewusstsein seines göttlichen Berufes und im ausdrücklichen Gegensatze der jüdischen Messiasvorstellung, den Weg der Armuth und Niedrigkeit, den Leidens- und Todesweg betreten hatte, da ihm kraft der Anlage und der Ausrüstung seiner Natur ein ganz anderer, ungleich glänzenderer Weg offen gestanden haben würde. Höchstens so viel kann zugegeben werden, dass der Mangel voller wissenschaftlicher Klarheit über das Wesen der in Christus Mensch gewordenen Logosnatur und ihrer vorcreatürlichen Herrlichkeit auch in jenen Wendungen als Neigung hindurchblickt zu einer das an sich nicht Persönliche sinnbildlich personificirenden Ausdrucksweise. — Dagegen lässt sich, in Bezug auf Verklärung und Verherrlichung des Auferstandenen, die durchgängige Voraussetzung einer vollständigen Identität der Person dieses Verklärten und Verherrlichten mit der geschichtlichen Persönlichkeit des Meisters bereits im Glauben der Apostel nicht in Abrede stellen, obwohl eben diese Voraussetzung mit Stellen, wie Joh. 9, 4, welche hiedurch sich als ächte Aussprüche des Meisters erweisen, in flagrantem Widerspruche steht. Aber diese Vorausaussetzung, die Annahme einer bereits erfolgten Auferstehung des im Geiste auferstandenen Christus in verherrlichter Leiblichkeit: diese stand bei den Aposteln in der directesten Verbindung mit der Annahme einer sofortigen Wiederkehr dieses Christus zu dem noch damals lebenden Geschlechte; nur in diesem Sinne heisst Christus *ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων*, 1 Kor. 15, 20, 25. Sie ist zugleich mit dieser durch den Erfolg widerlegt worden, und hätte folgerechter Weise auch von dem Kirchenglauben aufgegeben werden müssen zugleich mit dieser Erwartung; wie wir denn die ältern Kirchenlehrer in der That eine Zeit lang auf dem Sprunge finden, sie aufzugeben. — Je mehr indess dem Glauben an die persönliche Verherrlichung des historischen Christus auch eine thatsächliche, von der Wissenschaft im Zusammenhange ihrer Eschatologie zur Anerkennung zu bringende Wahrheit zur Seite steht: um so weniger haben wir Grund, daran Anstoss zu nehmen, dass die Vorstellung von dem erweckten Christus zugleich als unwillkührlich sinnbildliche Hülle dient für einen idealen Glaubensinhalt, dessen eigentlichen Thatbestand sich der Glaube der Apostel so wenig, wie nach ihm noch bis auf die jüngste Zeit herab die kirchliche Theologie, zur Klarheit eines wissenschaftlichen Bewusstseins hat bringen können. In diesem Sinne also

kann dem kirchlichen Lehrartikel von dem Gegensatze eines Standes der Erniedrigung und eines Standes der Erhöhung ein biblischer Grund und Anlass nicht bestritten werden, durch welchen, zugleich mit dem, was die ächte Glaubenswissenschaft darin als Wahrheit erkennt, allerdings auch das, was sie als Irrthum bezeichnen muss, bis zu einem gewissen Grade begünstigt worden ist. An der spitzfindigen Ausspinnung dieses Lehrartikels in der lutherischen Scholastik dagegen, welche bereits mit der Concordienformel beginnt und dann in dem dogmatischen Streite der Tübinger und der Giessener Theologen sich zu jener wüsten Ungeheuerlichkeit gesteigert hat, die mit Recht als ein abschreckendes Beispiel der Irrsale betrachtet wird, worin sich eine Dogmatik zu verlieren Gefahr läuft, welche, statt unter der Führung ächter Speculation immer neu aus dem frischen Born lebendiger Offenbarung und Glaubensanschauung zu schöpfen, nur aus der Zergliederung starrer begrifflicher Voraussetzungen, denen ein eben so starrer Buchstabenglaube zur Seite steht, ihren Inhalt zu gewinnen sucht: an dieser Verirrung ist nicht nur die Bibel, sondern auch die ältere Kirchenlehre wenigstens von unmittelbarer, thatsächlicher Mitschuld frei zu sprechen. Immerhin aber darf, bei dem hohen Werthe, welchen die Kirchenlehre zu allen Zeiten auf sie gelegt hat, die Formel von den zwiefachen Ständen des menschgewordenen Gottessohnes, wie so manche andere ähnliche von dem Standpuncte reinerer Erkenntniss aus nicht mehr als dem Inhalte, den sie ausdrücken wollen, adäquat erscheinende Formeln, als ein Denkzeichen angesehen werden, worin das in der That schon vorhandene Vollgefühl dieses Inhalts sich unwillkührlich, in Ermangelung eines adäquateren Ausdrucks, kund giebt. Es drückt sich nämlich in ihr, wenn auch auf unbeholfene Weise, der Gegensatz des idealen und des geschichtlichen Sohnmenschen aus: des idealen Sohnmenschen, welcher durch einen Act der Selbsterniedrigung, der aber an sich oder in Wahrheit zugleich ein Act der Erhöhung ist, in die Gestalt des als Mensch unter Menschen wandelnden, leidenden und sterbenden Heilandes eingeht, und des geschichtlichen Sohnmenschen, welcher durch sein Leben, sein Leiden und seinen Tod in die Herrlichkeit der idealen Sohnmenschheit eingeht. — Und in eben diesem Sinne wird es uns auch verstattet sein, die Formel von dem dreifachen Amte des Gottmenschen zu deuten. Dieselbe entbehrt auch ihrerseits nicht einer biblischen Begründung ähnlicher Art, wie jene; auch sie ist schon frühzeitig (zuerst bei Eusebius) in der Kirche hervorgetreten und im Lehrbegriffe der griechischen Kirche stets bewahrt und hoch gehalten geblieben. In der abendländischen Theologie trat sie zurück; sie ward erst in der reformirten durch Calvin, dann seit J. Gerhard auch in der lutherischen wieder aufgenommen. Und auch in der jüngsten Zeit ist sie, nachdem man schon Anstalt gemacht, sich ihrer als eines unnöthigen und beschwerlichen Ballastes zu entledigen, seit Schleiermacher mit erneuter Gunst hervorgezogen und sogar als Anknüpfungspunkt benutzt worden für den Ausdruck neu gewonnener

theologischer Ueberzeugungen. Für uns liegt es nicht allzu fern, in der Vorstellung jener Dreiheit der Aemter, des prophetischen, des hohenpriesterlichen und des königlichen, einen, zwar gleichfalls inadäquaten und offenbar nicht aus hinlänglich aufgeklärtem wissenschaftlichen Bewusstsein hervorgegangenen, aber immerhin prägnanten Ausdruck für die Dreiheit im Begriffe der idealen Sohnmenschheit zu erblicken, deren erstes Glied die prophetische Bethätigung der Sohnmenschheit vor Christus auf ihn hin, das zweite die für das ganze menschliche Geschlecht versöhnend eintretende priesterliche Erscheinung und Wirksamkeit des historischen Christus, das dritte das königliche Thronen der durch den historischen Christus zu vollständiger Selbstoffenbarung und Selbstbezeugung gebrachten priesterlichen Sohnmenschheit über dem weiteren Entwickelungsverlaufe der Menschengeschichte nach ihrem gottgestellten Ziele hin bildet. Je weniger man sich indess dabei dem Zugeständnisse wird entziehen können, dass das persönliche Sein und Thun des historischen Christus keineswegs in dem Specifischen des priesterlichen Berufes aufgeht, dass vielmehr in diesem Sein und Thun auch jene zwei andern wesentlichen Momente der durch den ganzen Verlauf der Weltgeschichte in dem Processe ihrer Selbstoffenbarung begriffenen Sohnmenschheit, das prophetische und das königliche, sich in organisch zusammengefasster Weise auf das Lebendigste bethätigen: um so leichter wird man begreifen, wie es geschehen konnte, dass die kirchliche Anschauung ihn, den historischen Christus, zum scheinbar ausschliesslichen Subjecte jener Prädicate gemacht hat, deren eigentliches Subject in Wahrheit vielmehr der ideale Sohnmensch ist. Auch der historische Christus ist Prophet; er ist es im eminentesten Sinne, indem seine gesammte Lehre sich nach einer ihrer Hauptseiten zusammenfasst in eine Verkündigung von der Zukunft der Weltgeschicke, welche, wie nur je ein anderes Prophetenwort, in Erfüllung gegangen ist. Er ist König, sofern seine geschichtliche Persönlichkeit es ist, welche in der Erinnerung der kirchlichen Gemeinde für alle Zeiten als Vehikel dient für das Bewusstsein, für die begeisterte Anschauung jener in Wahrheit königlichen Idee der idealen Sohnmenschheit; sofern, mit andern Worten, sein Name der königliche (Phil. 2, 9 f.), ein Schiboleth zur Prüfung der Geister, ob sie aus Gott sind oder nicht, geworden ist (1 Kor. 12, 3. 1 Joh. 4, 2). Aber beide Functionen, die prophetische und die königliche, fassen sich, soviel den geschichtlichen Christus betrifft, in jener Function zusammen, welche von der Kirchenlehre hauptsächlich auf Vorgang des Hebräerbriefs mit dem Namen der hohenpriesterlichen bezeichnet worden ist, so wie umgekehrt mit der königlichen auch die priesterliche von Christus auf seine Gemeinde übergeht (1 Petr. 2, 9. Ap. Gesch. 1, 6. Apok. 5, 10). Denn zugleich mit dem specifischen Momente jener grossen Opferthat, welche zum Gebrauche dieses Ausdrucks zunächst die Veranlassung gegeben hat, liegt ja in dem volksthümlich hebräischen Begriffe des Hohenpriesterthums auch ausdrücklich (Joh. 11, 51) jener Seherblick in die Zukunft, wel-

chen der historische Christus allerorten in seinen Lehraussprüchen auf die grossartigste Weise bethätiget hat. Es liegt ferner darin, was, nach apostolischen Aussprüchen, wie 1 Joh. 2, 1. Röm. 8, 34, bereits der Hebräerbrief mit geistvollem Vorblick in die Wahrheit des Thatbestandes, welche zur vollen Klarheit des Bewusstseins zu bringen freilich erst der wissenschaftlichen Speculation vorbehalten bleibt, hervorgehoben hat: die Vertretung der natürlichen und der geistig wiedergeborenen Menschheit vor dem Angesichte des ewigen Vaters, welcher dem im Elemente seines idealen Gesammtbewusstseins einheitlich zusammengefassten Menschengeiste die von Anfang ihm zugedachte Königswürde über alles irdische Dasein und Geschehen (Ps. 8) nur in sofern zutheilt, als durch die Opferthat jenes Einen der Menschengeist thatsächlich wieder auf die durch seine sündige Werdethat verscherzte Höhe seiner urbildlichen Natur emporgehoben ist.

DRITTER ABSCHNITT.

Die Gemeinschaft des Glaubens. Die christliche Kirche.

886. Der historische Christus trägt im Glauben der um ihn versammelten Gemeinde den Namen des Heilandes (σωτήρ)*). Er trägt ihn zunächst zwar in Folge der Ausschliesslichkeit, mit welcher der Glaube der ersten Bekenner in ihm den alleinigen Urheber aller Möglichkeit eines Heilserwerbes und Heilsbesitzes im menschlichen Geschlecht zu erblicken sich versichert hielt (§. 783). Doch behält derselbe seinen guten Sinn, auch wenn die Wissenschaft des Glaubens, nach vielfältigen vergeblichen Versuchen, die Vorstellung solcher Ausschliesslichkeit zu rechtfertigen, auf sie Verzicht zu leisten sich entschlossen hat. Es gewinnt nämlich solcher Name dann für sie die Bedeutung, die weltgeschichtliche Stellung zu bezeichnen, welche sie, nach allem Obigen, dem historischen Christus zuzuerkennen nicht umhin kann, als vor allen andern Sterblichen Dem, durch dessen That und Lehre die Heilsordnung festgestellt, das heisst mit andern Worten, die bestimmte Gestalt und Richtung für den Process der Heilsbeschaffung im menschlichen Geschlechte gewonnen ist, in welcher derselbe seitdem im Grossen und Ganzen dieses Geschlechtes, wie in dessen einzelnen Gliedern, mit ununterbrochener Stetigkeit seinen Fortgang nimmt.

*) Es wird dem Leser nicht entgangen sein, wie bereits im Vorstehenden dieser Ausdruck vielfach angewandt worden ist, dort noch ohne die Rechtfertigung, deren er von dem Standpunct aus, auf welchen unser Werk sich gestellt hat, allerdings kaum zu bedürfen scheint; desgleichen wie er allenthalben vor dem neuerdings besonders durch Schleiermacher in den Vorgrund gestellten Ausdruck „Erlöser“ bevorzugt worden ist. Zu solcher Bevorzugung liegt in der ursprünglichen Bedeutung beider Ausdrücke kein Grund; die Beziehung des einen auf die Vorstellung des „Lösegelds“ (§. 868 f.) giebt, nach unserer Deutung, keinen schwerer

zu überwindenden Anstoss, als die von vorn herein eben auch nicht ganz correcte Beziehung des anderen auf den Heilsbegriff. Aber wenn der letztere schon im Allgemeinen sich durch die ausdrückliche Betonung des positiven Gehaltes mehr empfiehlt: so tritt dagegen bei Anwendung des ersteren auch noch der besondere Uebelstand ein, dass in der geschichtlichen Ausbildung des Dogma die Bedeutung desselben sich allzu eng mit den Voraussetzungen der anselmischen Genugthuungslehre verschmolzen hat, obgleich er derselben nicht ursprünglich angehört. Die Schleiermachersche Theorie hat ihn zwar von diesem Zusammenhange abgetrennt, aber sie hat ihn einem anderen einverleibt, einem solchen, den wir, schon um der Ausschliesslichkeit willen, mit welcher auch dort für den historischen Christus die Prädicate des idealen in Anspruch genommen werden, eben auch nicht ganz zu dem unsrigen machen können.

887. Der Begriff des Heiles ist, so haben wir mehrfach im Obigen gezeigt (§. 283 f. §. 389. §. 779 f.), in der Lehre des geschichtlichen Christus unabtrennlich verbunden mit dem Begriffe der Heilsgemeinschaft, dem Begriffe des Reiches Gottes, des Himmelreiches. Solche Verbindung stammt nicht aus einer willkührlichen Gedankenverknüpfung. Auch ist sie nicht, wie die bis jetzt in Geltung gebliebene Kirchenlehre sie noch immer gedeutet hat, einseitig und ausschliesslich zu beziehen auf diejenige Gemeinschaft des Glaubensbewusstseins, welche der That und Wahrheit nach erst durch den geschichtlichen Heiland ins Werk gesetzt worden ist. Vielmehr, auch vor dem historischen Christus, auch im Heidenthum und in der Religion des Alten Testamentes hat eine thatsächliche Heilsgemeinschaft bestanden, und in diese Gemeinschaft sind kraft der idealen, auch vor Christus lebendigen und wirksamen Sohnmenschheit alle diejenigen Glieder des menschlichen Geschlechtes eingetreten, in welchen auf die von uns bezeichnete Weise (§. 701 ff.) die Wiedergeburt durch den Geist, den heiligen, sich vollzogen hat. Aber erst durch Lehre und That des geschichtlichen Christus ist der Begriff solcher Gemeinschaft, der Begriff des Reiches Gottes, des Himmelreiches, in der Weise dem menschlichen Geschlecht zum Bewusstsein gebracht, dass fortan dieses Bewusstsein selbst, das Heilsbewusstsein als solches, das für alle fernere Dauer des Menschengeschlechts festgestellte Daseinselement ausmacht, in welchem sich fort und fort sowohl der Eintritt in die Heilsgemeinschaft, als auch der Wechselverkehr ihrer Glieder unter einander und mit dem himmlischen Vater und dessen ewigem Sohne als dem Haupte solches Reiches in ununterbrochener Stetigkeit vollziehen kann.

888. Die Gründung dieser Gemeinschaft also, der selbstbewussten, als beharrendes Object des Glaubensbewusstseins feststehenden Heilsgemeinschaft des Gottes- oder Himmelreiches, solche Gründung und damit die Eröffnung eines selbstbewussten Heilsweges für alle der geistigen Wiedergeburt und durch sie des ewigen Lebens Theilhaftigen: sie ist nach dem Allen als das Werk zu bezeichnen, dessen Vollziehung dem historischen Christus durch seine weltgeschichtliche Stellung als sein eigenthümliches Geschäft übertragen war. Der geschichtliche Sohnmensch hat dieses Werk vollzogen durch seine Lehre und durch seine Leidensthat. Durch letztere nämlich in sofern, als nur in der Anschauung dieser That (§. 881) dem menschlichen Geschlechte das Object gegeben ist, in welchem die sittliche Substanz des Menschengeistes vollständig zur Wesenheit des Göttlichen verklärt, und die Schranke hinweggenommen ist, welche bis dahin für das menschliche Bewusstsein die Daseins- und Lebensgebiete des Göttlichen und des natürlich Menschlichen auseinanderhielt und es nicht zum Begriffe einer thatsächlichen, lebendigen Gemeinschaft zwischen beiden, einer Heilsgemeinschaft, welche die wiedergeborene Menschheit wie mit dem Ewigen, so auch unter sich für die Ewigkeit verbindet, in diesem Bewusstsein kommen liess.

Einen Lehrartikel von dem Werke des Heilandes dem Lehrartikel von seiner Person gegenüberzustellen, ist eine in den systematischen Darstellungen der Glaubenslehre sehr allgemein gewordene Sitte. Doch pflegt man dann unter „Werk" (*opus,* ein Wort, dort meist als gleichgeltend genommen mit *munus, officium*) die Handlung, die That als solche zu verstehen, die, nach überall geltender Voraussetzung, dem menschgewordenen Sohne vom Vater aufgetragene, von dem Sohne in seiner Menschheit, im Stande der Erniedrigung vollzogene. Wir unserseits haben in dem vorangehenden christologischen Abschnitte unserer Darstellung nicht Grund gefunden, in dieser Weise zu unterscheiden; uns wäre es vielmehr, nach den von vorn herein gefassten Gesichtspuncten, unmöglich gefallen, von Christus „Person" zu handeln, ohne zugleich von seinem „Werke" in dem dort angenommenen Sinne, von der ethischen, weltgeschichtlichen Bedeutung seines Berufes, seiner Berufsthaten zu sprechen. Wenn wir nun dagegen hier den Namen des Werkes auf das Gegenständliche, auf die Gesammtheit der Wirkungen übertragen, welche von seinem welthistorischen Thun ausgegangen sind: so liegt darin nicht an und für sich eine den Inhalt der Lehre als solchen betreffende Neuerung. Denn auch für den Gesichtspunct kirchlicher Dogmatik sind von vorn herein diese Wirkungen in den Begriff des „Werkes" eingeschlossen, und wenn ihnen besondere Lehrartikel gewidmet werden, so ist dabei als selbstverständlich vorausgesetzt,

dass es nicht die Absicht sein kann, sie als etwas von diesem Werke, von den Thaten des Heilandes und insbesondere von seinem Versöhnungstode Unabhängiges hinzustellen. Es ist jedoch nicht zu verkennen, dass in der Stellung, welche dem Lehrartikel von dem *opus* oder *officium Christi* zwischen den Lehren von der Person Christus und den nachfolgenden Artikeln gegeben wird, ein Mangel an organischer Verknüpfung dieser Lehren unter sich, und, als Grund solches Mangels, ein Charakter von Aeusserlichkeit sich kund giebt, welchen, hauptsächlich unter den Einflüssen der anselmischen Genugthuungstheorie, der Begriff des Zweckes von Christus Thun zu den Begriffen der Mittel, wodurch dieser Zweck erreicht worden ist, und zu den weltgeschichtlichen Thatsachen, worin er sich bethätigt, angenommen hat. Das *opus*, das *officium* oder *munus Christi* ist nach kirchlicher Lehre die Erlösung des Menschengeschlechts von seiner Sündenschuld, seine Versöhnung mit der Gottheit. Beide aber, die Erlösung und die Versöhnung, werden in einer begrifflichen Abstraction gefasst, welche sich wissenschaftlich nur dann rechtfertigen liesse, wenn diesen Begriffen ein realer Gehalt inwohnte, den an und für sich nichts hinderte, auch durch andere Mittel als durch die Persönlichkeit des historischen Christus bewirkt und auf andere Weise sich bethätigend zu denken. Dies nun aber würde auch nach den Grundsätzen der geltenden Kirchenlehre höchstens dann können angenommen werden, wenn man auf die im Mittelalter durch Duns Scotus vertretene Behauptung zurückkommen wollte, dass der Gottheit auch andere Wege der Rettung des Menschengeschlechts, als die Menschwerdung und der Opfertod des Sohnes, offen gestanden hätten. Mit der im Ganzen der kirchlichen Rechtgläubigkeit mehr zusagenden Thomistischen Anschauung steht auch dort jene abstractere Fassung des „Werkes“ nicht im Einklang. Noch viel weniger aber können wir uns von unserm philosophischen Standpunct aus mit derselben einverstehen, sei es nun, dass die Frage auf das Werk des idealen, oder auf das Werk des historischen Christus zunächst gerichtet werde. Die erste Fragestellung betreffend, so geht aus unserer obigen Darstellung von selbst hervor, wie in derselben gleich von vorn herein die subjective und die objective Seite der Idee, die Person und das Werk des idealen Sohnmenschen, in Eins zusammengefasst sind. Aber auch den historischen Christus betreffend, so hat für uns der Begriff des *munus* oder *officium* keinen Sinn, wenn er nicht mit dem Begriffe der Persönlichkeit des historischen Christus, der Begriff des *opus* keinen, wenn er nicht mit dem Begriffe der weltgeschichtlichen Wirkungen seines Thuns unmittelbar und vollständig in Eins gesetzt wird. Thatsächlich finden wir diese doppelte Ineinssetzung bereits in Schleiermachers Darstellung vollzogen, in welcher wir demzufolge die dennoch beibehaltene Trennung der Lehrstücke von der „Person“ und von dem „Geschäft“ nur als einen stehen gebliebenen Rest der früheren Scholastik betrachten können.

Da wir, bei der von uns vollzogenen Unterscheidung zwischen

dem idealen und dem historischen Christus, als das Werk des Letzteren nicht, mit der bisherigen Kirchenlehre, Heil und Heilsgemeinschaft im menschlichen Geschlechte überhaupt, sondern nur jenen näher bestimmten Weg des Heiles und der Heilsgemeinschaft betrachten können, wie er durch das vollständig über beide gewonnene Bewusstsein bedingt und angebahnt ist: so schien es nöthig, hier nochmals ausdrücklich die Frage aufzuwerfen, in welchem Verhältnisse zu diesem Werke, zu dem in ihm vollständig sich erfüllenden und vollziehenden Zwecke der persönlichen Erscheinung des Heilandes die Leidensthat derselben steht. Das Zurückkommen auf diese Frage ist nämlich aus dem Grunde nicht überflüssig, weil hier das Werk nach seiner subjectiven Seite doch zunächst als eine Bewusstseinsthat erscheint, als eine That, von welcher man meinen könnte, dass sie sich wesentlich schon durch seine Lehre vollzogen haben müsse; — bekanntlich die Voraussetzung, worauf in einer oder der andern Weise schon seit dem Socianismus die Ansichten der rationalistischen Theorien hinauskommen, welche für die Thaten des Heilandes, seine Wunderthaten und seine Leidensthat, eine andere Bedeutung, als eben nur die einer subjectiv-psychologischen Bestätigung und Bekräftigung des Lehrinhalts, aufzufinden nicht vermögen. Wir stellen nicht in Abrede, dass, was wir zur Verständigung über Zweck und Bedeutung dieser Thaten im Obigen ausgeführt haben, das Alles in gewissem Sinne sich unter die Kategorie solcher Bestätigung und Bekräftigung einfügen lässt. Auch bekennen wir uns unumwunden dazu, dass die Bedeutung, die Wirksamkeit jener Thaten und namentlich der Leidensthat, nach unserer Auffassung in alle Wege organisch bedingt ist durch die Lehre, durch die innere Offenbarungsthat, die in der Lehre ihren Ausdruck findet; dass ohne dieselbe solche Bedeutung, solche Wirksamkeit gar nicht zu denken wäre. Doch meinen wir, dass mit gleicher Entschiedenheit, wie das Bedingtsein der Leidensthat durch Bewusstsein und Lehre, auch umgekehrt das Bedingtsein der Lehre des Heilandes, sammt dem Offenbarungsbewusstsein, welchem sie entquollen ist, durch die Leidensthat aus unserer Darstellung hervorgeht. Denn darauf zielte ja die gesammte Entwickelung ab, dass der Heiland das ist, was er ist, nicht ohne den von vorn herein in ihm feststehenden Entschluss zu seiner Leidensthat; durch sein Sein aber ist wiederum sein Bewusstsein, sein Welt- und Gottesbewusstsein zugleich mit seinem Selbstbewusstsein, bedingt. Er hätte nimmer die Menschen belehren können über die Natur des im Ganzen der Menschheit und in ihren einzelnen Gliedern sich vollziehenden Heilsprocesses, über die Natur des Heiles selbst und der Gemeinschaft, welche aus dem Heile und aus welcher hinwiederum das Heil erwächst, ohne die selbsteigene Erfahrung, die er in seinem Innern von dem Wesen der Heilsgemeinschaft gemacht hatte ausdrücklich durch den Entschluss zu jener That, welche er, indem er sie für sich vollzog, zugleich für Alle vollzogen hat. Eben sie, diese That, wird aber, wie sie, innerlich vollzogen, für ihn selbst das Vehikel ist jener Er-

fahrung von dem Wesen des Heiles und der Heilsgemeinschaft, in welcher Jesus Christus dem menschlichen Geschlecht vorangegangen ist, so in ihrer äusserlichen Vollziehung das Vehikel einer entsprechenden Erfahrung für die auf dem Wege der Aneignung des Heiles ihm nachfolgende Menschheit. Sie wird es, erläutert durch seine der That vorangehende Lehre; doch nicht so, dass die Lehre schon als solche, schon an und für sich als Ersatz für die lebendige Erfahrung, die nur durch die Anschauung der That gewonnen wird, dienen könnte. Der leidende, der am Kreuze sterbende Heiland wird für die im Leiden, im Tode, wie in der Fassung und Führung des Lebens ihm nachfolgende Menschheit das Pfand der wiederhergestellten, der für die Ewigkeit ihr gewonnenen Heilsgemeinschaft; er wird es, sofern die Menschheit in ihm ihr eigenes, mit der Gottheit versöhntes, das heisst eben in diese Gemeinschaft eingegangenes Selbst und Wesen erschaut. — So meinen wir es, wenn wir, obgleich den Begriff des Werkes, welches durch den geschichtlichen Heiland vollzogen ist, den Inbegriff dessen, was durch ihn für die Menschheit neu gewonnen ist, vorab in eine Neugestaltung nicht sowohl des Heiles selbst, als vielmehr nur des Heilsbewusstseins setzend, dabei doch in soweit mit der Kirchenlehre Hand in Hand gehen, dass wir an diesem Werke einen nicht minder wesentlichen Antheil der Thaten des Heilandes, und namentlich seiner Leidensthat zusprechen wie seiner Lehre. Der erste Urheber des lebendigen Heiles im Menschengeschlechte, der eigentliche *ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς* ist, — darauf muss die Wissenschaft des Glaubens beharren, wie auch der Glaube selbst im Grunde nie etwas Anderes gemeint oder gewollt hat, — der ideale Sohnmensch, und nicht erst der historische Christus. Aber auch der historische Christus ist, durch seine That wie durch die davon unabtrennliche Lehre, durch seine Lehre wie durch die davon unabtrennliche That, dem menschlichen Geschlechte der Urheber einer Gestaltung des Heiles und der Heilsgemeinschaft, welche, obgleich sie sich zunächst als eine ideale, als eine Gestaltung im Bewusstsein und für das Bewusstsein darstellt, darum doch nicht minder eine im höchsten Sinne reale Bedeutung hat. Denn eben das Bewusstsein selbst ist ja eine Realität, ist, in gewissem Sinne, die Realität aller Realitäten. Beide, das Heil und die Heilsgemeinschaft, vollenden sich nur, indem sie im Bewusstsein und für das Bewusstsein zu einem Gegenstande werden, eben so, wie der persönliche Geist des einzelnen Menschen sich vollendet, wenn er sich für sich selbst im Selbstbewusstsein gegenständlich wird.

889. Zunächst auf dieses Werk des persönlichen Heilands, des Herrn Jesus Christus, auf die im irdischen Leben, in Kraft des von dem göttlichen Meister entzündeten Bewusstseins über die ewige Heilsgemeinschaft des Himmelreiches selbstbewusst sich bethätigende Gemeinschaft der Jünger dieses Meisters, auf den seit dem Abschei-

den des Meisters unter Gottes Weckung und Führung mit reissender Schnelligkeit sich erweiternden Kreis dieser Jünger, sodann aber auch auf die übersinnliche Heilsgemeinschaft selbst: auf diese beiden Gemeinschaften, die jedoch in ihrer Wurzel nur eine sind, ist das Wort übertragen worden, dessen ursprüngliche Bestimmung, wie in den hellenischen, so auch in den vom Hellenismus beeinflussten jüdischen Volkskreisen, diese gewesen war, eine zu gemeinsamer Berathung und Beschlussfassung vereinigte Ortsgemeinde zu bezeichnen: das Wort Ekklesia, Kirche. Der Gebrauch dieses Wortes hat, seit den Zeiten der Apostel, welche der jüdischen Volksgemeinde, der Synagoge gegenüber, davon so zu sagen für ihre Gemeinde Besitz ergriffen, so eng sich mit dem Begriffe der übersinnlichen, durch Christus, wie so eben gezeigt, in das weltgeschichtliche Bewusstsein des menschlichen Geschlechts eingeführten Heilsgemeinschaft des Gottesreichs und der selbstbewussten Bethätigung dieses Reiches in der religiösen Lebensgemeinschaft der Bekenner des Christenthums verknüpft, dass auch jetzt noch in der Wissenschaft, wie im Leben, das Wort Kirche sich als eine Macht behauptet. Darum kann auch die philosophische Glaubenswissenschaft nicht umhin, sich eben dieses Ausdrucks als eines *terminus solennis* zu bedienen wenn nicht für die ewige Heilsgemeinschaft selbst, so doch für jene ihre Bethätigung, für die weltgeschichtliche, von der selbstbewussten Idee jener Heilsgemeinschaft durchdrungene Lebensgemeinschaft der Christenheit.

Es ist bekannt, dass die evangelische Ueberlieferung auch schon dem Heilande das Wort ἐκκλησία in den Mund legt, in einer Bedeutung, welche die Anwendung desselben auf die durch ihn begründete oder zu begründende Gemeinschaft seiner Jünger in sich schliesst. Indess geschieht dies nur an zwei Stellen der ersten Evangelienschrift unsers Kanon, und die Beschaffenheit beider Stellen ist eine solche, dass sie dem unbefangenen kritischen Forscher als sehr problematische erscheinen müssen. Schon der Umstand muss Bedenken erregen, dass beide Stellen nicht nur in Bezug auf den Gebrauch dieses Wortes, sondern ihrem gesammten Inhalt nach, ohne Parallelen bei Lukas sind. Für eine Kritik, welche von den §. 176 bezeichneten Grundanschauungen ausgeht, erwächst hieraus die Vermuthung, dass die vermeintlichen Aussprüche des Herrn, welche in jenen beiden Stellen berichtet werden, nicht aus einer der beiden Quellen entnommen sind, welche, dem ersten und dem dritten Evangelium gemeinsam, überall die Voraussetzung der Aechtheit sämmtlicher von ihnen mitgetheilter Lehraussprüche für sich haben, aus der Spruchsammlung des ächten Matthäus so wenig, wie ohnehin nicht aus dem Evangelium des Marcus. Aller-

dings würde dieser Umstand, für sich allein genommen, nicht ihre Unächtheit beweisen. Denn es giebt sowohl im ersten als im dritten Evangelium manche Redestücke, welche trotz einer ähnlichen Vereinzelung, dennoch sich durch ihren Charakter als ächte beglaubigen; wovon sogleich der mit jenen beiden Apophthegmen in Verbindung gesetzte höchst charakteristische und bedeutsame Ausspruch Matth. 16, 19. 18, 18 ein Beispiel bietet. Aber was jenen beiden auf entscheidende Weise entgegensteht: das ist der auffallende Contrast ihres Inhalts mit der durchgängigen Haltung, welche wir sonst überall den evangelischen Christus behaupten sehen. Sie beide tragen einen unverkennbaren Tendenzcharakter; sie lassen Christus direct als den Urheber erscheinen von Einrichtungen und Vorschriften eines in bestimmten Ordnungen fixirten Gemeindelebens, wie ein solches bei seinem Leben so noch gar nicht hat bestehen können, und wie dasselbe sich auch nicht durch directe Satzungen aus seinem Munde, sondern allmählig, durch naturwüchsige organische Entwickelung in den Kreisen, die sich um Christus und sein Wort versammelten, hervorbilden sollte. Dass Christus (Matth. 16, 18) den Petrus mit so unumwundenen Worten für den „Fels" erklärt haben sollte, auf welchen er seine „Kirche" habe bauen wollen: das muss als um so unglaublicher erscheinen, wenn wir ihn, vorgeblich in einem Athem mit diesem Ausspruche V. 33, über denselben Jünger das harte Wort aussprechen hören, welches alles Andere eher in ihm voraussetzt, als eine solche Zuverlässigkeit und Stetigkeit von Gesinnung, Einsicht und Thatkraft, welche den Jünger dazu hätte eignen können, und wenn wir eben diesen Jünger anderwärts (Marc. 14, 30. Matth. 14, 31) aus demselben erhabenen Munde als einen ὀλιγόπιστος bezeichnen hören. Und eben so steht die Verhaltungsregel in Bezug auf diejenigen, welche auf den Ausspruch der „Gemeinde" nicht hören wollen (Matth. 18, 17), ihrerseits in dem flagrantesten Widerspruche zu dem gleichfalls angeblich in einem Athem damit gesprochenen, jedenfalls den ächten Stempel von Christus Sinnesweise in ganz anderer Weise an sich ausgeprägt tragenden Worte, welches eine Vergebung von Verschuldungen, von Beleidigungen jeglicher Art fordert, auch wenn sie sich wiederholen nicht zum siebenten, sondern zum sieben und siebzigsten Male (Matth. 18, 22). — Es kann für den Unbefangenen nichts gewisser sein, als dass in jenen beiden Stellen das Wort ἐκκλησία sammt der Art uud Weise seiner Anwendung erst aus späteren, thatsächlich bestehenden Verhältnissen und auf diese Verhältnisse bezüglichen Anschauungen in den Mund des Herrn übertragen ist; in der ersten dieser Stellen hat das Wort nicht einmal genau die Bedeutung, welche in dem nachherigen apostolischen Wortgebrauch nachweislich die erste und ursprüngliche ist. Wir würden uns, wenn wir in engherzigem Buchstabenglauben an der wörtlichen Authentie beider Stellen festhalten wollen, muthwillig der werthvollsten Einsicht berauben, für welche, nicht ein einzelnes hie oder da berichtetes Factum, sondern die gesammte neutestamentliche Ueberlieferung in

durchgängigem, eben nur durch wenige vereinzelte und leicht zu beseitigende Misslaute gestörtem Einklange Zeugniss giebt: der Einsicht, dass Christus dem sittlichen Gemeinwesen, welches sich nach innerer Nothwendigkeit aus dem Samen entwickeln musste, den er in die Gemüther seiner Jünger geworfen hatte, volle Freiheit zu solcher seiner Entwickelung, solcher seiner Selbstgestaltung gelassen hat; dass er in keiner Weise durch ausdrückliche Satzungen, durch Gesetzesvorschriften irgend welcher Art solcher Entwickelung, solcher Selbstgestaltung Schranken gesetzt hat. Zu diesem freien und Freiheit gebenden Verhalten des göttlichen Meisters gehört nämlich als wesentliches Moment ausdrücklich auch dies, dass er auch das Wort nicht ausgesprochen hat, an welches sich durch ein weltgeschichtliches Verhängniss die Gesammtheit dieser Entwickelungen so im Guten, wie in dem mit diesem Guten unvermeidlich sich, wenn auch immer nur vorübergehend, verbindenden Ueblen geknüpft hat: das Wort Ekklesia oder ein diesem Gleichbedeutendes. — Es liegt, dem gegenüber, etwas unendlich Grosses und Erhebendes, was durch kurzsichtiges Festhalten an einem todten Buchstaben jener Ueberlieferung, welche allerorten durch ihren Geist solchen Buchstaben, da wo er sich ja in sie eingeschlichen hat, Lügen straft, wir uns in keiner Weise verkümmern zu lassen alle Ursache haben, vielmehr darin, dass das Wort, welches in seinem Munde die Stelle jenes so leicht, so immer auf's Neue missverstandenen Ausdrucks vertritt, das Wort Himmelreich, Reich Gottes, nur das Aechte und Wahre, nur das Ewige und Unvergängliche seines Gehaltes ausspricht. Durch dieses Wort ist er der Schöpfer der Sache, welche den Namen der Kirche trägt. Aber er ist es in ähnlicher Weise, wie Gott Schöpfer der Welt ist: nicht verantwortlich für die Mängel, welche nach einer Nothwendigkeit, die Er nicht gemacht, aber der er nicht wehren konnte, wenn die die Sache in das Leben, in die Wirklichkeit treten sollte, dieser Sache anhängen; und dennoch alleiniger Urheber der Segnungen, welche diese schöpferische That der Menschheit gebracht hat.

Das griechische Wort *ἐκκλησία*, an dessen Gebrauch sich der Begriff der Kirche, der christlichen Kirche in seinen verschiedenen Abwandlungen und Abschattungen geknüpft hat, ist bekanntlich ein von den ersten Jüngern im Gebrauche nicht nur der Griechen, sondern auch der griechisch redenden Juden bereits vorgefundenes. Es entspricht in seiner Wurzelbedeutung vollständiger, als das neben ihm gebräuchliche *συναγωγή*, dem hebräischen קָהָל; es wird daher in der alexandrinischen Uebersetzung des A. T. vorzugsweise für letzteres gebraucht, während für עֵדָה jener andere Ausdruck näher lag; doch finden wir diesen Unterschied nicht überall eingehalten. Dass der Wortgebrauch der apostolischen Gemeinde sich seiner alsbald zur Selbstbezeichnung dieser Gemeinde bemächtigt hat: dies mag seinen Grund zum Theil in der Absicht einer ausdrücklichen Unterscheidung von der hebräischen „Synagoge" haben, für welche dieser letztere Ausdruck bereits damals der im gemeinen Leben allgemein gebräuchliche gewesen

zu sein scheint. Sicherlich aber hat, wie dies schon dem alexandrinischen Clemens nicht entgangen ist, bedeutsam und entscheidend dazu mitgewirkt die so leicht sich darbietende Rückbeziehung auf den Begriff der Berufung (*κλῆσις*, *καλεῖν*, *κλητοί* — man denke an die *κλητοὶ ἅγιοι*, *κλητοὶ Ἰησοῦ Χρ.* im Eingang apostolischer Briefe; woher auch Melanchthon seine Definition der Kirche als *coetus vocatorum* entnommen hat), — und selbst der ähnliche Laut des Wortes *ἐκλεκτοί* mag dabei nicht ohne Einfluss gewesen sein, wie auch dies jener Clemens andeuten zu wollen scheint, wenn er sagt: *τὸ ἄθροισμα τῶν ἐκλεκτῶν ἐκκλησίαν καλῶ*, — vielleicht auch der Laut des Wortes *κλῆρος*, *κλῆροι* (1 Petr. 5, 3. Ap.-Gesch. 26, 18). Im Munde des Apostels Paulus, der, wenn nicht der Erste, doch unter den Ersten ist, welche das Wort Ekklesia in der Christenheit eingebürgert haben (— neben ihm kommt in schon festgestellter Bedeutung dasselbe auch bei dem Apokalyptiker vor), kann leicht auch der Wunsch einer Annäherung an die Heiden, in deren Staatswesen das Wort *ἐκκλησία* ein so gebräuchliches ist, dazu beigetragen haben. Wie aber dem auch sei: jedenfalls trug das Wort *ἐκκλησία*, wenn auch anfangs nur gebraucht von Gemeinde und Gemeindeversammlung, daher im Plural nicht minder häufig als im Singular, doch schon durch seinen sprachlichen Ursprung die Bestimmung in sich zu einem prägnanteren Gebrauch, zu einem Gebrauch, welcher namentlich auch den Gegensatz von Synagoge und Ekklesia als einen prägnanten erscheinen lassen sollte: die erstere als äusserlichen, nur ein zerstreutes und verkümmertes Dasein in der entfremdeten Weltwirklichkeit fristenden Ausläufer des einstmaligen grossartigen קְהַל יִשְׂרָאֵל, die letztere als den lebensvollen Keim des einheitlich auf den Ruf der in die Menschheit eingetretenen Gottheit sich innerhalb der Menschenwelt verwirklichenden Gottesreiches. Von der allmählig erfolgten Emporhebung des letztgenannten Begriffs aus der äusserlich realen Sphäre in die höhere ideale habe ich anderwärts gezeigt (in den „Reden über die Zukunft der evangelischen Kirche"), wie sie sich Stufe für Stufe verfolgen und beobachten lässt bereits in den neutestamentlichen Schriften, namentlich in denen des Apostels Paulus. Die *ἐκκλησία* ist bei dem Apostel nicht von vorn herein das *σῶμα τοῦ Χριστοῦ*, aber sie wird dazu in seiner begeisterten Anschauung; sie wird als solcher „Leib" bezeichnet schon in Stellen, wie Röm. 12, 5. 1 Kor. 12, 12 f. Kol. 1, 24; auch wenn in der letztgenannten Stelle der Zusatz: *ὅ ἐστιν ἡ ἐκκλησία, ἧς ἐγενόμην ἐγὼ διάκονος*, wie ich allerdings argwöhne, nicht von der eigenen Hand des Apostels sein sollte, so wenig, wie die entsprechenden Worte Kol. 1, 18, und wenn von den noch stärkeren Ausdrücken des Epheserbriefes gesagt werden müsste, dass sie schon einigermaassen das Gepräge einer banal gewordenen Ausdrucks- und Redeweise tragen. Das mächtige Wort *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* klingt im Munde der Apostel nur hie und da in etwas abgeschwächten Ausdrucksformen nach; aber wenn es auch aufgehört hat, ein solennes und typisches zu sein, so

ist sein Sinn doch nicht verloren. Vielmehr, wie bei dem Worte υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, so bewährt sich auch hier die Freiheit des apostolischen Geistes und seine Bestimmung zu selbstschöpferischer Thätigkeit eben dadurch, dass er, dieser Geist, den Sinn der Worte des Meisters aus eigener Erfahrung heraus, innerer und auch äusserer im Gemeindeleben, in neuen Wendungen und Ausdrucksweisen wiedererzeugt. Es liegt eine ganz anders lebendige Bedeutung darin, wenn die „Gemeinde des Herrn" sich allmählig durch die Erlebniss ihres inneren Wesens als das erkennen lernt, wozu der Schöpferruf ihres Herrn sie bestimmt hatte; wenn sie in dem Gebrauch, den sie von ihrem eigenen Namen, von dem Namen der „Gemeinde" als solcher macht, die Idee ausdrückt, welche der Meister mit einem andern Worte bezeichnet hatte, als wenn sie von vorn herein nur das ihr von dem Meister vorgesprochene Wort mechanisch nachgesprochen hätte.

890. Bei dem Gebrauche des Wortes „Kirche" wird jedoch das Bestreben der Wissenschaft überall darauf gerichtet sein müssen, die verschiedenen Momente seiner Bedeutung, welche der bisherige Gebrauch, im Leben der Kirche selbst eben so, wie in ihrer Theologie und Dogmatik, nur allzuhäufig auf unklare und verwirrende Weise in einander gemengt hat, sorgfältig auseinander zu halten. Der Begriff der Kirche, der Einen, allgemeinen christlichen, — und nur dieser ist es, welcher für die Glaubenswissenschaft überhaupt als eines ihrer Objecte in Betrachtung kommt, während sie jedem andern hin und wieder mit dem Namen der Kirche bezeichneten Begriffe die specifisch theologische Bedeutung absprechen muss, — er beruht auf der Voraussetzung der ewigen und absoluten Heilsgemeinschaft, der unsichtbaren und übersinnlichen Gemeinschaft des Himmelreiches; er hat ohne solche Voraussetzung schlechthin keine theologische Bedeutung. Aber er fällt darum nicht ununterscheidbar zusammen mit dem Begriffe der unsichtbaren Heilsgemeinschaft; und was von dieser gilt, dass Heil, wahrhaftes ewiges Heil ausserhalb derselben für keine Creatur möglich ist: das gilt darum nicht ohne Weiteres auch von der Kirche als solcher, von der äusseren kirchlichen Lebensgemeinschaft. Und eben so wenig auch gilt, was gleichfalls von der unsichtbaren Heilsgemeinschaft gilt: dass alle ihre Glieder ohne Ausnahme des Heiles, des wahrhaften, ewigen theilhaftig sind, auch von der äusseren Kirchengemeinschaft. Vielmehr, in der weltgeschichtlichen Bestimmung dieser letzteren liegt auch dies, dass sie ihre thatkräftige Wirksamkeit über grosse Massen noch nicht Wiedergeborener und vielleicht nie zur Wiedergeburt Gelangender

erstrecken, dass sie neben ihren lebendigen Gliedern auch grosse Massen von todten Gliedern umfassen muss.

891. Die hier bezeichnete Unterscheidung einer unsichtbaren, wahren Kirche, — denn allerdings auch auf die übersinnliche Heilsgemeinschaft, auf das Reich Gottes, das Himmelreich als solches ist vielfältig, ist fast allgemein in der bisherigen Kirchenlehre der Name der Kirche übertragen worden, — ihre Unterscheidung von der äusserlich erscheinenden, sichtbaren Kirche ist zwar zu keiner Zeit von den tieferblickenden Lehren der Kirche verleugnet worden: sie findet sich klar ausgesprochen, damals noch meist mit rascher Beseitigung etwa sich einstellender Irrungen, auch schon von den grossen Lehrern der patristischen Zeit. Verdunkelt aber ward sie für längere Zeiten durch die hierarchischen Ansprüche der kirchlichen Mächte des Mittelalters, welche zu dem Heile des göttlichen Reiches den Zugang Keinem verstatten wollten, als nur auf den gebahnten Wegen eines verweltlichten, in enge Menschensatzungen eingeschlossenen Kirchenthums. Dem gegenüber bezeichnet jene Unterscheidung das durch weltgeschichtliche Arbeit gereinigte Bewusstsein der evangelischen Kirche (§. 248 ff.), welche mit ihr, mit dieser Unterscheidung zugleich den wahren Lebenspunct der Einigung ihrer selbst, der äusseren sichtbaren Christuskirche, mit der ewigen Gemeinschaft des Gottesreiches wieder aufgefunden hat.

Mit Recht sind von jeher als göttliche Winke oder Fingerzeige für die Nothwendigkeit einer scharfen Unterscheidung der äusseren Kirchengemeinschaft von der ewigen Heilsgemeinschaft, und zugleich für die nähere Modalität solcher Unterscheidung jene evangelischen Gleichnissreden betrachtet worden, deren reichhaltigste Sammlung aus verschiedenen Quellen (Marcus und der Spruchsammlung des ächten Matthäus) das dreizehnte Capitel des kanonischen Matthäusevangeliums enthält. Einige Noth hat dort immer den Auslegern die wiederholte Wendung ὁμοία ἐστίν oder ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν κ. τ. λ. verursacht; ja sie hat, durch exegetisches Ungeschick, hin und wieder auch wohl zu Irrungen verleitet, da doch ihr Sinn klar genug zu Tage liegt. Freilich ist nicht ohne paradoxe Bedeutung die kühne Redefigur, durch welche von dem „Himmelreiche" gesagt wird, was doch eben nur von der äussern Kirchengemeinschaft gesagt werden kann. Es wird durch sie eben dies mit mächtigem Nachdruck eingeschärft, dass der Idee nach, wenn auch nicht dem realen Begriffe nach, eine lebendige Identität zwischen beiden besteht. Der Gedanke solcher Identität, das Bewusstsein solcher Identitätsforderung musste in den Gemüthern der Jünger nothwendig das Vorwaltende werden; ihr Trachten konnte von vorn herein

nach keinem andern Ziele gehen, als nach Aufrichtung einer Lebensgemeinschaft, welche sich innerhalb des Menschenkreises, den sie in sich fasst, vollständig deckt mit der wahren Heilsgemeinschaft. Vergebens würde man daher in der Lehre der Apostel nach Aussprüchen suchen, die jenen erhabenen prophetischen Weisheitssprüchen des Meisters, in welchen ja doch stets auch die andere Seite zu ihrem Rechte kommt, als äquivalent gelten könnten; so vielfältig allerdings auch ihnen schon die Schwierigkeiten, welche die sündhafte Menschennatur der Gründung einer *ecclesia sine ruga et macula* in den Weg legt, zum Bewusstsein kommen mussten, und so vielfältig sich die Erfahrung dieser Schwierigkeiten in den urkundlichen auf sie sich zurückführenden Schriftdenkmälern ausspricht. Die Novatianer und die Donatisten, mit welchen ein Cyprianus, ein Augustinus zu kämpfen hatte, die schwärmerischen, die wiedertäuferischen Secten des Mittelalters und des Reformationszeitalters, deren Nachfolger auch jetzt noch hin und wieder auftauchen: sie alle haben ein unstreitiges Recht, sich auf Sinn und Lehre der Apostel, auf Geist und Bewusstsein der christlichen Urgemeinde zu berufen, wenn sie nur die Kirche für eine wirkliche Kirche anerkennen wollen, die von allen ihren Gliedern die Gewissheit hat, dass sie eben so dem unsichtbaren Gottesreiche, wie der äusseren Kirchengemeinde angehören. Aber die weltgeschichtliche Entwickelung der Kirche ist durch das eigene Thun der Apostel über den Standpunkt des kirchlichen Bewusstseins der Apostel hinausgeschritten, und dieses Hinausschreiten war und ist ein, wie durch die Natur der Sache, durch die Natur aller menschlichen Dinge als solcher, so auch durch Sinn und Lehre des göttlichen Urhebers der Kirche berechtigtes. Die Kirche, die kirchliche Gemeinde hat, indem sie fortfuhr, sich in ihrer Wurzel als identisch zu erkennen mit der ewigen Idee des Gottesreiches, ihre diesseitigen, irdischen Räume dem ganzen menschlichen Geschlecht geöffnet, mit dem ausdrücklichen Bewusstsein sie geöffnet, dass bei Weitem nicht Alle, die in diese Räume eintreten, unmittelbar damit auch in das Reich Gottes eintreten, ja mit dem Bewusstsein, dass nicht wenige ihrer Glieder für alle Ewigkeit von diesem Reiche ausgeschlossen bleiben. Und in diesem Sinne nun dürfen wir behaupten, dass die Unterscheidung von unsichtbarer und sichtbarer Kirche, wenn nicht den Worten, so doch der Sache nach bis weit in das patristische Zeitalter hinaufreicht. Sie findet sich zu voller Klarheit namentlich schon bei Augustinus seit seinem Streit gegen die Donatisten ausgebildet. Sie ist nicht verloren gegangen auch in der Kirche des Mittelalters; denn auch die mittelalterliche Kirche fährt fort, mit dem Namen der Kirche auch, und ausdrüklich im eigentlichen Sinne (*κυρίως*), die Heilsgemeinschaft zu bezeichnen, welche nach ihrer ausdrücklichen Lehre seit Anfang des Menschengeschlechts unter den „Heiligen des Alten Testamentes" bestanden hat, desgleichen auch die Gemeinschaft der „Kinder Gottes" in den jenseitigen Regionen der Geisterwelt. Nicht erst der Häretiker Huss ist Urheber der Definition, dass *ecclesia catho-*

lica = *omnium praedestinatorum universitas* sei; nicht er erst hat zwischen einem *esse de ecclesia* und einem *esse in ecclesia* ausdrücklich unterschieden. — Allerdings hat sich in die mittelalterliche Theologie und schon in die Theologie der Väter ein Missverständniss eingedrängt, welches die Reinheit solcher Unterscheidung trübt und für das praktische Kirchenleben, für die geschichtliche Ausarbeitung des mittelalterlichen Kirchenbaus zu einem verhängnissvollen geworden ist. Wie klar sich nämlich auch diese Theologie stets des Unterschiedes der zwei Gemeinschaften bewusst bleibt, welche beide von ihr mit dem Namen der Kirche bezeichnet werden: die Meinung hatte sich, in directer Anknüpfung an die biblische nicht überall richtig von ihr verstandene Redeweise, frühzeitig festgestellt, dass von der Zeit an, da Christus in die Welt gekommen, nur die durch ihn gestiftete äussere Gemeinschaft den Gliedern des menschlichen Geschlechts den Zugang öffne auch zu der übersinnlichen Gemeinschaft des Himmelreichs. In der schweren Krisis, welche im Laufe des zweiten Jahrhunderts das kirchliche Leben der Christenheit zu bestehen hatte, kann der Umstand nicht hoch genug angeschlagen werden, dass die Idee der Kirche, der kirchlichen Einheit als gottberufener Selbstdarstellung des Reiches Gottes innerhalb der irdischen Welt, auf klare und unzweideutige Weise durch Christus und die Apostel ausgesprochen war. Nur an dieser Idee, an ihrer gleichfalls schon durch jene obersten Autoritäten erfolgten Anknüpfung an die höchsten Glaubenswahrheiten, und an den nicht künstlich durch Satzungen hervorgerufenen, sondern aus dem innern Lebenstriebe des Christenthums von selbst emporgewachsenen Anfängen ihrer Bethätigung in den Kreisen des apostolischen Gemeindelebens, hatte die Christenheit jener Zeit das Palladium, um welches sie sich aus der Zerstreuung, womit die gnostischen Häresien sie bedrohten, wieder zusammenfand. Wie die Kirche selbst in ihrer realgeschichtlichen Einheit: so ist auch der Begriff der universal-katholischen, so ist dieses Wort selbst, welches alsbald zum Schiboleth der einheitlichen Tendenzen, gegenüber den schismatischen geworden ist, das Erzeugniss jenes Kampfes, welcher damals unter dem Panier der Idee, der Idee, welche das Bewusstsein in sich trug, dass ihr die Herrschaft über die Erde beschieden sei, gegen den weltflüchtigen Idealismus der nach dem mythologischen Heidenthum phantastisch zurückstrebenden Gnosis durchgekämpft worden ist. Auch die äussern Palladien dieser Einheit, die in bestimmten Formeln festgestellte Glaubensregel, der neutestamentliche Schriftkanon, und das kirchenregimentliche Institut der durch geistliche Vererbung das Apostolat fortsetzenden Bischofswürde, auch sie sind Ergebnisse vielmehr, als Voraussetzungen dieser erneuten Selbstbegründung der einheitlichen Kirche. So ist denn nun freilich die von Christus und den Aposteln ausgesprochene Idee zu einem Quell wie der Wahrheit, so auch des Irrthums geworden, welcher sich allmählig im Laufe ihrer praktischen Ausgestaltung an diese Wahrheit angeknüpft hat. Wie die Wahrheit, dass ausserhalb der idealen Sohnmenschheit

kein Heil ist, zu dem Satze, dass nur in dem Anschlusse an den historischen Christus das Heil zu finden ist: ganz dem entsprechend und ganz eben so im Widerspruch mit dem Sinne des erhabenen Urhebers der idealen Lehre vom Sohnmenschen und vom Himmelreiche hat die Lehre von der allumfassenden Heilsgemeinschaft des Gottesreiches oder der wahren Kirche zur Prätension eines ausschliesslichen Heilsbesitzes für die reale, aus den Kampfe gegen den Gnosticismus einheitlich hervorgegangene Kirche geführt. Es hat solches Missverständniss in dem Boden des kirchlichen Glaubensbewusstseins um so fester Wurzel geschlagen, je leiser und unvermerkter die Uebertragung der Prädicate des idealen Kirchenbegriffs auf die äusserlich reale Kirchengemeinschaft erfolgt ist. Gerade diejenigen Lehrer, welche zu dieser Uebertragung, zur Feststellung des Begriffs der Einheit und Untheilbarkeit der Kirche auch in ihren äussern gesellschaftlichen Beziehungen das Meiste beigetragen haben, von Irenäus bis auf Augustinus und noch weiter herab, gerade sie sind die Eifrigsten, der Kirche ihren heimathlichen Sitz wie auf der Erde, so auch im Himmel zuzusprechen; gerade sie dringen am Lebhaftesten darauf, in den Begriff der Kirche, für welchen sie in diesem Sinne eine Menge alt- und neutestamentlicher Bilder in Bereitschaft haben, alle Bekenner des wahren Gottes von Abel bis ans Ende der Welt einzuschliessen. Bei Geistern von der idealistischen Färbung eines Origenes blickt da noch immer deutlich hindurch, wie er in dem Streben nach Einigung jener zwei Seiten des Kirchenbegriffs sie doch auch noch auseinanderzuhalten und zu unterscheiden versteht. Und auch bei Augustinus finden wir, neben der grossen Anzahl von Aussprüchen, welche das *extra ecclesiam nulla salus* in seiner schroffsten Härte enthalten, doch hie und da noch die Anerkennung der nothwendigen Gegenseitigkeit des Unterschiedes zwischen wahrer und äusserlich erscheinender Kirche. (*Si foris nemo potest habere aliquid, quod Christi est, nec intus quisquam potest aliquid habere, quod diaboli est. De Bapt. VI,* 7). In der Gesinnung der Mehrheit aber, und auch nicht gerade nur der Einsichtslosesten in dieser Mehrheit, war die factische Verwechslung um so unvermeidlicher, je aufrichtiger und energischer in diesen Zeiten des welthistorischen Aufbau's der Kirche das Streben war, die äussern Elemente des Kirchenthums auch wirklich zu lebendigen Trägern der innern Heilsgemeinschaft, nicht blossen Sinnbildern derselben, zu erheben. Die eigentliche und ursprüngliche Bedeutung des Kirchenbegriffs brachte es mit sich, dass innerhalb der grossen Gemeinschaft der unsichtbaren Kirche das äussere, sichtbare Gemeindewesen einen engeren Kreis beschreiben sollte, den Kreis derer, welche durch den historischen Christus zum Heile geführt waren und in ihm den lebendigen Mittelpunct der Heilsverwirklichung im menschlichen Geschlechte erkannt hätten. Der Gang aber der geschichtlichen Entwickelung der Kirche und des Begriffs von der Kirche führte umgekehrt dahin, dass mehr und mehr die Christenheit sich daran gewöhnte, die sichtbare Kirche als den

weiteren Kreis anzusehen, innerhalb dessen der engere Kreis der im Geist und in der Wahrheit Gläubigen als wahrhafte unsichtbare Kirche sich zu bilden hat. Diese Anschauung hat namentlich durch Cyprianus und Augustinus sich im Gegensatze gegen Novatianer und Donatisten ausgebildet, welche mit der absoluten Einheit des Kirchenbegriffs auch noch in der Weise Ernst zu machen trachteten, dass sie alle diejenigen, die nicht zur wahren inneren Heilsgemeinschaft gelangen, auch von der äussern Kirchengemeinschaft ausschlossen. Die Richtung, welcher es gegenüber dieser Häresis gelang, sich als die katholische gelten zu machen, ist die Inconsequenz nicht gewahr geworden, welche darin liegt, nach der einen Seite die Unmöglichkeit anzuerkennen, dass die äusseren Merkmale der Kirchengemeinschaft je zu vollständigen Kriterien der Theilhaftigkeit auch an der wahren inneren Heilsgemeinschaft werden können, und doch zugleich nach der andern Seite auf der Unerlässlichkeit dieser äusseren Merkmale zu beharrren für jeden, welcher der innern Gemeinschaft theilhaftig werden will.

So gross das Verdienst ist, welches die Reformation des sechzehnten Jahrhunderts sich durch die Durchbrechung der Schranken, in welche das Mittelalter mehr und mehr den Begriff der allein seligmachenden Kirche eingeengt hatte, um die Christenheit erworben hat: so wenig ist doch unmittelbar durch sie in der allgemeinen theoretischen Fassung dieses Begriffs eine wesentliche Veränderung eingetreten. Auch die ausdrückliche Unterscheidung der unsichtbaren von der sichtbaren Kirche, so ernst sie gemeint ist (*nos credere Ecclesiam, non solum ad visibilem refertur, sed ad omnes quoque electos Dei, in quorum numero comprehenduntur etiam qui morte defuncti sunt. Calv. Inst.* VI, 1, 2), hat einen Calvin nicht von der Voraussetzung zurückgebracht, dass die Theilnahme an der sichtbaren Kirchengemeinschaft auch als solcher für jeden Einzelnen unerlässliche Heilsbedingung sei (*Institut.* IV, V, 4), und eben dies sagen alle späteren Erklärungen und Definitionen der Dogmatiker beider protestantischen Confessionen, sobald man sie beim Worte nimmt; natürlich meinen sie damit nicht mehr die päbstliche, hierarchisch constituirte Kirche. Die scharfsinnige Unterscheidung Schleiermachers, dass im Protestantismus das Verhältniss des Einzelnen zur Kirche durch sein Verhältniss zu Christus bestimmt werde, im Katholicismus umgekehrt: sie würde sich, so manche Autoritäten sie auch aus dem ersten Zeitalter der Reformation für sich anführen kann, doch kaum vor dem Richterstuhl der strengen protestantischen Orthodoxie als eine correcte behaupten können, eben so wenig, als sie sich als eine factisch richtige Aussage bewährt, sobald sie auf die Masse der Gläubigen, auch der wirklich Gläubigen in der von den Fesseln der Hierarchie befreiten eben so wie der in diesen Fesseln gebundenen Kirche bezogen wird. Denn für die grosse Mehrzahl der Glieder beider Kirchen hat bisher noch stets und wird auch für alle Zukunft das Geständniss Augustins: *ipso evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae moveret auctoritas* (— ein Ausspruch, welcher übrigens, wie

schon Calvin mit Recht bemerkt hat, bei jenem Kirchenlehrer durch den Gegensatz gegen den manichäischen Spiritualismus motivirt war), seine factische Geltung behalten, wie sehr man auch im Princip dem Grundsatze huldigen mag, um Christus willen an die Kirche, nicht um der Kirche willen an Christus zu glauben. Ja wir können im richtig verstandenen Sinne der Idee von Christus und seiner Kirche dies nur in der Ordnung finden. Die ideale Universalität der Kirche hat sich eben darin zu bewähren, dass sie, den Einzelnen gegenüber, zu einer Macht wird, in welche die ganze volle Wesenheit des idealen Sohnmenschen eingegangen ist; aus welcher heraus also dieser Sohnmensch in derselben ungetheilten Machtfülle, die er auch vor dem historischen Christenthum, die er sodann in der Erscheinung des historischen Christus selbst bethätigt hat, zu wirken vermag, zu wirken nie aufhört. Jene Schleiermachersche Formel werden wir demzufolge nur unter der Bedingung für zutreffend erkennen, dass sie, statt direct auf das Motiv des Glaubens in den einzelnen Kirchengliedern, vielmehr auf die Fassung dieses Motivs im Lehrbegriffe der Kirche bezogen wird. Die mittelalterliche Kirche verlangt von ihren Gliedern den Glauben um ihrer selbst willen, um der vermeintlichen Absolutheit willen, mit welcher in ihr sich die sichtbare Erscheinung der Kirche, wenn auch nur in ihrem allgemeinen Wesen, in der Objectivität ihrer Institute, eingeständlicher Weise freilich nicht in der Wirklichkeit der Gesinnung und des Lebens ihrer Glieder, mit ihrem unsichtbaren Wesen deckt. Die aus der Reformation verjüngt hervorgegangene dagegen verlangt solchen Glauben um der in der Erscheinung des historischen Christus vollendeten Offenbarung des idealen Sohnmenschen willen, von welcher sich die Berechtigung, die innere Nothwendigkeit jener äusseren Kirchengemeinschaft, welche den Namen dieses Christus trägt, ableitet. Die evangelische Kirche ist hervorgegangen aus der Selbstorientirung an dem Evangelium, welches der mittelalterlichen Kirche durch ihr anmaassliches Selbstgenügen an den Instituten des äusseren Gemeinwesens abhanden gekommen war. Sie fordert von ihren Gliedern eine fortwährende entsprechende Selbstorientirung, um sich gegen den Rückfall in ein ähnliches Selbstgenügen sicherzustellen. Sie fordert eine solche; aber sie kann nicht erwarten oder verlangen, dass erst aus solcher Selbstorientirung der Glaube, der heilbringende evangelische Glaube überall auch für die Einzelnen hervorgehe. Wollte sie dies verlangen oder erwarten, so würde sie damit auf ihr Wesen als Kirche, als sichtbare Darstellung des ewigen Gottesreiches verzichten. Denn eben dies ist ja die Bestimmung der äusseren Kirche, den Einzelnen zum Reiche Gottes den Weg zu bahnen und den Zugang zu eröffnen; allerdings mit steter Hinweisung auf den geschichtlichen Christus, aber doch so, dass durch perennirende That und Lehre der Kirche dieser Christus den Gläubigen verständlich wird.

892. Wie nur in dieser Einheit seiner idealen und seiner äusserlich realen oder historischen Momente aufgefasst, der Begriff

der Kirche einen Inhalt für den Glauben bildet, und als solcher Inhalt einen Gegenstand des Bekenntnisses, worin von Alters her sie selbst, die Kirche, den Ausdruck ihres Glaubensbewusstseins niedergelegt hat: so ziemt es auch der Glaubenswissenschaft, in der ihr eigenthümlichen, nur ihr zukommenden und recht eigentlich in ihrem Berufe liegenden Weise von ihr, von dieser Einheit Zeugniss abzulegen. Solcher Pflicht aber genügt die Wissenschaft nicht durch einfaches Aussprechen des Begriffs dieser Einheit, sondern nur durch thatsächliches Ineinanderarbeiten der inneren und der äusseren, der idealen und der realen Momente, aus welchen dieser Begriff, aus welchen die Kirche selbst in ihrem vollständigen, das innere Leben der menschheitlichen Heilsgemeinschaft mit dem äusseren in Eins setzenden Thatbestande sich zusammenfügt. Darum dürfen in einer ächt wissenschaftlichen Darstellung dieser Lehre die Lehrstücke von der innerlichen oder subjectiven Seite des Heilsprocesses, von den Wirkungen des heiligen Geistes in den Gemüthern der Einzelnen nicht so, wie es in der bisherigen Systematik namentlich der protestantischen Glaubenslehre der Fall war, abgetrennt bleiben von den Lehrstücken, die von der Kirche und ihren Gnadenmitteln handeln. Es wird vielmehr das Streben darauf gerichtet sein müssen, die Inhaltsbestimmungen beider in methodischer Entwickelung wechselseitig mit einander zu durchdringen und durch einander zu vermitteln.

893. Wenn also die Begriffe, in welche die bisherige Doctrin der Kirche das Wesen der durch Christus festgestellten Heilsordnung *(ordo salutis, oeconomia salutis)* zu fassen suchte, auch für uns im Allgemeinen ihre Geltung behaupten, und wenn unsere Wissenschaft sich ausdrücklich in dem gegenwärtigen Lehrstücke die Entwickelung dieser Begriffe zu ihrer Aufgabe macht: so bedürfen dieselben doch zum Behuf ihrer wissenschaftlichen Fassung in diesem Zusammenhange einer durchgehenden Umgestaltung. Sie müssen nach der einen Seite mehr, als bisher, zu lebendiger, organischer Einheit in einander gearbeitet werden; nach der andern aber muss ausdrücklicher unterschieden werden, zwischen denjenigen ihrer Momente, welche an dieser Stelle schon für uns die Bedeutung einer Voraussetzung haben, einer thatsächlichen Voraussetzung sogar für die Möglichkeit der Erscheinung des historischen Christus, und jenen andern, welche, bedingt durch diese Erscheinung, erst durch ihren Hinzutritt den Begriffen, worin sich uns die kirchliche Heilsordnung

darstellt, die bestimmte Gestalt ertheilen, wodurch ihr Inhalt den Charakter des eigenthümlich christlichen, seiner selbst und seines göttlichen Ursprungs sich bewussten Heilsbesitzes annimmt.

Eine völlige Correctheit erreicht zu haben in der systematischen Anordnung seiner Theile und Abschnitte, in der Gliederung und Abfolge der dogmatischen Materien: darauf macht, wie ich schon mehrfach eingestanden habe, mein Werk so wenig Anspruch, wie irgend eine frühere Darstellung der christlichen Glaubenslehre oder der Religionsphilosophie einer solchen sich rühmen kann. Bei aller sehr ernst gemeinten Anerkennung der inneren organischen Nothwendigkeit des Zusammenhangs, deren Begriff als ein wenn auch immer nur annährungsweise zu verwirklichendes Ideal (§. 291 ff.) dem wissenschaftlichen Lehrvortrage vor Augen stehen soll, hat doch eine gewisse Freiheit des Gedankenlaufs vorbehalten werden, Rücksichten äusserer Zweckmässigkeit, die nicht überall mit jenem Ideal im Einklang stehen, Rechnung getragen werden müssen. Indess giebt es einige Partien, wo die bisher übliche Anordnung eine so directe Folge, ein so charakteristischer Ausdruck mangelhafter oder positiv irrthümlicber Voraussetzungen ist, dass das Bedürfniss einer Verbesserung sich unmittelbar aus der Berichtigung dieser Voraussetzungen ergiebt. Aufmerksamen Lesern werden dergleichen Fälle mehrfach sich im Verlaufe unserer Darstellung bemerklich gemacht haben; kaum aber dürfte anderwärts ein solches Bedürfniss dringender sich geltend machen, als an der gegenwärtigen Stelle, wo die Aufgabe diese ist, an die Lehre von der Menschwerdung des Sohnes der Lehre von der Heilsordnung in dem Sinne und in der Weise anzureihen, wie letztere durch die erstere bedingt ist. — Der Ausdruck Heilsordnung, Heilsökonomie wurde von den ältern Kirchenlehrern in vielfältig nüancirtem Sinne gebraucht. Auch Christus selbst und die ganze Folge der Rathschlüsse des göttlichen Gnadenwillens in Bezug auf die gesammte Welt- und Menschenschöpfung kann dort in ihn als eingeschlossen gelten; Beides wird ausdrücklich eingeschlossen z. B. wenn man (§. 396) von einer „ökonomischen“ Dreieinigkeit spricht, im Unterschiede von der Wesenstrinität. Wir halten uns hier an den enger umgrenzten Wortgebrauch der protestantischen Dogmatik; indess finden wir uns auf unserm Standpuncte veranlasst, die Grenzen desselben wieder um etwas zu erweitern. Eben hier nämlich hatte sich in der Systematik der protestantischen Glaubenslehre eine Abfolge der Begriffsbestimmungen gebildet, die, obwohl sie geschichtlich ihren guten Grund hat in den Principien, welche der Protestantismus gegen die mittelalterliche Kirche und Kirchenlehre zur Geltung zu bringen hatte, doch auf das Engste mit einer einseitigen Auffassung eben dieser Principien, mit einem vielfältig unvollkommenen Verständnisse des gegenständlichen Inhalts dieser Lehrstücke zusammenhängt, und diesen Irrungen nun eben so ihrerseits Vorschub leistet, wie sie durch dieselben veranlasst ist. Es hatte sich die Gewohnheit festgesetzt, die

Begriffe, welche den subjectiven Hergang der Heilsverwirklichung in der Seele des einzelnen Menschen bezeichnen: Wiedergeburt, Rechtfertigung, Bekehrung, Glaube, Heiligung u. s. w. abzutrennen von dem Begriffe der objectiven Heilsgemeinschaft, der Kirche, sie als ein eigenes Lehrstück oder als eine Reihe von Lehrstücken den Lehrstücken von der Kirche und ihren Sacramenten vorauszuschicken. In dieser Anordnung war beiden protestantischen Confessionen nächst Zwingli auch der vorzüglichste Systematiker des Reformationszeitalters vorangegangen, Calvin, dessen Geist und Sinn deutlich hervorleuchtet in den Ueberschriften, welche das dritte und vierte Buch seiner Institutionen tragen: (*de modo percipiendae Christi gratiae, et qui inde fructus nobis proveniant, et qui effectus consequantur,* und: *de externis mediis vel adminiculis, quibus Deus in Christi societatem nos invitat et in ea retinet*). Es steht zwar diese so schroff ausgedrückte und auch im Einzelnen kaum minder schroff durchgeführte Trennung in wenig Uebereinstimmung mit den Erklärungen am Eingange des vierten Buches über die Bedeutung der Kirche, welche Calvin mit Cyprian und Augustinus als „Mutter“ der durch den Glauben zum Heil Gelangenden neben Gott als Vater bezeichnet, mit der Bemerkung, dass, was Gott zusammengefügt, dem Menschen zu scheiden nicht gezieme; und zwar ausdrücklich so, dass er dies nicht etwa nur von der unsichtbaren, sondern von der sichtbaren Kirche verstanden wissen will. Auch finden wir, dass überall die Lehrer der reformirten Confession, da wo sie ausdrücklich methodologische Vorschriften aufstellen über den Gang dogmatischer Entwickelung, dem Begriffe der Kirche eine ganz anders übergreifende Stellung anweisen, als man dies nach jenen Erklärungen Calvins erwarten sollte. So z. B. schon Hyperius, wenn er die *summa omnium rerum theologicarum* in den Satz zusammenfasst: *Deus condidit mundum et in eo homines, ut ex his constitueretur ecclesia;* wie denn auch die s. g. „Föderalmethode“ (§. 760) so vor wie nach Coccejus auf der Voraussetzung solch übergreifender Stellung des Begriffs der Kirche beruht. Nichts destoweniger ist jene zuerst von Zwingli und Calvin eingeführte Abtrennung der subjectiven Seite des Heilsprocesses und der Heilsordnung von der objectiven, die Behandlung der letzteren als eines Inbegriffs nur von „Mitteln“ zum subjectiven Heilserwerb und Heilsbesitz, factisch, wenn auch nicht grundsätzlich, herrschend geblieben in der reformirten Theologie, und sie hat mehr und mehr Eingang gewonnen auch in die lutherische besonders seit Joh. Gerhard. — Es ist nicht schwer zu sehen, was diese Anordnung, trotz ihrer Unangemessenheit zu dem principiell Anerkannten, doch zu der für das kirchlich protestantische System natürlichen machte. Der Protestantismus war das Missverhältniss gewahr geworden, welches sich durch die mittelalterliche Kirchenentwicklung zwischen der Kirche als historischem Institut und der Idee der Kirche als thatsächlicher, vollkräftiger Heilsgemeinschaft erzeugt hatte. Er hatte es im Leben unternommen, die Kirche aus ihrer Idee heraus zu erneuern; er musste

auch in der Wissenschaft den Versuch machen, die Bedingungen solcher Erneuerung für das kirchliche Bewusstsein wiederzugewinnen. Dies jedoch war ihm nach der objectiven Seite nur unvollständig gelungen. Er hatte zwar den Ausgangspunct für die äussere Begründung des kirchlichen Gemeindewesens und seiner Institute, den historischen Christus und die apostolische Gemeinde, glücklich wiedergefunden; aber das Verständniss der inneren Nothwendigkeit, welche die äussere Existenz der Gemeinschaft, die zu ihrem eigentlichen Herrn und Heiland den vom Anfange des menschlichen Geschlechts an diesem Geschlechte sich einverleibenden idealen Sohnmenschen hat, an die Persönlichkeit dieses Christus knüpft: diese Nothwendigkeit war ihm nicht in solcher Weise ins Bewusstsein getreten, dass er aus ihrem Begriffe heraus das wahre und volle Bewusstsein über die Bedeutung auch der äusseren kirchlichen Institute hätte gewinnen können. Das äussere Kirchenthum war und blieb ihm ein Werk eben auch nur äusserlicher Satzungen des historischen Christus; nach dieser Seite konnte sein Bestreben nur dahin gehen, diese Satzungen möglichst auf ihren geschichtlichen Thatbestand zurückzuführen. Dabei aber blieb, wenigstens im Hintergrunde seines Thuns, das nie ganz eingestandene Bewusstsein, dass die Aufgabe nur zur Hälfte gelöst sei. Demzufolge nun wurde von der protestantischen Dogmatik die subjective Seite des Heilsprocesses wissenschaftlich gesondert in Angriff genommen, auf eine Weise, bei welcher unbewusst der Instinct leitete, dass es nur auf diesem Wege gelingen könne, den Mangel gründlicher Einsicht in den objectiven Zusammenhang der Heilsordnung einigermaassen zu ersetzen. Es konnte dabei freilich nicht ohne ziemlich arge Widersprüche abgehen. So z. B. muss jedem unbefangenen Betrachter des protestantischen, namentlich des lutherischen Systemes der gänzlich verschiedene Sinn auffallen, in welchem der Begriff der Wiedergeburt und Rechtfertigung in dem ihm besonders gewidmeten Abschnitte, und in welchem er dann in der Lehre von den Sacramenten der Kirche behandelt wird, wo die Consequenz des alten, keineswegs aufgegebenen Lehrbegriffs dazu nöthigt, ihn geradezu als mit der äusseren Taufhandlung zusammenfallend vorzustellen. Immerhin aber kann man der sorgfältigen Behandlung, welche von vorn herein, und welche dann fast in jeder der nachfolgenden Darstellungen aufs Neue, dem subjectiven Heilsprocesse gewidmet ist, das Zeugniss nicht versagen, dass sie alles auf jenem doch immer noch wissenschaftlich unfrei gebliebenen Standpuncte nur irgend Mögliche gethan hat, um die allen lebendig Gläubigen so fühlbaren Mängel des protestantischen Kirchenbegriffs auszugleichen, und zu einer dereinstigen genügendern Behandlung desselben wenigstens den Weg zu bahnen.

In die Glaubensregel der alten Kirche ist bekanntlich frühzeitig der Begriff der Kirche selbst als Glaubensgegenstand aufgenommen und somit den übrigen Gegenständen des Glaubensbekenntnisses gleichgestellt. Für das Missverhältniss, welches darin liegt, wenn dabei doch die Kirche und ihre Sacramente nur als „äussere Mittel zum Heile“ dargestellt

werden, ist auch ein Calvin nicht unempfindlich geblieben; er hat, durch solches Gefühl getrieben, wenigstens das *Credo in Ecclesiam* zu beseitigen und in ein einfaches *Credo Ecclesiam* zu verwandeln gesucht. Aber das ist nur eine unzureichende Hilfe, so lange man sich nicht eingesteht, was schon der heroische Freimuth eines Huss ausgesprochen hatte, dass Glaubensinhalt, Glaubensgegenstand im eigentlichen, prägnanten Wortsinn stets nur die unsichtbare Kirche und ihre ewigen Sacramente sein können, nicht die sichtbare mit ihren äusseren sacramentalen Zeichen. Durch die unmittelbare Verwechselung beider wird stets wieder der mittelalterlich-katholischen Theorie Thüre und Thor geöffnet, und auch die Consequenz, welche für diese Kirche eine Hierarchie fordert, auf welcher der Geist Gottes noch in anderer Weise ruht, als in der durch den wahren Begriff der Offenbarung des Sohnes und des Geistes einzig zugelassenen Weise einer perennirenden, durch den Entwickelungsprocess der Weltgeschichte sich vermittelnden Schöpfungs- und Zeugungsthätigkeit, ist bei folgerechtem Denken nicht abzuweisen. — Für das Glaubensbekenntniss als solches wäre es sicherlich das Richtige, das der Huldigung, welche die Kirche in ihrem Bekenntniss dem so direct ausgesprochenen Worte ihres Meisters schuldig ist, eigentlich Gemässe, was ich anderwärts vorgeschlagen habe, den Ausdruck „Kirche" mit dem Ausdruck „Reich Gottes, Himmelreich" zu vertauschen. Der Wissenschaft aber liegt es ob, die innere Nothwendigkeit zum Bewusstsein zu bringen, welche innerhalb des menschlichen Geschlechts aus der Idee des Gottesreiches die äussere Erscheinung der Kirchengemeinschaft hervortreibt. Diese Nothwendigkeit stellt sich allerdings in einem doppelten Processe dar, einem innerlichen oder subjectiven, welcher die Bewegung der Idee nach dem individuellen Menschengeiste hin, ihre Einkehr in denselben und die Entwickelungen, welche in Folge dieser Einkehr der Geist des Individuums in sich erlebt, und einem äusserlichen oder objectiven, welcher die Momente des äusseren Lebens umfasst, durch welche sich dieses innerlich Geschehende vermittelt und in welchem es sich seinen Ausdruck giebt. Allein wie diese Processe sich in der geschichtlichen Wirklichkeit des Menschenlebens in einander verschlingen und durch gegenseitige perennirende Vermittelung zu Einem lebendigen Processe zusammengehen, so wird auch eine methodisch vorschreitende Wissenschaft sie nicht blos äusserlich zusammenstellen, sondern von vorn herein eben die Wechselseitigkeit dieser Vermittelung zu ihrem Objecte, die Darstellung solcher Wechselseitigkeit zu ihrer Aufgabe machen müssen. Der innere subjective Process, der Process der geistigen Wiedergeburt, der Rechtfertigung und Heiligung, hebt nicht erst an der Stelle an, wo in Folge der Wirksamkeit des historischen Chrirtus das äussere Gemeinleben der Menschen die ausdrückliche Gestalt des kirchlichen annimmt. Läge daher eine gesonderte Darstellung d i e s e s Processes in den Aufgaben wissenschaftlicher Glaubenslehre: so würde dieselbe bei richtiger Auffassung der Totalität des Heilsprocesses v o r dem christologischen Ab-

schnitte und nicht **nach** demselben zu stehen kommen. Auch in der bisherigen Dogmatik erscheint ihre gegenwärtige Stellung stets in sofern als eine Incongruenz, als ja auch dort die Absicht nicht sein kann, die Heiligen des Alten Testamentes von der Theilnahme an diesem Processe auszuschliessen. Unsere Darstellung hat an vielfachen Stellen ihres bisherigen Verlaufs der Immanenz der Begriffe, welche den subjectiven Heilsprocess ausdrücken, in dem objectiven Werdeprocesse der Sohnmenschheit Rechnung getragen; es werden daher diese Begriffe nicht eigentlich erst hier neu einzuführen sein. Ihnen aber im gegenwärtigen Zusammenhange eine besondere ausführlichere Darstellung zu widmen: das rechtfertigt sich für den von uns eingenommenen Standpunct eben nur durch den Umstand, aber durch diesen auch wirklich und vollständig, dass durch den Abschluss, welchen jener welthistorische Process in der Erscheinung des historischen Christus gewonnen hat, der subjective Heilsprocess so zu sagen in ein festes Gleis eingetreten ist, eben in dasjenige, welches durch die Feststellung der kirchlichen Gemeinschaft als solcher und den perennirenden Lebensprocess derselben bezeichnet wird.

A) Der heilige Geist und der Glaube.

894. Als die Gotteskraft, welche, ausgehend von dem Vater und dem Sohne, nicht dem ewigen nur, sondern ausdrücklich dem menschgewordenen Sohne, dem **Sohnmenschen**, dem idealen, annoch unpersönlichen, und den historischen, persönlichen, innerhalb der Menschheit zugleich das Heil und die Heilsgemeinschaft, die „Kirche“ auswirkt, — als diese Gotteskraft wird, mit einem Ausdruck, der auch seinerseits dem Munde des Heilandes entnommen ist (§. 390. §. 701), von der apostolischen Gemeinde und durch alle Jahrhunderte hindurch der **Geist**, der **heilige** bezeichnet. So eng sich der Gebrauch dieses Ausdrucks verbunden hat mit der Vorstellung von der geschichtlichen Entstehung der christlichen Kirche in der Gemeinde der ersten Jünger: so giebt sich indess auch in ihm, zugleich mit dem Bewusstsein der eigenthümlichen Gestalt, welche durch Lehre und That des historischen Christus das Wirken dieser Gotteskraft gewonnen hat, das Bewusstsein kund, wie doch weder dieses Wirken selbst, noch seine Erfolge, schlechthin an die Erscheinung des historischen Christus als solche, an seine Lebens- und Leidensthaten gebunden sind. Denn eben so, wie die Heilswirkungen innerhalb der christ-

lichen Gemeinde, ganz eben so finden wir allerorten im Neuen Testamente, und, auf Vorgang des Neuen Testamentes, bei den Lehrern der Kirche, auch das prophetische Wirken der Heiligen des Alten Testamentes, finden wir hin und wieder auch wohl, besonders bei den ältern Kirchenlehrern, selbst die entsprechenden Bezeugungen göttlicher Kräfte unter den Heiden, finden wir endlich die Einkehr der ewigen Wesenheit des göttlichen Sohnes in den Menschen Jesus von Nazareth, seine Erzeugung, sowohl die natürliche im Schoosse seiner menschlichen Mutter (§. 853 f.) als auch die geistliche in der Johannestaufe (§. 855 f.), dem heiligen Geiste zugeschrieben.

Man wird nach allem Obigen die Bemerkung nicht als eine zu spät kommende ansehen, wenigstens nicht finden, dass unsere vorangehende Darstellung ihr irgendwie präjudicirt habe: dass der Gebrauch, welchen Bibel und Kirchenlehre von dem Begriffe des heiligen Geistes machen, — der ökonomische, (denn von der ontologischen, immanent trinitarischen Bedeutung dieses Ausdrucks [§. 460 ff.] kann selbstverständlich hier nicht die Rede sein) — in mehrfältiger Beziehung in die Lücke eintritt, welche der Mangel einer ausdrücklichen Unterscheidung zwischen dem Begriffe des idealen und des historischen Sohnmenschen dort allerdings gelassen hat. Selbst von den Aussprüchen des evangelischen Christus über den heiligen Geist lässt sich sagen, dass sie der idealen Auffassung des Begriffs der Sohnmenschheit zu Hilfe kommen, indem bei ihnen der Doppelsinn hinwegfällt, der an dem Ausdrucke *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* haftet (§. 770 f.). Jedenfalls ist auch dort schon der Unterschied zwischen diesen beiden Begriffen ein fliessender, und das grosse Wort Matth. 12, 32 würde nicht richtig gedeutet werden, wenn man es auf einen Gegensatz des heiligen Geistes zum idealen Sohnmenschen beziehen wollte. Am deutlichsten tritt das Fliessende des Unterschieds, tritt die Unsicherheit der Grenze zwischen beiden Begriffen, welche eben so auch durch die gesammte Lehre der Apostel sich hindurchzieht (man denke an das gegen die formulirte Kirchenlehre so hart anstossende, aber von den ältern Kirchenlehrern [*Justin. Apol.* I, 33] in bester Form acceptirte Wort 2 Cor. 3, 17, und an die durchgängige Gleichsetzung der Begriffe von *λόγος* und *πνεῦμα* im „Hirten" des Hermas), — am deutlichsten tritt es in den Abschiedsreden des johanneischen Evangeliums zu Tage. Dort nämlich spielen die Vorstellungen von dem Christus, der im Geiste den Seinen nahe und mitten unter ihnen bleiben wird, und von dem Geiste, den er ihnen als Parakleten senden will, so in einander, dass den Worten und dem Sinne der, wenigstens authentisch apostolischen, Rede Gewalt angethan werden müsste, wollte man sie in streng begrifflicher Unterscheidung auseinderhalten. Dagegen hat die Einführung des Terminus Geist, heiliger Geist, in jenen Kernsprüchen des synoptischen

Christus, die selbst und denen ähnliche auch den johanneischen Christusreden zum Grunde liegen, die unverkennbare Bedeutung einer ausdrücklichen Wiederablösung des allgemeinen Begriffs jener in der Menschheit das Heil und die Heilsgemeinschaft auswirkenden Gotteskraft von der Persönlichkeit des historischen Christus, mit welcher der Terminus Sohnmensch, in Folge der nach innerer Wahrheit und Nothwendigkeit davon gemachten Anwendung, ihn unablösbar verbunden haben würde, wäre er in Christus Munde der einzige geblieben für jene Gotteskraft. — In Folge dieses Umstandes liegt nun in dem neutestamentlichen Gebrauche dieses Terminus allerdings von vorn herein die Richtung vorzugsweise auf Bezeichnung der auf die Erscheinung des geschichtlichen Christus nachfolgenden, durch sie vermittelten Heilswirkungen. Die vorchristlichen unter Voraussetzung idealer Präexistenz des Sohnmenschen durch den Terminus „Christus" schlechthin zu bezeichnen: das blieb, wie schon öfters erwähnt, auf den Vorgang der Apostel Paulus und Johannes, den ältern Kirchenlehrern stets geläufig, obgleich wir weder sie selbst, noch jene ihre Vorgänger irgend Scheu tragen sehen, auch jene dem geschichtlichen Christus vorarbeitenden heilskräftigen Wirkungen dem heiligen Geiste zuzuschreiben. In Bezug auf die Heilswirkungen innerhalb des Christenthums aber trat nur allmählig die Aufgabe in's Bewusstsein, das Verhältniss genauer zu bestimmen zwischen dem, was in diesen Wirkungen dem persönlichen Sohnmenschen, dem geschichtlichen Christus, und dem, was dem „Geiste" angehört. Durch das ganze Neue Testament hindurch ist auch dieser Unterschied noch ein fliessender; der „Herr" (nach Hermas der „Sohn") ist eben noch der „Geist", obgleich bereits der Herr den Ausspruch gethan hatte, eine Lästerung gegen ihn sei verzeihlich, aber nicht eine Lästerung gegen den Geist. In der kirchlichen Arbeit der nachfolgenden Jahrhunderte hat ausdrücklich aus dem Bemühen, hier einen begrifflichen Unterschied aufzufinden und wissenschaftlich festzustellen, die speculative Trinitätslehre sich hervorgebildet, deren eigentlicher Gehalt eben dadurch ein so schwierig zu durchschauender ist, dass ihre Termini, indem sie eine transscendentale Bedeutung annehmen, dabei doch stets zugleich die ökonomische beibehalten.

Ich habe im ersten Theile dieses Werkes (§. 480) auf die tiefeingreifende Bedeutung hingewiesen, welche der Streit zwischen morgenländischer und abendländischer Kirchenlehre über den Sinn jenes *ἐκπορεύεσθαι*, welches in der für die Terminologie der Kirche maassgebenden Stelle Joh. 15, 26 vom heiligen Geiste prädicirt wird, für den Begriff der göttlichen Wesenstrinität im Hintergrunde hat. Auf diesen Begriff bezogen, auf seine Entwickelung in der augustinischen Lehre, wie wir dazu uns dort auch historisch berechtigt fanden, gebührt unstreitig der abendländischen Lehre der Preis der Wahrheit. Dagegen wird, beim Hinblick auf die ökonomische Trinität, welcher in dem Streite selbst ohne Zweifel mehr als nur einen Incidenzpunct bildet, durch die Behauptung, dass der Geist in gleicher Weise, wie vom

Vater, auch vom Sohn ausgehe, die exclusive Voraussetzung begünstigt, deren richtige Consequenz nothwendig zur Verleugnung aller Geisteswirkungen in vorchristlicher Zeit würde führen müssen. Vor solcher Consequenz vermag, bei Festhaltung der grossen Wahrheit, welche in dem abendländischen Dogma ausgesprochen ist, nur die richtig durchgeführte Unterscheidung zwischen dem idealen und dem geschichtlichen Sohnmenschen, die Anknüpfung der Geisteswirkungen ausserhalb des Christenthums an den Begriff des idealen, wie der specifisch christlichen an den Begriff des geschichtlichen Sohnmenschen sicherzustellen. Denn freilich, was von dem Verhältnisse der Glieder im ontologischen Trinitätsbegriffe: ganz das Entsprechende wird, bei richtiger speculativer Durchführung dieses Begriffs, auch von dem Verhältnisse der Glieder im ökonomischen gelten müssen. Ist dort die ὕπαρξις des Geistes durch die des Sohnes bedingt (eine von Theodor von Mopsvest wohl nur in Bezug auf die ökonomische Trinität bekämpfte Annahme); das heisst nach unserer oben ausgeführten Deutung, beruht im innern Wesen der Gottheit die Existenz eines schöpferischen Liebewillens auf dem ewigen Naturprocesse der Zeugung eines inwohnenden göttlichen Charakterbildes: so folgt, dass auch im weltgeschichtlichen Offenbarungsprocesse eine entsprechende Abhängigkeit stattfinden wird für den in der Vernunftcreatur sich bethätigenden Willen des Heils und der Heilsgemeinschaft von der inwohnenden Offenbarung, von dem Erlebnisse jenes Zeugungprocesses inmitten der creatürlichen Natur. So fordert es der Begriff der Freiheit dieses Willens, der ja in der Creatur eben so, wie in der Gottheit (§. 467 f.), nur durch eine spontane Urthat der Selbsterfassung seines Inhalts das ist, was er ist, und daher auch in der Creatur auf entsprechenden inwohnenden Voraussetzungen beruhen muss, wie in der Gottheit. Allerdings wird deshalb die genauere dogmatische Theorie nicht umhin können, auch in den vorchristlichen oder ausserchristlichen Geisteswirkungen, die der Creatur sich einverleibende Natur der Gottheit von der in der Creatur auf Grund dieser Natur sich bildenden, der Creatur sich einverleibenden Substanz des göttlichen Liebewillens, also von dem „heiligen Geiste“ und dessen „Ausgange“ zu unterscheiden. Die Schwierigkeit, diesen Unterschied begrifflich zu fixiren, beruht hauptsächlich auf dem Umstande, dass auch die Auswirkung der göttlichen Natur im Menschengeiste ihrerseits an jeder Stelle des weltgeschichtlichen Processes, in welchem sie erfolgt, Willensthaten voraussetzt; nicht nur zuvorkommende des göttlichen, sondern auch entgegenkommende des creatürlichen Willens, als dessen freie That eben so sehr, wie als That Gottes, jedwede Offenbarung Gottes im Menschengeiste, soll sie wirklich Offenbarung sein, erscheinen muss. Denn: „wie der Mann mit dem Weibe Ein Leib, so ist der dem Herrn Anhängende Ein Geist mit ihm“ (1 Kor. 6, 17); nur der göttliche Geist im Menschen vermag den Geist Gottes zu fassen und zu verstehen (ebendas. 2, 11), nur er diesem Geiste zu bezeugen, dass er die Wahrheit ist (1 Joh. 5, 8). Auch in der creatürlichen Selbstverwirklichung

des Göttlichen findet also jene *περιχώρησις* statt, vermöge deren sich in der Gottheit die trinitarischen Momente als wechselseitig einander bedingende darstellen (§. 480). Eine bestimmte Gestalt aber für das theologische Bewusstsein gewinnt jene Abfolge der trinitarischen Momente allerdings erst durch den Abschluss des geschichtlichen Offenbarungsprocesses in der Person des historischen Christus. Er, dieser Christus, vertritt nunmehr, sammt den ihm vorangehenden Phasen weltgeschichtlicher Gottesoffenbarung, für das im weiteren Fortgange des weltgeschichtlichen Menschheitslebens sich zum ausdrücklichen Willen des Heils und der Heilsgemeinschaft zusammenfassende Selbstbewusstsein die Stelle jener Gegenständlichkeit, welche für den göttlichen Liebewillen und sein Selbstbewusstsein durch die innergöttliche Natur sammt dem im Elemente dieser Natur sich ausprägenden Charakterbilde der Gottheit (§. 455 f.) vertreten ist. Das Princip des Willens als solchen, des göttlichen und des mit dem göttlichen geeinigten creatürlichen, der „heilige Geist", ist bereits teleologisch thätig bei Erzeugung dieser weltgeschichtlich fixirten Gegenständlichkeit, wie ja auch im innern Wesen der Gottheit das Charakterbild nicht ohne die so zu sagen rückwirkende Macht des Liebewillens zu Stande kommt. Aber wie für die Gottheit selbst die specifische Bethätigung des Liebewillens, der Schöpfungsprocess, das Charakterbild des Logos zu seiner Voraussetzung hat und so zu sagen erst beginnt mit dem Abschlusse dieses Charakterbildes: so beginnt auch für die Menschheit die specifische Bethätigung des Heilswillens in Form selbstbewusster Heilsgemeinschaft mit jenem Abschlusse des weltgeschichtlichen Offenbarungsprocesses. Das Göttliche ist fortan der Menschenwelt immanent und präsent in der Form des „Geistes", eines die Gemeinschaft der Heiligen, der „Kinder Gottes", durchdringenden und beseelenden Willensgeistes, wie es ihr bis dahin in Gestalt des nach persönlicher Verwirklichung nur erst trachtenden, solche Verwirklichung nur erst anstrebenden „Logos" immanent und präsent gewesen war. Dem gegenüber tritt die in der Persönlichkeit des „Sohnmenschen" zum vollendeten Charakterbilde der Gottheit ausgeprägte Wesenheit des Logos jetzt in die Objectivität für die Anschauung zurück, an welcher sich jener heilige, dem menschheitlichen Gemeinwesen einverleibte Gotteswille immer neu entzünden soll. Von den Geisteswirkungen der vorchristlichen Zeit musste seitdem ihrerseits die Vorstellung Platz ergreifen, die wir jedoch nur bei den ältern Kirchenlehrern etwas bestimmter angedeutet finden: dass sie zunächst als Manifestationen des *λόγος σπερματικός* zu betrachten seien, als Wirkungen des „Geistes" aber nur in sofern, als die Einheit, zu welcher sich im Wesen der Gottheit beide, Logos und Geist, Natur und Wille durchdrungen haben, es zu einer völligen Sonderung auch in den innerweltlichen Manifestationen beider, des Logos und des Geistes, nicht kommen lässt. — So jedenfalls die Ansicht über das gegenseitige Verhältniss der Wirksamkeit von Sohn und Geist innerhalb der Menschenwelt, welche sich ungezwungen aus Sinn und Terminologie der Schrift

ergiebt, während dagegen jene an den Montanismus anklingenden Vorstellungen von einer Succession der Perioden der Sohnes- und der Geistesherrschaft, wie wir sie im Mittelalter bei Joachim von Floris, neuerdings bei Schelling wieder auftreten sehen, diesem Sinne und dieser Terminologie ferner stehen.

895. Den wirklichen Anfang christlicher Kirchengemeinschaft, die factische Begründung jenes Gemeinwesens, welches fortan als weltgeschichtlicher Träger der selbstbewussten Gemeinschaft des Gottesreiches dienen sollte, finden wir in den Urkunden der Schrift an jenes Ereigniss geknüpft, für welches sich unter denen, die es miterlebten, die doppelseitige Vorstellung gebildet hat, einerseits dass es eine Erscheinung des aus dem Hades an die Rechte und die Herrlichkeit des himmlischen Vaters entrückten Meisters, anderseits dass es die Eingiessung des „Geistes", des „Parakleten", dessen Herabkunft unter sie dieser Meister seinen Jüngern verheissen hatte, in die Seelen eines zahlreichen, zu gemeinsamer Andacht versammelten Jüngerkreises gewesen sei (§. 782. 786). Die letztere Vorstellungsweise, unterstützt durch eine Reihe innerer Erlebnisse auch in den Seelen der von diesem Zeitpunct an in steigender Progression herzutretenden Neophyten des Christenthums, ist in der Kirche zur vorherrschenden geworden, und ihre Wahrheit bezeugt sich, ohne dass damit jene andere Anschauung Lügen gestraft würde, durch die innerhalb der Kirche fortdauernde, immer und immer sich erneuernde Erfahrung von der ethischen Vollkraft jener Geisteswirkungen, welche damals sich zugleich in physischer Weise, durch visionäre Erlebnisse und durch eine Erschütterung des Naturorganismus der Schauenden in seinen innersten Tiefen, kund gegeben haben.

Wenn irgendwo in geschichtlicher Forschung eine hypothetische Ergänzung des urkundlich Ueberlieferten als berechtigt gelten darf, ja wenn irgendwo durch die Beschaffenheit überlieferter, hinreichend beglaubigter Notizen, welche ohne solche Ergänzung schlechthin unverständlich bleiben, dieselbe dem unbefangenen Forscher geradezu abgedrungen wird: so tritt dieser Fall ein bei vergleichender Betrachtung der in der ganzen neutestamentlichen Ueberlieferung so völlig vereinzelt stehenden Notizen 1 Kor. 15, 6 und Ap.-Gesch. 2, 1 ff. Wie nicht schon längst die erste dieser Stellen den Versuch einer solchen Ergänzung hervorgerufen hat: das würde schier unbegreiflich sein, wüsste man nicht, wie durch eine lange Reihe von Jahrhunderten hindurch der herrschende Buchstabenglaube im Gebiet neutestamentlicher Geschichtsbetrachtung alle eigentliche Forschung gelähmt und ein völlig gedankenloses Hinnehmen alles Ueberlieferten, mag es auch durch seine innere

Beschaffenheit, durch seinen Zusammenhang oder Nichtzusammenhang mit dem sonstigen Inhalte der Ueberlieferung noch so unglaublich erscheinen, zur Pflicht gemacht hat; und wie dann, nach dem ersten Eindringen historischer Kritik in dieses Gebiet, solche Kritik entweder ausschliesslich auf die Verneinung des Ueberlieferten gerichtet blieb, oder in einer unsicheren Combination entfernt liegender Momente einen leitenden Faden der Beurtheilung zu gewinnen suchte, worüber nur zu oft das Nächstliegende, dem unbefangenen Auge ganz von selbst sich Darbietende übersehen ward. — Christus erscheinend vor fünfhundert Jüngern auf einmal, vor fünfhundert Jüngern, von denen ausdrücklich erwähnt wird, dass zu der Zeit, als der Apostel Paulus dies niederschrieb, die meisten noch lebten und dieses Ereigniss bezeugen konnten, nur wenige in der Zwischenzeit mit Tode abgegangen waren! Dieses ungeheuere Ereigniss aus eines so glaubwürdigen Zeugen Munde, wie nur je einer zu historischen Mittheilungen die Feder angesetzt hat, — niedergeschrieben von diesem Zeugen nicht zum Behuf des Gedächtnisses der Nachwelt, sondern nur ganz beiläufig, zum Behuf der Erinnerung Mitlebender, vor einem Kreise von Lesern, denen es als schon bekannt vorausgesetzt wird und die es jeden Augenblick controlliren konnten; — und nichts destoweniger keine Spur einer Erwähnung desselben in den geschichtlichen Erzählungen, die so vieler ähnlicher Ereignisse von ungleich geringerem Gewicht und zweifelhafterer Beschaffenheit gedenken, und von denen wenigstens ein Theil so offenbar auf Vollständigkeit ausgeht in der Einregistrirung alles Gleichartigen! Keine Spur auch in der übrigen neutestamentlichen Ueberlieferung, während doch das gesammte Thun und Trachten der Urheber dieser Ueberlieferung sich begründet auf die Voraussetzung einer Thatsache, — die Auferstehung des in seinem Tode verklärten Meisters — welche auf völlig unzweideutige, für Jedermann überzeugende Weise nur durch das auf so unbegreifliche Weise von allen Andern, als jenem einen Apostel, mit Stillschweigen übergangene Ereigniss beglaubigt werden konnte! Wahrhaftig — so möchte man mit Lessing ausrufen —, wahrhaftig, wer hier den Verstand nicht verliert, der hat keinen zu verlieren! — Der Verstand muss jedem einigermaassen seiner, des Verstandes, Mächtigen auf gleiche Weise stillstehen, sei es nun, dass er sich zu der Annahme entschliessen wolle, das Ereigniss sei wirklich so, wie der gedankenlos hingenommene Buchstabe des Apostels bisher allgemein gedeutet worden ist, vor den tausend Augen jener Fünfhundert in leiblich greifbarer Weise geschehen; oder zu der entgegengesetzten, der Apostel habe sich von abergläubischen Erzählern ein solches Mährchen aufbinden lassen und sei einfältig oder dreist genug gewesen, das Mährchen auch der Gemeinde von Korinth — einer Gemeinde, die von so radicalen Zweiflern heimgesucht ward, wie die, mit welchen es jene Stelle ausdrücklich zu thun hat, — aufbinden zu wollen! — Und dennoch erklärt sich Alles auf das Einfachste und, wenn nicht auf das Natürlichste, — denn freilich, was man so gemein-

hin natürlich nennt, damit kommen wir hier nicht aus, — doch auf eine jener höheren Natur, an die zu glauben freilich nöthig ist, wenn man nicht die ganze neutestamentliche Geschichte für ein Mährchen und das Christenthum für das Werk eines albernen Betrugs erklären will, durch welchen sich das Menschengeschlecht zwei Jahrtausende hindurch hat äffen lassen, durchaus gemässe Weise, sobald man sich zu jener schlichten Combination entschliesst, welche durch den gesammten Verlauf der neutestamentlichen Geschichte, durch den gesammten Inhalt der Zeugnisse von Aposteln und Apostelschülern so nahe gelegt wird; — auch dann noch so nahe gelegt würde, wenn das Zeugniss des Paulus nicht so vereinzelt dastünde, wenn wir neben ihm noch eine ganze Reihe gleichlautender Zeugnisse besässen. Das Ereigniss, um es kurz zu sagen, ist eines und dasselbe mit dem von Lukas erzählten Pfingstereigniss: das ist Thatsache, geschichtliche Thatsache, und nicht blos Hypothese. Die Erzählung des Apostels verhält sich zur Erzählung seines Schülers genau eben so und nicht anders, wie der Bericht des Apostels, dass Er, der Letzte von allen Aposteln, den Herrn gesehen, zu dem dreifach wiederholten Berichte desselben Schülers, dass er den Herrn zwar nicht gesehen, wohl aber seine Stimme gehört habe; wie der Bericht des ersten Evangeliums (28, 10), dass der auferstandene Christus durch die Frauen am Grabe seine Jünger nach Galiläa beschieden habe, zu dem Berichte des Marcus (16, 7), dass ein Engel dies gethan habe; wie die Christophanie der Magdalena und der Jünger zu Emaus zu der ἑτέρα μορφῇ, in welcher Christus anfangs diesen Jüngern und eben so auch der Magdalena erschienen war; wie die Verheissungen des scheidenden Meisters bei Johannes, dass er nach seinem Tode seinen Jüngern nahe und in ihrer Mitte sein werde, zu den in einem Athem mit jenen ausgesprochenen, dass er den Geist, den Parakleten in ihre Mitte senden werde. Paulus war kühn genug, den Moment der Verzückung, den er selbst erlebte, für eine leibhaftige Erscheinung des verklärten Christus zu erachten, eben so wie Jakobus und wie auch andere, sogar persönliche Jünger des Herrn schon vor ihm die ähnlichen von ihnen erlebten Momente. Auf diesem seinem Erlebnisse fussend, erkannte er in dem Erlebnisse jener Fünfhundert ein gleichartiges Ereigniss; er trug daher kein Bedenken, auch dieses Ereigniss als eine Christophanie zu bezeichnen, während Andere, auch unter denen, die es miterlebt hatten, darin eben nur eine Geisteswirkung zu erkennen vermochten. — Dies also, dies ist das Historische des Ereignisses, welches der Apostel, — wer wird sich unterfangen wollen, ausdrücklich sein Zeugniss Lügen zu strafen? — stillschweigend thun Solches alle diejenigen, welche den ersten Erscheinungen des Auferstandenen eine ganz andere Natur zuschreiben, als jener letzten, welche der Apostel aus seiner eignen persönlichen Erfahrung berichtet hat, — ohne allen Zweifel wenigstens in soweit richtig beurtheilt, als er es in eine Reihe mit allen übrigen Erscheinungen des — geistig aus dem Hades, nicht leiblich aus dem Grabe, worein den Leichnam Joseph

von Arimathäa gelegt, — auferstandenen Christus stellt, sowohl den seinen Mitaposteln, als auch der ihm selbst zu Theil gewordenen. Aber auch jene andern Zeugen, aus deren Munde entweder unmittelbar oder mittelbar der Apostelschüler Lukas die Erzählung seiner Apostelgeschichte von dem Pfingstereignisse geschöpft hat: auch sie haben das Ereigniss nicht minder richtig beurtheilt, wenn sie in ihm die Erfüllung jener Weissagung von der Sendung des Parakleten, von der Ausgiessung des heiligen Geistes erblickten, von welcher wir hauptsächlich zwar aus den johanneischen Abschiedsreden, aber doch nicht ausschliesslich nur aus diesen, Kunde haben. — Unternehmen wir es, die Auffassung dieses Historischen von dem Standpuncte unsers Glaubens und unserer Glaubenslehre zurecht zu stellen: so wird uns zuvörderst dies feststehen, dass ein solches Ereigniss, und dass mit ihm nothwendig zugleich auch alle diejenigen, welche der Apostel unter gleichem Gesichtspunct erwähnt hat, unmöglich als ein nur pathologisches betrachtet werden kann, unmöglich als eine nur subjective Vision, als eine aus dem aufgeregten Gemüthszustande der dabei Betheiligten psychologisch und physiologisch vollständig zu erklärende. Denn nimmermehr würde ein Ereigniss solcher Art, eine aus nur pathologischen Seelenzuständen hervorgegangene Täuschung, — nimmermehr würde sie, auch abgesehen von der psychologischen und physiologischen Unwahrscheinlichkeit, dass von ihr fünfhundert Individuen in einem Augenblicke sollten befallen worden sein, die ethischen Früchte haben tragen können, welche uns so klar vorliegen in der Geschichte des Apostels, der durch die so gewaltig sein Inneres ergreifende und durchschütternde Begebenheit aus einem Saulus in einen Paulus umgewandelt ward; in der Geschichte sämmtlicher übrigen Apostel, wenn wir ihr Verhalten in der Nacht, die ihrem Meister den Tod brachte, ihre feige Flucht und, in der Person des einen, der unter ihnen als der Stärkste galt, ihre Verleugnung des Meisters, mit dem todesmuthigen Bekenntniss vergleichen, durch welches sie, seit jene gewaltigen Momente sie der Auferstehung und Verklärung ihres Meisters versichert hatten, das unaufhaltsam rollende Rad der Weltgeschichte in seinem Laufe eingehalten und der Menschenwelt eine neue Gestalt gegeben haben; in der Geschichte der gesammten urchristlichen Gemeinde endlich, welche, dem urkundlichen Zeugnisse der neutestamentlichen Ueberlieferung zufolge, von eben diesen Momenten ihre Existenz datirt. Ob oder in wieweit wir bei den Erlebnissen dieser Momente den abgeschiedenen Geist des am Kreuze gestorbenen Meisters als mitbetheiligt zu denken haben: das ist eine Frage, welche wir hier ganz unerörtert lassen dürfen. Denn es kommt im Gegenwärtigen nur darauf an, das Gottgewirkte jener Erscheinungen festzustellen, dass es ein Blitz aus der übersinnlichen Welt war, der in diesen seltenen, ja einzigen Augenblicken, schöpferisch und belebend, in die Seelen der Jünger eingeschlagen hat. Was die Jünger (*πληροφορηθέντες διὰ τῆς ἀναστάσεως τοῦ κυρίου, Clem. Rom.* 1 *Cor.* 12) damals schauten: das ist Wahrheit und nicht Täuschung. Sie selbst

ja erkannten es, wiefern sie sich, was nicht Alle in gleicher Weise thaten, in dieser Weise davon Rechenschaft zu geben suchten, als die Gestalt nicht des in seinen irdischen Leib zurückgekehrten, sondern zu einer himmlischen Leiblichkeit verklärten Meisters; für die Gestalt, deren Eingehen in das Element himmlischer Verklärung und Herrlichkeit auch unserm Glauben die Wahrheit ist, welche ihm den specifischen Charakter des christlichen ertheilt.

Während nun aber die Erzählungen von jenen früheren Gesichten im engeren Kreise der Apostel frühzeitig, schon zur Zeit der Abfassung unserer kanonischen Evangelien, eine Färbung erhielten, ähnlich der Färbung, mit welcher ein Theil der evangelischen Gleichnissreden (§. 863) überliefert worden ist, wodurch die Vorstellung von ihnen allmählig hinübergespielt wurde in die Sphäre eines äusserlichen Wunderglaubens: so hat dagegen eine ähnliche Täuschung nicht Raum gewinnen können in Bezug auf jenes Ereigniss, welches durch eine so grosse Anzahl von persönlich Miterlebenden bezeugt war und noch eine Weile hindurch fortwährend bezeugt worden ist auch nach dem Tode der Apostel, als bereits ein sagenbildender Process in Bezug auf die Lebensereignisse des Meisters und seiner nächsten Jünger im Schoosse der Gemeinde begonnen hatte. Die Erzählung der Apostelgeschichte von dem Pfingstereigniss beruht auf einer Auffassung, die dasselbe nicht unter gleichen Gesichtspunct stellt weder mit jenen Erlebnissen der frühern Apostel, welche unter diesem Gesichtspuncte erscheinen zu lassen der Berichterstatter Lukas selbst in seiner Evangelienschrift nicht wenig beigetragen hat, noch auch nach der andern Seite mit der eigenen Vision des Apostels. Sonderbar immerhin bei einem Schriftsteller, von welchem wir, abgesehen von seiner übrigen so engen Verbindung mit dem Apostel, nicht zweifeln können, dass er sogar die Urkunde selbst, welche die Aussagen des Letzteren enthält, in Händen gehabt und für seine Erzählungen benutzt hat (— die Erzählung des Lukas von der Einsetzung des Abendmahls trägt nämlich, wie schon oben erwähnt, die deutlichsten Spuren einer Benutzung von 1 Kor. 11); aber nicht sonderbarer, als die übrigen so grellen Abweichungen der Erzählungen des Lukas von den Aussagen des Apostels über die Erscheinungen des Auferstandenen. Das Verhalten des Lukas wird erklärlich aus seinem schriftstellerischen Charakter für jeden, der diesen Charakter studirt hat; das Befremden darüber berechtigt daher auch nicht zu einem Zweifel an der sonst nach allen Seiten so sicher gestellten Voraussetzung, dass die Stelle Ap.-Gesch. 2 von demselben Ereignisse spricht, wie die Stelle 1 Kor. 15, 6. Es war ein dogmatisches Interesse, welches bei jenen vorangehenden Erscheinungen die Vorstellung leibhaftiger Gegenwart des Gekreuzigten und Auferstandenen begünstigte. Es war nicht minder, neben dem hier deutlicher und unwidersprechlicher, als dort, sich herausstellenden Thatbestand, ein dogmatisches Interesse, welches bei der Erscheinung vor den Fünfhunderten in jener rationaleren, nüchterneren Auffassung, welche hier ohnehin durch die Umstände geboten war, bestärkte. Und zwar

ein dogmatisches Interesse solcher Art, welches für uns noch ganz eben so seine Geltung behauptet, wie für die Gemeinde des Urchristenthums. Es war das Interesse der Feststellung des Begriffs jener göttlichen Macht, welche, mit der Gottheit, die sich der Person des Meisters offenbart hatte, eine und dieselbe und auch nicht eine und dieselbe, eben durch diese Offenbarung ihr weltgeschichtliches Offenbarungswerk gekrönt und abgeschlossen hat. Allerdings, auch die von Lukas überlieferte Ansicht über das innere Wesen und die Beschaffenheit des Ereignisses: auch sie spricht nicht den unmittelbaren Eindruck dieses Ereignisses aus, sondern sie enthält eine nachfolgende Deutung desselben; wie ja auch dem Paulus das vor Damaskus Erlebte erst von Ananias gedeutet werden musste, bevor ihm darüber (Ap.-Gesch. 9, 18) „die Schuppen von den Augen fielen". Aber es ist eine Deutung, welche der Geschichtserzähler nicht aus sich selbst geschöpft hat; es ist im Wesentlichen dieselbe Deutung, von welcher die Abschiedsreden des johanneischen Evangeliums die ihnen eigenthümliche Färbung erhalten haben, welche ihnen das Ansehen giebt, ausdrücklich auf ein derartiges Ereigniss, wie das von Lukas erzählte, auf eine Mittheilung oder Ausgiessung des heiligen Geistes, hinzuweisen. Die sittliche Macht, welche sich in diesen ausserordentlichen Erlebnissen dem Jüngerkreise einverleibt hat: sie musste als eine in diesem Kreise fortlebende und fortwirkende eben so von der Persönlichkeit des verherrlichten Meisters, wie von dem Geiste der einzelnen Jünger unterschieden werden. Die Erlebnisse der Jünger hatten ihre Bedeutung als abschliessende Offenbarungsthatsachen eben so wesentlich in dem durch sie begründeten und festgestellten Glauben an die göttliche Natur dieser sittlichen Macht, welche fortan ihre über den ganzen Erdkreis sich verbreitende Gemeinschaft durchwalten und beherrschen sollte, wie in dem gleicherweise durch sie festgestellten Glauben an die himmlische Herrlichkeit des in seiner persönlichen Gestalt verklärten Sohnmenschen. Wie durch den letzteren Glauben zur christlichen, so wurde durch den ersteren, der sonach für sie die Bedeutung eines Glaubens an sich selbst gewann, die Gemeinschaft der Gläubigen erst zur Kirche, zur selbstbewussten Heilsgemeinschaft; und die Erfahrung von dem dreieinigen Gotte, an dessen Namen die kirchliche Gemeinschaft fortan für alle Zeiten geknüpft bleiben sollte, sie ward durch ihn, durch diesen Glauben, in der Weise vervollständigt, dass nun auch die Totalität und der innere Zusammenhang der Momente, welche den Begriff dieses Gottes ausmachen, allmählig in's Bewusstsein treten konnte (§. 391 ff.); dass auf Grund solches Bewusstseins sich die Anschauung bilden konnte: „wo die Drei sind, der Vater, der Sohn und der heilige Geist, da ist auch die Kirche als der Körper dieser Drei" (*Tertull. de Bapt.* 6).

Die Stelle Joh. 7, 39 haben Einige so deuten wollen, als sei nach der Vorstellung des Evangelisten das *πνεῦμα* dergestalt in der Person des historischen Christus absorbirt gewesen, dass es erst nach seinem Abscheiden wieder, eben so wie auch vorher in alttestamentlicher Zeit,

frei in der Menschheit habe hervortreten können. Solche Vorstellungsweise wäre eine so spitzfindige, dass ich sie kaum auch nur dem Ueberarbeiter der johanneischen Mittheilungen zutrauen möchte. Näher liegt es unstreitig, an Joh. 16, 7, und daneben etwa noch an Hebr. 9, 17 zu erinnern, wonach die Sendung des Parakleten sich an den Begriff eines Testamentes, einer letztwilligen Verordnung zurückführen würde, sofern eine solche in Kraft tritt erst durch den Tod des Erblassers. Es kann nach der Stelle des Hebräerbriefs kein Zweifel sein, dass diese Vorstellung hereingespielt hat in die Anschauungen von der Bedeutung und Wirkung von Christus Tode, und auch wohl schon in Ton und Haltung der johanneischen Abschiedsreden. Indess verdient es Beachtung, dass dieselbe doch nicht sich hat fixiren können zur Annahme einer ausschliesslichen Sendung des Geistes durch den verklärten Christus. Ganz sichtlich hat es in der Eigenthümlichkeit jener ausserordentlichen Erlebnisse gelegen, dass die Jünger dieselben sogleich unmittelbar auf die Gottheit selbst zu beziehen sich gedrungen fanden, sich ihrer bewusst waren als direct von Gott gewirkter. Selbst wiefern sie sich ihrem Bewusstsein als Christophanien darstellten, gesellte sich doch überall sogleich die Anschauung hinzu, dass Christus durch Gott erweckt und verherrlicht worden sei; dagegen liegt die der späteren Kirchenlehre so geläufige Voraussetzung, dass Christus in Kraft seiner göttlichen Natur von selbst auferstanden und in seine usprüngliche Herrlichkeit zurückgekehrt sei, dem Vorstellungskreise der ersten Kirche noch fern. Um so ausdrücklicher musste, wenn man sie als Wirkungen jenes Geistes erkannte, dessen Taufe Christus seinen Jüngern in Aussicht gestellt, und auf dessen Eingebungen (Matth. 10, 20. Marc. 13, 11) er sie verwiesen hatte, die Ehre der nun wirklich erfolgten Sendung dieses Geistes dem Vatergotte gegeben werden. Die für die kirchliche Terminologie in Bezug auf diese Sendung classisch gewordene Stelle Joh. 15, 26 giebt Zeugniss von der Gewissenhaftigkeit, mit welcher man auch selbst den Schein einer einseitigen Verbindung der Wesenheit des Geistes mit der des Sohnes zu vermeiden Sorge trug. Es genügte nicht, dem Christus, welcher dort verheisst, dass er den Parakleten senden will, noch das erläuternde Wort „vom Vater" in den Mund gelegt zu haben; es musste noch ausdrücklich in Parenthese beigefügt werden, dass dieser Geist der Wahrheit ausgeht vom Vater. Auch der zur Rechten des Vaters schon erhöhte Sohn muss noch ausdrücklich in Gemässheit früherer Verkündigung (— dies wollen wohl die etwas verworrenen Worte der Stelle sagen) den Geist vom Vater empfangen, um ihn über seine Jünger ausgiessen zu können (Ap.-Gesch. 2, 33). Wer möchte hier das Interesse verkennen, welches die Apostel trieb, diese selbsterlebten Offenbaruungen als so zu sagen ebenbürtige, als gleich unmittelbare zu erkennen und zu bezeichnen mit der Offenbarung, die in der Person des Meisters erfolgt war; dasselbe Interesse, von welchem getrieben wir den Apostel Paulus (Gal. 1) die Selbstständigkeit der ihm zu Theil gewordenen Gottesoffenbarung gegen den Verdacht

einer Abhängigkeit von der Ueberlieferung seiner Mitjünger wahren, und später die Kirchenlehre den Begriff der Gleichheit des Geistes mit der Gottheit des Vaters und des Sohnes auch in die Lehre von der vor- und überweltlichen Gottheit übertragen sehen? Auch in der Gründung der Kirche sollte sich das Wort des johanneischen Christus, 5, 17, bewähren: so verlangte es das Gefühl, das Bewusstsein, welches, bei aller Bereitwilligkeit, von dem, was durch sie geschah, dem Meister die Ehre zu geben, die Jünger von der Selbstthätigkeit, von der selbstthätigen Schöpferkraft des in ihnen lebendigen und wirkenden Gottesgeistes bewahrten. — Es ist leicht zu sehen, wie ein vollgewichtiges Moment in diesem Gefühl, in diesem Bewusstsein, welches sich dann auch der Kirche selbst mitgetheilt hat und in den Aussagen ihres Lehrbegriffs über ihre eigene Wesenheit und Bestimmung überall nachklingt, für die Anerkennung der Wahrheit liegt: dass die Kirche nicht eine „Stiftung“ des historischen Christus ist, sondern das Siegel, welches die Gottheit selbst, welches der heilige Geist, der Liebe- oder Gnadenwille der Gottheit auf die in dem historischen Christus vollendete Menschwerdung des Göttlichen gedrückt hat.

Nicht unbemerkt darf übrigens bleiben, dass in Folge jener aussergewöhnlichen Erregungen, von welchen in der apostolischen Gemeinde das erste Aufflammen des kirchlichen Bewusstseins begleitet war, sich im Kreise des neutestamentlichen Schriftthums ein Gebrauch des Wortes *πνεῦμα* gebildet hat, der ausdrücklich nur auf das Temporäre und Vorübergehende dieser Erscheinungen bezogen werden kann und von derjenigen Bedeutung des Wortes, welche auf bleibende theologische Geltung Anspruch hat, sorgfältig zu unterscheiden ist. Wenn z. B. in der vom doctrinellen Standpunct betrachtet so räthselhaft erscheinenden Erzählung der Apostelgeschichte von den durch Apollos nur mittelst der Johannestaufe zum Christenthum geweihten Jüngern, welche nachträglich vom Paulus durch Handauflegung die Gaben des Geistes empfangen (Ap.-Gesch. 18, 24—19, 7), wenn dort das specifische Unterscheidungsmerkmal der von den Aposteln eingeführten und durch sie ertheilten Christustaufe, im Gegensatze der bereits von Johannes oder in seinem Sinne ertheilten, ausdrücklich in die Mittheilung dieser Gaben gesetzt wird: so ist in diesem Zusammenhange unter den „Geistesgaben“ offenbar nur das dort (19, 6) ausdrücklich angegebene *γλώσσαις λαλεῖν* und *προφητεύειν* zu verstehen; ein Phänomen, dessen in ähnlicher Weise nicht nur bei dem Pfingstereigniss, sondern auch bei der Taufe des Cornelius durch Petrus (Ap.-Gesch. 10, 46) gedacht wird, und ohne Zweifel, nach der Absicht des Erzählers (Ap.-Gesch. 8, 39), bei der Taufe des Kämmerers der Königin Kandake durch Philippus vorauszusetzen ist. Das apostolische Zeitalter war nahe daran — man darf es sich eingestehen — dergleichen ekstatische Zustände, von welchen wir, nach den vielfältigen, so schlichten und den Hauptumständen nach gewiss glaubwürdigen Erwähnungen anzunehmen nicht umhin können, dass sie sich in ähnlicher Weise, wie die Gabe der

Wunderheilungen (§. 858), nach ihrer ersten Entzündung in wirklicher, lebendiger Gottesthat, durch eine Art von Mittheilung in der Weise natürlicher Magie in einem weiteren Kreise verbreitet haben, — es war, sage ich, nahe daran, solche Zustände als allgemeine und nothwendige Merkmale des Besitzes der wahrhaften ethischen Geistesgaben anzusehen. Wie ungerecht es jedoch wäre, die Apostel einer andauernden Verwechslung jenes Vorübergehenden und beziehungsweise, so viel wenigstens die einzelnen Vorkommnisse betrifft, Zufälligen, mit dem Bleibenden und Wesentlichen zu bezüchtigen: das wird Jedem einleuchten, der die besonnene Weisheit in Erwägung ziehen will, mit welcher der Apostel Paulus im zwölften Capitel des ersten Korintherbriefes alle derartigen „pneumatischen“ Erscheinungen bespricht. Es kann kein Zweifel sein, dass eine entsprechende Gesinnung und Einsicht sich in Geltung gebracht hat auch in den weiteren Kreisen des urchristlichen Kirchenlebens, da man sich durch das allmählige Ausbleiben jener Erregungsphänomene nicht hat irre machen lassen in dem Glauben an die Wahrheit und Wirklichkeit des Geistes, welcher in der Kirche des Christenthums seinen bleibenden Sitz genommen hat.

896. Wie in der Urzeit des Christenthums durch diese ausserordentlichen Erscheinungen, durch welche das Dasein der Kirche begründet worden ist: so bethätigt sich in dem weiteren Lebensprocesse der letzteren die Wirksamkeit des heiligen Geistes durch jene stilleren Einwirkungen auf das Gemüth ihrer Glieder, welche die in der kirchlichen Theologie festgestellte Ausdrucksweise (§. 793) vor andern meint, wenn sie von Gnadenwirkungen spricht, und zwar, im Unterschiede von jenem weiteren Kreise der Thätigkeit des göttlichen Gnadenwillens, dem auch die Menschwerdung des göttlichen Sohnes und die erste Ausgiessung des Geistes angehört, von Wirkungen der das Verdienst des menschgewordenen Sohnes als Heilandes und Erlösers der Menschheit anwendenden Gnade (*gratia applicatrix*). Bedingt, wie diese Einwirkungen es bereits sind durch das Dasein der Kirche als solcher, einer äusseren sichtbaren Kirche, kann auch die philosophische Glaubenslehre sie unterscheiden von der Allgemeinheit der schöpferischen, zeugenden Gnadenwirkungen (§. 794). Sie werden am richtigsten bezeichnet als solche, wodurch der Kreis der des Heiles in jener durch die Heilsthaten des historischen Christus geordneten und in feste Grenzen eingeschlossenen Weise theilhaftigen Menschheit abgeschlossen wird zu einer engeren, innerhalb dieser Grenzen durch den in ihr waltenden Geist ihrer selbst bewussten und sich aus sich selbst fortpflanzenden Heilsgemeinschaft; den Arten und Gattungen organischer Naturgeschöpfe analog,

obwohl nicht, wie diese, von der unmittelbaren, schöpferischen und zeugenden Einwirkung des göttlichen Gnadenwillens abgelöst.

Wenn, an die eben dargelegte engere historische Bedeutung der Ausdrücke *πνεῦμα*, *πνεῦμα τοῦ θεοῦ*, *πνεῦμα τὸ ἅγιον* oder *τῆς ἁγιωσύνης* anknüpfend, bereits das Neue Testament, bereits der Apostel Paulus (1 Kor. 12), die Gaben dieses Geistes, die *πνευματικά* in diesem Sinne als *χαρίσματα* (vergl. §. 792) bezeichnet: so hat von der Verbindung dieser zwei Ausdrücke in diesem specifischen Sinne die Lehre der Kirche einen eigentlich dogmatischen Gebrauch zu machen nicht vermocht, da sowohl der Ausdruck „Gnade", als auch der Ausdruck „heiliger Geist" durchschnittlich für sie eine andere Bedeutung hat. Dagegen stehen auch für sie die Begriffe des heiligen Geistes und der göttlichen Gnade überall im engsten Zusammenhange; jede Wirkung des heiligen Geistes wird von ihr zugleich als eine Wirkung der Gnade, und umgekehrt, aufgefasst. So von vorn herein, in der weitesten und umfassendsten Bedeutung beider Begriffe, die Sendung, die Menschwerdung des göttlichen Sohnes. Dieselbe ist nach ihr die That aller Thaten, die eigentliche Urthat des göttlichen Gnadenwillens; nicht genau in dem Sinne, in welchem auch die Schrift Christus als denjenigen bezeichnet, in welchem die *χάρις* und die *ἀλήθεια* erschienen ist, wohl aber in einem, dem Sinne, welchen die Schrift mit dem Worte „Gnade" verbindet, in aller Weise entsprechenden. Die Vorstellung, welche bei eben dieser That den heiligen Geist ausdrücklich als thätig eintreten lässt, und zwar in der gedoppelten Weise, dass er es ist, der die Zeugung des Gottmenschen im Mutterschoosse der Jungfrau bewirkt, und dass er dann auf den zum Werke seiner Sendung Herangereiften hinabsteigt: diese Vorstellung kann leicht an dem kirchlichen System, welches nicht vollständig eingedrungen ist in ihre inneren Zusammenhänge, als eine Anomalie erscheinen. Aber das kirchliche System hat auch sie aus dem Kreise der mythischen und parabolischen Anschauungen des N. T., wo es sie vorfand, aufgenommen und zum Dogma ausgeprägt. Einfacher und leichter verständlich ist in eben diesem Systeme das Zusammengehen der Vorstellungen von der perennirenden Wirksamkeit des heiligen Geistes im Schoosse der christlichen Kirche, und von der *gratia applicatrix* als eben so perennirendem Motiv solcher Wirksamkeit. Dieser letztere Terminus gehört zunächst nur der durchgebildeten Systematik der lutherischen Kirchenlehre an; aber er drückt auf bündige und bequeme Weise die übereinstimmende Ansicht aller Fractionen der Kirchenlehre aus. Er hat zu seinem Hintergrunde, zu seiner Voraussetzung das grosse allgemeine Gnadenwerk, die Erlösungsthat des historischen Christus, und wenn, in Rückblick auf dieses Werk, die Thätigkeit des seine Früchte verwerthenden Gnadenwillens als identisch bezeichnet wird mit der Wirksamkeit des heiligen Geistes, der vom Vater und von dem menschgewordenen Sohne ausgeht: so wird es uns nicht schwer fallen, auch von unserm Standpunct aus uns mit dieser Vor-

stellungsweise, die mit Recht auch von Schleiermacher als eine allgemeine der gesammten christlichen Kirche bezeichnet worden ist, in Uebereinstimmung zu setzen. Denn, können wir es auch nicht gutheissen, wenn, im Sinne der anselmischen Satisfactionstheorie, die Leidensthat des historischen Christus als ein „Verdienst“ (*meritum*) aufgefasst wird, welches den heiligen Geist in Stand setzt, den bis dahin ihrer unwürdigen Menschenkindern, nachdem der Gerechtigkeit des Vatergottes genug geschehen, die Gnade desselben zu „appliciren“: so erkennen wir doch die auch jener so veräusserlichten Vorstellungsweise im Hindergrunde liegende Anschauung als eine correcte. In der That nämlich hat das Verhältniss des übertragenen Verdienstes zur übertragenden Gnade, so wie es in der Kirchenlehre gefasst wird, zu seinem Prototyp das, freilich dort nur unvollständig erkannte, immanent trinitarische Verhältniss der zweiten und der dritten innergöttlichen Persönlichkeit. Auch in der übercreatürlichen Region ist der „Geist“, d. h. (§. 475 f.) der göttliche Wille, das was er ist, wesentlich durch Uebertragung, durch freie Aneignung des Inhalts, des Inhalts der Seligkeit, Herrlichkeit und Weisheit, welcher fort und fort sich ausgebiert in dem „Sohne“, das heisst (§. 455 f.) in der innergöttlichen Natur, dem innergöttlichen Gemüthe. Solcher Inhalt, durch den Process geschichtlicher Gottesoffenbarung in die Menschenwelt hineingebildet, er und nichts Anderes ist in Wahrheit das „Verdienst“ des menschgewordenen Sohnes um die Menschheit, um dessen „Anwendung“ es sich handelt in den Gnadenwirkungen, als deren Subject von der Kirchenlehre folgerechter Weise der „Geist“ betrachtet wird, d. h. (§. 894) der in den menschlichen Willen eingehende, den menschlichen Willen durch den Process der Wiedergeburt zu sich heranbildende göttliche Liebewille. Die kirchliche, oder vielmehr die schulmässig theologische Vorstellung von der Persönlichkeit des heiligen Geistes als eines zugleich ausserweltlichen und innerweltlichen Subjectes: diese Vorstellung wird bei philosophischer Auffassung durch den nebenhergehenden Begriff des von dem Vater und dem menschgewordenen Sohne ausgehenden, über die Menschheit sich ergiessenden göttlichen Gnadenwillens auf entsprechende Weise berichtigt, wie die Vorstellung von der Persönlichkeit des Sohnes und ihrer Menschwerdung durch den Begriff der idealen Sohnmenschheit. — Es hat allerdings seine gute, nicht nur historische, sondern auch speculative Berechtigung, wenn die Kirchenlehre nicht in gleichem Sinne von einer M e n s c h w e r d u n g des heiligen Geistes spricht, wie von einer Menschwerdung des Sohnes. Denn nicht in gleicher Weise kann der freie Wille der Gottheit, dieses specifische Moment der Persönlichkeit in Gott (§. 481), in die Schöpfung eingehen, wie die göttliche Natur. Die Natur, als das im innern Wesen der Gottheit selbst für das Bewusstsein der Gottheit Objective, bleibt auch in d e r Objectivität, welche sie durch Entäusserung an die Weltsubstanz gewinnt, ganz sie selbst, ganz jenes Andere des Bewusstseins, welches sie auch v o r der Entäusserung ist. Der Wille aber, als das wesentlich und von

Haus aus Subjective, wird eben durch seinen Ausgang von der entäusserten Natur nothwendig ein anderer. Um so mehr aber wird, was von der Substanz des Willens, wiefern man hier diesen Ausdruck gelten lassen will, nicht ohne Unbequemlichkeit würde gesagt werden können, von den Thaten dieses Willens gelten. In diesen Thaten, sofern sie auf geistige Wiedergeburt der vernünftigen Creatur gerichtet sind, erfolgt ein Zusammenschlagen der göttlichen Freiheitsthat mit der zwar noch nicht freien, wohl aber spontanen creatürlichen Werdethat, und die Persönlichkeit, die als das Subject solcher Thaten bezeichnet wird, ist in Wahrheit stets eine doppelte, stets eben so sehr die creatürliche, wie die göttliche. Sie nur zu bezeichnen als die göttliche, wie es die kirchliche Theologie zu thun liebt: das hat seine Wahrheit gegenüber dem fleischlichen Willen des natürlichen Menschen, sofern nämlich dieser erlischt in dem Acte der Wiedergeburt, und also nicht die Wiedergeburt als seine That sich zueignen kann. Gegenüber dem wiedergeborenen creatürlichen Willen aber wird nur die eine Seite der Wahrheit dadurch ausgedrückt. Denn dieser ist, zwar noch nicht als fertiger, mit seiner selbstbewussten Freiheit, wohl aber ist er als werdender, mit seiner spontanen Selbstthätigkeit, welche eben durch die Werdethat zur Freiheit werden soll, ein inwohnendes Moment der That. Er wird eben durch die Gnade, die als Gabe (*donum*, *χάρισμα*) in ihn übergeht, durch die zwar nicht im eigentlichen Wortsinn freie, aber spontane Aneignung des Verdienstes des Sohnmenschen, ein dem göttlichen Willen gleichartiger, ein heiliger Wille. Die Gnade ist fortan lebendige Eigenschaft in ihm eben so, wie in dem göttlichen, und er wird in diesem Sinne, wie in einem frühern Zusammenhange (§. 794) bemerkt ist, mit Recht von der Schrift, wenn auch nicht mit gleicher Ausdrücklichkeit von der Kirchenlehre, als ein nicht nur durch Gott erschaffener, sondern auch aus Gott geborener bezeichnet. (Für diese Doppelbedeutung des Wortes ist besonders charakteristisch die Stelle Joh. 1, 16, dafern nämlich dort das *χάριν ἀντὶ χάριτος* nicht, wie es sprachwidriger Weise die neuern Ausleger thun, — auch die alten haben freilich hier das Rechte nicht getroffen, — von einem Wechsel, von einer Steigerung der Gnadengaben in dem Empfänger, sondern von dem Gegensatze der empfangenen Gnade zu der gebenden verstanden wird. Dass diese Bedeutung die sprachlich einzig mögliche ist: das geht aus den Beispielen selbst hervor, welche zur Unterstützung der neuern Interpretation von den Anhängern der letztern herbeigezogen zu werden pflegen, so z. B. von Lücke im Commentare zum Ev. Joh. [3te Aufl. I, S. 356]. Es ist nämlich in dieser Stelle eine entsprechende Wechselbeziehung zwischen dem gebenden und dem empfangenden Subject, und damit eine ähnliche Doppelseitigkeit des Inhalts für den Begriff der *χάρις* ausgesprochen, wie 1 Kor. 2, 10 ff. für den Begriff des *πνεῦμα*, wie Röm. 1, 17 [nach der auch dort einzig richtigen, obwohl freilich auch dort bis jetzt ungewöhnlichen Erklärung] für die *πίστις*, wie 1 Kor. 13, 12. Gal. 4, 9 für die Gnosis,

und wie 2 Kor. 3, 18, woselbst wenigstens ein Theil der Ausleger diese Erklärung für die richtige erkennt, für die *δόξα*. Die entsprechende Doppelseitigkeit liegt auch sonst allenthalben in dem neutestamentlichen Ausdrucke *χάρις τοῦ θεοῦ* und *χάρις τοῦ Χριστοῦ*, so wie ohnehin auf noch prägnantere Weise in dem durchgreifenden, für den Inhalt der paulinischen Lehre so bedeutsamen Gebrauche der Wörter *δικαιοσύνη* und *δικαιοῦν*.)

Der Sinn, welchen wir im Vorstehenden dem kirchlichen Begriffe der *gratia applicatrix* als seinen wahren Inhalt vindicirt haben, ist nun allerdings ein solcher, der im Zusammenhange der ächten philosophischen Glaubenslehre eben so wenig, wie der Heilsbegriff als solcher, von vorn herein als eingeschränkt gedacht werden darf auf die Sphäre des äussern Kirchenlebens. Wenn die Lehre der bisherigen Kirche ihn auf diese beschränkt, so hängt dies zusammen mit der von uns gerügten Aeusserlichkeit ihrer Auffassung des „Verdienstes Christi". Mit dieser Aeusserlichkeit fällt auch die Schranke nieder, welche von dem Wirken dieser Gnade alle diejenigen Kreise der Menschheit ausschliesst, die nur zu dem idealen, aber nicht unmittelbar zu dem historischen Christus eine Beziehung haben. Zwischen jenen objectiven schöpferischen Gnadenwirkungen, unter welchen (§. 794) vorab die Menschwerdung des göttlichen Sohnes in ihrem allgemeinsten Sinne als inbegriffen gedacht werden muss, und den subjectiven, in welchen sich nach kirchlicher Lehre die Gnade, die Wirksamkeit des heiligen Geistes nur als „anwendend" verhalten soll, besteht der That und Wahrheit nach nicht eine so feste Grenze, dass nicht in gewisser Weise auch die ersteren unter diesen letzteren zu subsumiren wären. Denn auch dort beruht jeder einzelne schöpferische Act der im menschlichen Geschlecht als Ganzem das Heil auswirkenden Gnade auf der Voraussetzung vorangehender; und wenn zuletzt die ganze Reihe dieser Acte sich auf einen ersten zurückführt, der mit der Schöpfung der höhern Menschennatur als solcher, mit der Bildung eines ersten Keimes unsterblicher Leiblichkeit zusammenfällt (§. 813): so hat auch dieser zu seinem substantiellen Hintergrunde die in der schöpferischen Idee als solcher lebendige Sohnmenschheit, und er kann, ihr gegenüber, als „Anwendung" in entsprechendem Sinne bezeichnet werden, wie die auf Grund der geschichtlich verwirklichten Sohnmenschheit in der Gemeinschaft der Kirche erfolgende Gnadenwirkung gegenüber dem Verdienste des historischen Christus. Nichts desto weniger ist der Kirchenlehre die Berechtigung auch zu jener engeren Abgrenzung des Begriffs subjectiver Gnadenwirkung nicht in jedem Sinne abzusprechen. Es gilt von ihr genau das Entsprechende, wie von dem überall parallelgehenden Begriffe der Geisteswirkungen, unter welchen wir schon, nach Vorgang des biblischen Wortgebrauchs, zwischen solchen, die im weiteren, und solchen, die im engeren Sinne so zu nennen sind, zu unterscheiden uns veranlasst fanden. Der schöpferische und zeugende Gnadenwille, welcher sich in dem weltgeschichtlichen Processe der Auswirkung einer Sohnmenschheit bethätigt: er hat,

wie die vorangehende Darstellung uns des Näheren darüber belehrt hat, zu seinem Endziele eben jene Gestaltung des menschheitlichen Gemeinlebens, wo die Thätigkeit des geordneten Gnadenwillens eintreten kann ausdrücklich als eine Anwendung der in jenem Processe objectiv für das Ganze der Menschheit gewonnenen Ergebnisse auf die Subjectivität der Glieder des durch diese Ergebnisse begründeten sittlichen Gemeinwesens. Die Ordnung dieses Gemeinwesens, die Gestaltung und Gliederung der Kirche verhält sich zu dem vorangehenden Processe der Gnadenschöpfung ähnlich, wie die Ordnung der Natur, in welcher der Menschengeist seine Stätte gefunden hat, zu den vorangehenden Werdeprocessen, in welchen dem die idealen Gebilde des göttlichen Schöpfergeistes auswirkenden Naturgeiste (§. 588) die entsprechende Function übertragen war, wie dort dem die Ausgebärung der Sohnmenschheit vermittelnden Gottesgeiste. Für beide schöpferische Principien hat die Schrift denselben Ausdruck רוּחַ אֱלֹהִים, *πνεῦμα τοῦ θεοῦ*, und eben diesen Ausdruck behält sie auch für die in der geordneten kirchlichen Heilsgemeinschaft fortdauernden Gnadenwirkungen bei, sofern diese Wirkungen, obgleich in solche Ordnung eingefügt und in sofern dem Processe der nicht mehr sporadischen, sondern in die feste Ordnung der Functionen des Gattungslebens eingeordneten organischen Zeugungen analog, doch auch ihrerseits noch eben so unmittelbar bedingt sind durch eine perennirende Thätigkeit des göttlichen Gnadenwillens, wie jene vorangehenden.

897. In die Behandlung, welche sie dem in der hier bezeichneten Weise näher umgrenzten, in die bestimmte durch diese Umgrenzung bezeichnete Stelle ihres Systemes eingeordneten Begriffe der göttlichen Gnade, dem Begriffe des durch Christus für die Menschheit vermittelten, durch den heiligen Geist innerhalb der Menschheit sich verwirklichenden Gnadenwillens zuwendet, in die Prädicate, welche sie demzufolge der Gnade und dem Gnadenwillen beilegt, hat die Kirchenlehre, insbesondere die protestantische beider Confessionen, einen Theil der Probleme hineingelegt, welche für uns bereits in dem bisherigen Verlaufe unserer Betrachtung ihre Erledigung gefunden haben. Wir dürfen aus diesem Grunde von einer näheren Erörterung dieser Prädicate Umgang nehmen, so wie nicht minder auch (§. 893) von jener aus dem objectiven Zusammenhange der Lehre von der Kirche ausgesonderten Verhandlung der subjectiven Momente des Heilsprocesses, welche eben diese Lehre an die Lehre von der heilbringenden Gnade zu knüpfen pflegt; mit alleiniger Ausnahme desjenigen Begriffs, in welchem sich auch für uns, nicht anders, wie für die bisherige evangelische Kirchenlehre, die Summe dieser Momente zusammenfasst und

das Princip, aus welchem sie alle sich ableiten, zum Ausdruck bringt: des Glaubens.

Angeregt durch die bedenklichen Aeusserungen im neunten Capitel des Römerbriefes (mit welchen der Apostel nur vorwitzige und frivole Zweiflerfragen hat niederschlagen, nicht eine wissenschaftliche Theorie über die Prädestinationsfrage aufstellen wollen), hat die Frage über Universalität oder Particularität des göttlichen Gnadenwillens bekanntlich längere Zeit hindurch einen Hauptpunct des Streites gebildet zwischen der lutherischen und der calvinischen Confession, und wir haben schon früher (§. 711) die Bemerkung nicht unterdrücken können, dass die letztere eben so entschieden gegen die erstere im Vortheile ist, so viel die logische Consequenz des Systemes, wie die erstere gegen die letztere, so viel die Absicht der Reinhaltung der ethischen Attribute des Gottesbegriffs anlangt, die freilich von dem metaphysischen Standpuncte aller früheren Theologie, von dem Standpuncte der Voraussetzung eines ganz absolutistisch gedachten Allmachtsbegriffs, nie vollständig hat gelingen können. Luther, von welchem persönlich die Behauptung eines universalen Gnadenwillens ausging, hat damit seine Lehre in eine schwierige Lage versetzt. Denn er vermochte, da ja auch seine Gotteslehre allenthalben auf der Voraussetzung einer über alle inneren Schranken eben so, wie über alle äusseren, hinweggehobenen Unbedingtheit des göttlichen Machtwillens fusst, jene Assertion nur so durchzuführen, dass er die Allgemeinheit auf den offenbarten Willen der Gnade beschränkte, während im Hintergrund seiner Lehre, ganz eben so wie im Vordergrunde der Calvinischen, das Schreckensantlitz des *decretum horribile* hervorgrinst; ohne Zweifel eine noch bedenklichere Verkümmerung der Lauterkeit und Aufrichtigkeit des göttlichen Liebewillens, als selbst die Calvinische offenbare Verleugnung der *gratia universalis*. Die Lösung des herben, in Luthers persönlicher Lehre zurückgebliebenen Widerspruchs ist auf sehr ungleichen Wegen und mit sehr ungleichen Erfolgen unternommen worden, auf der einen Seite von der orthodoxen Schultheologie des Lutherthums, auf der andern von der durch die mächtig anregende Thätigkeit des grossen Mannes zu neuen Anstrengungen erweckten und auf neue, zwar gefahrvolle, aber belohnendere Wege geführten theosophischen Mystik. Die Wendung, welche die erstere zuerst durch Sam. Huber eingeschlagen hat, kann, so viel Beifall sie auch innerhalb der Schule fand, nicht anders als eine unglückliche genannt werden. Sie legt, wie ihr mit Recht von reformirter Seite vorgeworfen worden ist (vergl. Al. Schweizers „Protestantische Centraldogmen“ I, S. 547), die verhängnissvollste aller Entscheidungen, die Entscheidung über die Alternative von ewigem Heil und ewigem Verderben des Geschöpfes, in die Hand der subjectiven creatürlichen Willkühr in ihrer schlechtesten Form, einer Willkühr, die mit Bewusstsein eine Wahl trifft, und doch nicht weiss, was sie wählt. Sie lässt, wie ich es anderwärts ausgedrückt habe, Gott mit seiner Creatur das Spiel der Katze mit

der Maus spielen, indem er das Heil, welches der Creatur bedingungslos zu gewähren nach den Voraussetzungen jener Theorie in seiner Gewalt gestanden hätte, an die Bedingung einer zufälligen, an und für sich ganz bedeutungslosen Wahl knüpft. Dem gegenüber gebührt Jakob Böhme der Ruhm, zuerst von allen christlichen Denkern die ihrem innersten Wesen nach unchristliche, barbarische Lehre von der Gnadenwahl mit der Waffe bekämpft zu haben, mit welcher allein ein Erfolg ächter Art zu erzielen ist: mit dem zweischneidigen Schwerte des Begriffs der innergöttlichen Natur, aus deren Mitte heraus, wenn sie sich der Creatur einverleibt, allein eine immanente Entscheidung für oder gegen den Willen der Gnade, an welcher der göttliche Gnadenwille als solcher nicht betheiligt ist, erfolgen kann (§. 688). Der Wille der Gnade, so lehrt Böhme und nach ihm Schelling in seiner bekannten Abhandlung über die menschliche Freiheit, ist seinem abstracten Wollen nach ein schlechthin allgemeiner. Er will, so viel an ihm ist, das Wohl, das Heil aller Creaturen. Aber gebunden, wie er es ist in seinem Wirken an die Natur der Gottheit, vermag sich dieser Wille nur da zu vollziehen, wo sich aus der in die Schöpfung eingesenkten göttlichen Natur das Geschöpf, dem Inhalte des Gnadenwillens entsprechend, mit der Spontaneität, über die auch die Freiheit des schöpferischen Willens nicht schlechthin gebietet, nicht schlechthin gebieten kann, herausgebiert. — Es liegt freilich eine gewisse Uneigentlichkeit in dieser Ausdrucksweise, welche da schon von einem Wollen spricht, wo die volle Macht über die Kräfte, welche den Inhalt des Wollens in Vollzug bringen sollen, noch nicht vorhanden ist, und Jakob Böhme findet sich demzufolge veranlasst, die Vorstellung des Willens in Gott zu verdoppeln, von einem „Willen des Grundes" eben so, wie von einem „Willen der Liebe" zu sprechen, und nur dem letzteren, als dem eigentlichen Gnadenwillen, die Allgemeinheit zu vindiciren, welche das lutherische Dogma fordert. Uns hat sich bereits aus unserer Creationstheorie und damit im Zusammenhange aus unserer Behandlung der Lehre von der Menschwerdung des Sohnes oder des göttlichen Logos, in Uebereinstimmung mit dieser Grundanschauung der mystischen Theosophie, die Einsicht ergeben, wie der Wille der Gnade überall darauf gerichtet ist, seine Wirkungen, das Heil der Geschöpfe, und die Geschöpfe selbst, welche in Kraft ihrer Natur des Heiles theilhaftig sind, an einer jeden Stelle der Schöpfung hervortreten zu lassen, wo die der Natur des Schöpfungsbegriffs zufolge nothwendigen Bedingungen ihres Hervorgehens gegeben sind, das heisst wo, auf den Wegen jener spontanen Entwickelung, auf welchen alle creatürlichen Werdeprocesse vor sich gehen (§. 584 ff.), Vernunftcreaturen in die Wirklichkeit eingetreten sind. An diesen Stellen selbst aber ist das Wirken der Gnade doppelt bedingt: theils durch die Natur der Geschöpfe, in welchen die Gnade wirkt, sobald solche Natur aus den vorangehenden Schöpfungsacten hervorgegangen ist, theils durch die spontane Werdethat selbst, durch welche der Gnadenact, wie jeder andere Schöpfungsact, sich vermittelt;

die Gnade ist und bleibt also allerdings dem Widerstand der Geschöpfe ausgesetzt. — Der Rationalismus der Neueren, vorgebildet schon in der Ansicht einiger älteren Kirchenlehrer, meint die Allgemeinheit des Gnadenwillens am sichersten dadurch mit der Voraussetzung der göttlichen Allmacht in Einklang zu bringen, dass er, anknüpfend an den in einer Rede des Petrus (Ap.-Gesch. 3, 21) vorkommenden Ausdruck *ἀποκατάστασις πάντων*, das Heil aller Vernunftgeschöpfe als letztes, unfehlbar zu erreichendes Ziel der Thätigkeit des göttlichen Gnadenwillens in Aussicht stellt. Allein diese Ansicht, welche wir mit grossem Aufgebot von Scharfsinn und Energie des Denkens auch in Schleiermachers berühmter Abhandlung über den Begriff der Erwählung durchgeführt finden, sie vergisst, dass, wenn einmal ein solches Uebergreifen der Allmacht des Schöpferwillens über die Spontaneität der creatürlichen Entwickelungsprocesse angenommen, und wenn demzufolge in der Freiheit der Creatur ein Grund nicht anerkannt werden soll, die Möglichkeit eines Fehlschlagens der schöpferischen Absicht des Gnadenwillens auch im letzten Ziele gelten zu lassen, dann die richtige Consequenz auch noch das weitere Zugeständniss fordert: dass es in der Gewalt dieses allmächtigen Willens gestanden haben müsse, auch gleich von vorn herein jeden möglichen Widerstand der Creatur gegen die Gnade und gegen das von der Gnade ihr dargebotene Heil zu brechen, oder vielmehr es gar nicht zu einem solchen Widerstande kommen zu lassen.

Die weiteren Prädicate, welche in theologischer Systematik theils übereinstimmend von allen Confessionen, theils von einer oder der andern der Gnade ertheilt werden: diese beziehen sich meist auf das nähere Verhältniss zur creatürlichen Freiheit, welche man nicht umhin kann, in einen ausdrücklichen Gegensatz zur göttlichen Freiheit zu stellen, wenn man, wie es die Kirchenlehre thut, aus dem Begriffe der letzteren auch für die Gnade als solche das Prädicat der Freiheit ableitet. Ein Theil dieser Prädicate dient als Merkmal für Unterscheidungen innerhalb des allgemeinen Begriffs der Gnade. Diese jedoch erweisen sich, wie manches Derartige, womit die alte Dogmatik ihren durch das vorwaltende Element der Abstraction so oft zur Dürftigkeit zusammenschrumpfenden Inhalt in's Breite zu treten liebt, für den, welcher einmal den Begriff in seinem Mittelpuncte erfasst hat, als ziemlich müssige. *Gratia praeveniens* ist ein an sich nicht unangemessener Ausdruck für die Gnade, sofern sie als schöpferischer Act den Thätigkeiten, den Werdeacten vorangeht, welche in der Creatur nachfolgen müssen, wenn der Gnadenwille sein Ziel erreichen, die Gnade als mitgetheilte Eigenschaft, als Gabe, eine Stätte in der Creatur soll gewinnen können. Dass solche Thätigkeiten, solche Werdeacte, (ein Begriff, dem freilich die gewöhnliche Auffassung nicht sein Recht werden lässt, wie sie denn auch nicht einen entsprechenden Ausdruck für ihn hat) dann allerdings hinzukommen müssen: das sucht die lutherische Theorie auszudrücken durch die Unterscheidung von *gratia operans* und *cooperans*, welche in der calvinischen begreiflicher Weise ihre Stelle verliert. Dagegen dienen

die Ausdrücke: *gratia irresistibilis* und *resistibilis*, den Gegensatz dieser Theorien selbst zu bezeichnen. Die Möglichkeit eines Widerstandes gegen die Gnade findet die lutherische Theorie mit Recht in Stellen, wie Matth. 23, 37 f. Ap.-Gesch. 7, 51 f. Hebr. 3, 8 u. a. m. ausgedrückt; nur vermisst man in ihr die Erkenntniss, wie jenes σκληρύνειν τὴν καρδίαν, wovon in der letztgenannten Stelle die Rede ist, jener auch im A. T. so viel beklagte παραπικρασμός, sofern durch diese Worte ein Positives ausgedrückt wird, selbst schon als Wirkung eines Gnadenwillens, freilich eines in seinen Erfolgen verfehlten, zu betrachten ist. Die psychische Natur als solche, die fleischliche Substanz der Creatur, leistet der Gnade nur einen negativen, nicht einen positiven Widerstand; woher sich der positive schreibe, das hätte einer weiteren Erklärung bedurft. — Gegen den Synergismus, wie er in Melanchthons Lehre hervortrat, hat bekanntlich auch die lutherische Orthodoxie Protest eingelegt. Die richtige Consequenz hätte erfordert, mit der Möglichkeit einer positiven Mitwirkung auch die Möglichkeit eines positiven Widerstandes von Seiten der creatürlichen Natur in Abrede zu stellen. Aber damit wäre man, wenn man doch nicht dem calvinischen Determinismus gewonnenes Spiel geben wollte, in die Anschauungen theosophischer Mystik hineingetrieben worden, gegen welche der Sinn der protestantischen Orthodoxie, wie aller kirchlichen Orthodoxie, ein- für allemal verschlossen blieb.

898. Der Zustand, mit welchem in dem Gemüthe des dem Rufe der göttlichen Gnade Folgenden die Wirkung der Gnade beginnt: dieser von dem Momente solches Beginns perennirende, alle Zustände und Thätigkeiten des Heilserwerbs und des Heilsbesitzes bedingende und vermittelnde Seelenzustand ist von jeher in der Kirche mit dem Worte Glaube (*πίστις*, *fides*) bezeichnet worden. Auch der Gebrauch dieses Wortes wurzelt in der Schrift, und, deutlicher noch und unzweideutiger, als in den Ausdrücken zum Theil schon der lateinischen, insbesondere aber der neuern Sprachen, auf deren Anwendung sich die Kirchenlehre hingewiesen fand, kommt überall im Neuen und im Alten Testament beim Gebrauche der entsprechenden Ausdrücke der ethische Sinn, welcher dem Begriffe des Glaubens nicht minder wesentlich ist, als der theoretische, kommt zugleich (vergl. §. 784) die Wechselseitigkeit des Thuns und des Empfangens zu Tage, welche durch die Gesinnung des Glaubens zwischen der göttlichen Gnade und der Creatur, die dem Rufe der Gnade folgt, begründet wird.

Das hebräische Verbum אמן in seinen verschiedenen Conjugations- und den davon abgeleiteten Nominalformen (insbesondere אֱמוּנָה), das griechische *πίστις*, *πιστός*, *πιστεύειν*, das lateinische *fides*: sie alle haben bekanntlich von Haus aus die ethische Bedeutung der Treue und

des Vertrauens, der Wahrhaftigkeit und Zuverlässigkeit. Das Wort der hebräischen Sprache, an welches sich zunächst im neutestamentlichen Gebrauche das griechische, dann im kirchlichen die entsprechenden Wörter der lateinischen und neuern Sprachen angeschlossen haben, hat ursprünglich sogar die sinnliche Bedeutung des Stützens, Unterstützens, Befestigens; aber diese ist bereits im Alten Testament zurückgetreten gegen die sittliche. Das Hiphil הֶאֱמִין hat eine Bedeutung gewonnen, welche bereits unserm „Glauben" auch in dessen weiterem, nicht überall specifisch religiösen oder ethisch prägnanten Wortsinne entspricht. An einigen Stellen jedoch kommt es in prägnantester Bedeutung vor, und namentlich die Stelle Gen. 15, 6 hat von dem Apostel Paulus als das Thema benutzt werden können, woraus derselbe seine ethisch-religiöse Theorie des Glaubens entwickelt hat. Von besonderer Bedeutung ist die antithetische Verbindung des Hiphil und des Niphal in den zwei Stellen Jes. 7, 9 und 2 Chron. 20, 20. Luther, in seiner Uebertragung der erstern Stelle („Gläubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht"), hat diese Verbindung als ein Wortspiel behandelt. Sie ist aber mehr als nur ein Wortspiel; sie stellt die Gesinnung, die innere That des dem Worte des Jehova zugewandten gläubigen Vertrauens dar als die organische Genesis des sittlichen Selbst einer in dem Zusammenhange mit dem Göttlichen sich befestigenden Persönlichkeit. Sie kann in sofern als Commentar dienen zu der Aussage, dass dem Abraham sein Glaube gerechnet worden ist zur Gerechtigkeit. Das Niphal נֶאֱמַן bezeichnet nämlich überall jene sittlichen Zustände, worin die Gesinnung des Glaubens, des Vertrauens, der Wahrhaftigkeit in ihren Subjecten zu einem festen, unwiderruflichen Dasein geworden ist. Dasselbe wird in diesem Sinne (Deuteron. 7, 9. Jes. 49, 7. Hos. 12, 1 — auch letztere Stelle ist von Luther nicht richtig übersetzt), eben so, wie auch אֱמוּנָה (Deuteron. 32, 4. Ps. 36, 6. 40, 11) und wie im N. T. *πίστις*, *πιστός*, *πιστεύειν* (Röm. 3, 2 f. 1 Kor. 10, 13. 1 Thess. 5, 24. 2 Thess. 3, 3. 1 Joh. 1, 9 — die Stelle Hebr. 6, 17 f.: *τὸ ἀμετάθετον τῆς βουλῆς αὐτοῦ — ἐν οἷς ἀδύνατον ψεύσασθαι θεόν*, enthält eine Umschreibung dieser *πίστις*. Aber auch Stellen, wie Gal. 2, 7. Ap.-Gesch. 17, 31, gehören hieher, und manche andere, wo aus dem Gebrauch jener Wörter mehr oder minder deutlich die darin enthaltene Wechselseitigkeit der Beziehung hervorleuchtet; so vor allen Röm. 1, 17, wo das *ἐκ πίστεως* von einer der Denk- und Redeweise des Apostels kundigen Auslegung nur auf die *πίστις τοῦ θεοῦ* bezogen werden kann), von Gott nicht minder, wie von Menschen prädicirt. So auch das lateinische *fides* (— *secundum hanc fidem, qua credimus, fideles sumus Deo; secundum illam vero, qua fit quod promittitur, etiam Deus ipse fidelis est nobis. August. de Sp. et Lit.* 31); desgleichen *credere*. Wenn irgend Etwas, so darf diese Doppelseitigkeit, die sich auch in dem nach zwiefacher Seite hin (Hebr. 3, 2. 1 Joh. 1, 9) dem geschichtlichen Heilande ertheilten Prädicate *πιστός* kund giebt, als charakteristisch gelten für den ächt biblischen Begriff des Glaubens. (Leider fehlt dieselbe dem deutschen

Worte „Glauben", dessen Wurzelbedeutung doch ganz wohl einen ähnlich doppelseitigen Gebrauch gestattet hätte: es ist nämlich dasselbe ursprünglich Ein Wort mit „Liebe"; wie leicht also hätte der Wortgebrauch diese Identität der Wurzel auch in den Wörtern „Glauben" und „Geloben" bewahren können!) Fürwahr, nicht auf sprechendere Weise konnte der Glaube als das gemeinsame Element bezeichnet werden, worin, so zu sagen, ein göttliches Thun zusammenschlägt mit einem menschlichen Empfangen, so jedoch, dass letzteres auch seinerseits nicht ohne Selbstthätigkeit ist, ja dass aus ihm, worauf mit Recht mystische Denker und Dichter stets auf das Nachdrücklichste gedrungen haben, selbst der Gottheit etwas zuwächst. — Nicht minder charakteristisch ist es, dass die den Begriff des Glaubens bezeichnenden Wörter, da wo sie im A. T. von Menschen prädicirt werden, nie leicht den Glauben an das Dasein Gottes bezeichnen, fast überall den Glauben an seine Verheissungen und Verkündigungen. Das Dasein Gottes wird allerorten als selbstverständlich vorausgesetzt; selbst die Heiden leugnen nicht die Existenz des Jehova, sie vertrauen ihm nur nicht und erweisen ihm nicht die gebührende Ehre. Wenn in einer berühmt gewordenen Dichterstelle, in den Anfangsworten von Ps. 14 und 53, dem „Thoren" der Ausspruch „es ist kein Gott" in den Mund gelegt wird: so erscheint dies fast mehr als poetische Hyperbel, denn als Ausdruck eines ernsthaft gemeinten, gedankenmässig durchgeführten Gegensatzes gegen die monotheistische Grundüberzeugung, welche, wie gesagt, in dem, was der Hebräer Glauben nennt, als Voraussetzung inbegriffen, aber nicht unmittelbar, nicht an und für sich selbst der Inhalt solches Glaubens ist. — Eine so ausdrücklich doctrinelle Stellung, wie im N. T., hat der Begriff des Glaubens im A. T. allerdings noch nicht. Wenn man indess der Religion des N. T. gegenüber die alttestamentliche so oft nur als eine „gesetzliche" bezeichnet: so sollte man nicht vergessen, was auch in den apostolischen Stellen, die zu solcher Gegenüberstellung die Losung gegeben haben, nicht übersehen ist, dass auch im A. T. die Verbindlichkeit des Gesetzes allenthalben auf die Vorstellung eines Bundes zwischen Jehova und dem Volke (§. 758 f.) zurückgeführt wird, eines Bundes, dessen Abschluss durch den Glauben erfolgt ist, und der sein Bestehen nur hat im Glauben. Das Bewusstsein, wie durch diesen Bund für das Volk im Ganzen und für jedes einzelne Glied des Volkes, sofern es in den Bund eingeht und an ihm festhält, ein sittlicher Zustand des Vertrauens und der innern Sicherheit begründet wird, welcher schon an und für sich das höchste Gut ist, und durch welchen Gewinn und Besitz aller andern Lebensgüter verbürgt ist: dieses Bewusstsein ist recht eigentlich das Gesammtthema von Lehre und Poesie des A. T. Von den Aposteln wird in demselben Sinne darauf hingewiesen, wie der Glaube Abrahams, der Bund Jehovah's mit Abraham, älter ist als das Gesetz, welches durch Mose gegeben ist; das letztere bedingt durch jenen, nicht Bund und Bundesglaube bedingt durch das Gesetz. Sollte es nöthig sein, noch weiter darzulegen, wie in dieser authentischen

Auffassung des Ganges alttestamentlicher Religionsentwickelung durch das N. T. ausdrücklich auch von Seiten des letzteren die Anerkennung der Wahrheit liegt, dass auch im A. T. das specifisch Heilwirkende jener Zug göttlicher Liebe in der Menschenseele ist, welcher erst den Glauben und das Vertrauen, und dann durch Glauben und Vertrauen jene Ordnungen auswirkt, welche nur von einem des wahren Hergangs Unkundigen als einseitiger Ausdruck eines Machtwillens angesehen werden können, der das Heil der Menschen an willkührlich festgestellte Bedingungen des äusserlichen Thuns und Verhaltens knüpft? — Doch sind, als ausdrückliche Aussagen des Bewusstseins über die Bedeutung des Glaubensbegriffs, jene Aussprüche allerdings mehr noch für den Standpunct der neutestamentlichen Lehre charakteristisch, als für den der alttestamentlichen, und auch dort eigentlich erst für den der apostolischen.

So wenig nämlich, wie im A. T., eben so wenig ist auch im Munde des evangelischen Christus, wenigstens des Christus der synoptischen Evangelien, der Begriff des Glaubens schon ein typisch ausgeprägter, noch hat er schon ausdrücklich die typische Beziehung auf den Heilsbegriff, durch welche sich die Lehre des Apostels Paulus charakterisirt, und von der sich, wie in den übrigen Schriften des N. T., so auch bei Johannes und im Munde des johanneischen Christus manche charakteristische Anklänge finden. Der Ausspruch Marc. 16, 16 kann hier nicht in Betracht kommen; er findet sich nur in dem jetzt allgemein für unächt erkannten Zusatze zu diesem Evangelium und ist offenbar ein dem auferstandenen Christus erst zu der Zeit, als sich die Unentbehrlichkeit der Taufe und des Glaubens zum Heilswerk bereits in der Denkweise der Gemeinde festgestellt hatte, in den Mund gelegtes Schlagwort. Ueber diesen Umstand muss man sich verständigt haben: man muss darauf verzichtet haben, den ausdrücklich theoretischen Zusammenhang des Glaubensbegriffs mit der Heilslehre, so wie er in der Denk- und Lehrweise der Apostel feststeht, in die Denk- und Lehrweise des Meisters hineinzutragen, wenn man die Bedeutung richtig würdigen will, welche thatsächlich im Munde des Meisters das Wort Glaube hat, wenn man namentlich den entscheidenden Einfluss richtig veranschlagen will, welchen dieser Gebrauch ohne Zweifel seinerseits geübt hat auf die Ausbildung der apostolischen Anschauung vom Heilsglauben. Das Charakteristische des Gebrauches, welchen wir Christus von jenem Worte machen hören, besteht vor Allem darin, dass er, meist bei bestimmten Anlässen, insbesondere da wo es gilt, die ihm verliehene Wunderkraft (§. 858) ins Werk zu setzen, hie und da indess auch ohne solche Anlässe, Glauben an Sich verlangt, an Sich zunächst nur als den zu wunderbaren Heilungsthaten Berufenen und Ausgerüsteten. Der Glaube erscheint in solchen Fällen als Bedingung des augenblicklichen Erfolges der Heilungsthat; und dies zwar nicht nur in den Kranken, sondern auch (Marc. 9, 19 f.) in denen, welche durch ihr Verhältniss zu dem göttlichen Meister berufen sind zu ähnlichen Thaten.

Wir werden hiedurch auf den Zusammenhang des Ethischen mit dem Physischen hingewiesen, welchen wir, auch wenn wir noch so wenig einem supernaturalistischen Wunderglauben huldigen, als ein wesentliches Moment in der Gesammterscheinung des Heilands zu veranschlagen nicht umhin können (§. 857). — Dabei ist es jedoch nicht unsere Meinung, dass die Glaubensforderung im Sinne und im Munde des evangelischen Christus nur auf diese specielle Beziehung beschränkt geblieben sei. In Aussprüchen der Art, wie Matth. 17, 20. Marc. 11, 23, welche in ihrem sinnbildlich hyperbolischen Ausdrucke alle den Glauben betreffenden Sentenzen des A. T. weit überbieten, hat diese Forderung offenbar einen universellern Sinn. Hier wird der Glaube, der religiöse Glaube ganz im Allgemeinen und ohne alle directe Beziehung auf die Person des Heilandes als die Macht der Idee bezeichnet, als eine Macht, welche durch ihre geistige Natur sich über die Schranken der Endlichkeit hinauserstreckt, und dem sonst in der Endlichkeit gebundenen Bewusstsein des Menschen sich kundgiebt als eine unendliche. Aussprüche solcher Art waren sicherlich für das Bewusstsein der Jünger nicht verloren, und ohne sie wäre es schwerlich gekommen zu der ihnen eigenthümlichen Ausprägung des Glaubensbegriffs. Abgesehen jedoch davon, bleibt sonst das Charakteristische in der Anwendung dieses Begriffs durch Christus allerdings die durchgängige Beziehung auf seine Person, die Forderung einer gläubigen Hingebung an ihn als den zur Verwirklichung des dem Volke Israel verheissenen Heiles vom himmlischen Vater Berufenen oder Ausgesandten. Dass auch diese Forderung hinausgreift über die Forderung eines Glaubens nur als Bedingung physisch-organischer Heilswirkungen, dass auch sie im universellen, sittlich-religiösen Sinne ausgesprochen ist: das kommt besonders deutlich zu Tage in den Erzählungen, welche, wie Matth. 8, 5—13 (Luk. 7, 1—10. Joh. 4, 46—53), Marc. 7, 24—30 (Matth. 15, 21—28), die auch in räumliche Fernen sich erstreckende Heilkraft des Heilandes zum Inhalte haben. Ihr geistiger Kern ist, wie man sich auch mit der Vorstellung eines äusseren Wunders abfinde, die sittlich heilbringende Macht eines Glaubens, welchen die Fernstehenden, die Heiden, in ihrem Glaubensdrange die zunächst Berufenen, die Juden beschämend, dem Heilande entgegenbringen. (Die Worte Matth. 15, 28: ὦ γύναι, μεγάλη σοῦ ἡ πίστις, vom Verf. des ersten Ev. in die Paraphrase des Marcus-Textes eingeflochten, zeugen von der typischen Bedeutung, welche bereits zur Zeit der Abfassung dieses Ev. das Wort Glaube gewonnen hatte.) Und so dürfen wir denn wohl kaum ein Bedenken tragen, auch die allgemeine Aufforderung zum Glauben an die Heilsbotschaft, obgleich sie, so formulirt, wie wir sie am Eingange des Marcusevangeliums (1, 15) lesen, nicht wohl für ein directes Wort des Heilandes gelten kann, und die noch ausdrücklicher im Sinne apostolischer Lehrweise gefärbten Aussprüche des johanneischen Christus (3, 15. 18. 5, 24. 6, 29. 35. 47. 14, 10 f. 16, 9. 27 u. a. m.) als der Hauptsache nach dem authentischen Sinne des Meisters ent-

sprechend anzuerkennen. Der Begriff des Glaubens, welcher dort gefordert wird theils unmittelbar an seine Person, theils an die Worte, die er spricht, theils an den Vater, der ihn gesandt hat: er ist als innere sittliche Gemüthsthat überall noch der nämliche mit dem des alttestamentlichen הֶאֱמִין. Aber Christus wusste sich berechtigt, eine Uebertragung — selbstverständlich nicht eine exclusive — des Glaubens und Vertrauens, das im A. T. auf den Gott des Volkes als solchen gerichtet war, auf Sich, auf Seine Lehren und Verheissungen zu fordern, nachdem er sich als den von Gott berufenen Mittler eines neuen Bundes erkannt hatte, welcher für die ganze Menschheit das Entsprechende werden sollte, was für das Volk Israel der Bund mit dem von dem Volke nur als seinen Gott erkannten Jehova gewesen war.

So war theils im A. T., theils in den Reden und Aussprüchen des evangelischen Christus, zu einer Lehre vom Glauben das Material gegeben, so hier wie dort nicht in eigentlich doctrineller Gestalt, sondern in der Gestalt von Lebensworten, allenthalben dem von göttlicher Offenbarung angeregten oder erfüllten Gemüthe auf besondere, individuelle Veranlassung entquillenden. Zu diesem Materiale verhält sich nun die Lehre der Apostel vom Glauben und von dem Heile, welches durch den Glauben gewonnen wird (*σωτηρία τῶν ψυχῶν τὸ τέλος τῆς πίστεως* 1 Petr. 1, 9), recht eigentlich als die, nicht ohne ausdrückliche Reflexion und doctrinelles Streben, wenn auch überall noch im lebendigsten Zusammenhange der innern Erfahrungen des Seelenlebens, und eben so auch der Gemeinschaft des Lebens und Handelns unter Solchen, deren gemeinsames Lebensziel die Auferbauung eines Gottesreiches im menschlichen Geschlechte war, daraus gezogene Summe. So vor Allen beim Apostel Paulus, dessen Schriften von jeher als die eigentlich classischen für den Begriff des Heilsglaubens betrachtet worden sind. Bei ihm finden wir diese beiden Begriffe: „Glauben" und „Heil", den letzteren stets in Verbindung mit „Gerechtigkeit", ganz eigentlich zu einer typischen Bedeutung ausgeprägt, und eben in dieser Bedeutung auf das Engste unter einander verbunden. Paulus ist es, welcher in sofern mit Recht als Urheber der Lehre vom heilbringenden Glauben, von der Rechtfertigung, welche durch den Glauben gewonnen wird, betrachtet werden kann, obwohl er in der That nur, wie gesagt, aus dem Gesammtinhalte der Lehre des Alten Testamentes und des persönlichen Heilandes die Summe gezogen und in bestimmten Worten formulirt, nicht seinerseits eine neue Lehre aufgestellt hat. Die wörtliche Formulirung, welche ihm angehört, knüpft sich bekanntlich durchweg an das vornehmlich im Galater- und Römerbriefe von ihm ausgeführte Thema des Gegensatzes von Glauben und Werken. Sollen wir es für einen Zufall erachten, wenn ein gewichtiges Wort des Herrn, welches in scharfer Betonung, aber ohne ausdrücklich dogmatisches Hervorheben jenes Gegensatzes, die Nichtigkeit des Anspruchs auf den Lohn ausspricht, den die Menschen sich durch vielgeschäftiges Thun und Leisten zu erwerben meinen (Luk. 17, 7 f.), nur von dem evangelischen

Erzähler berichtet wird, bei welchem überall der Einfluss des Apostels Paulus so ersichtlich ist? Wir lassen es dahingestellt, ob der Apostel diesen von andern Berichterstattern übersehenen Ausspruch des Meisters ausdrücklich im Auge hatte bei Entwerfung seines Lehrbegriffs, oder ob die auf anderm Wege von ihm aufgefundene Wendung gegen Werkheiligkeit und Gesetzesgerechtigkeit erst wieder die Erinnerung hervorrief an das sinnschwere von dem Meister gesprochene Gleichniss. Darüber jedoch, dass mit diesem Gegensatze der Jünger ganz noch innerhalb des von dem Meister umschriebenen Kreises der Lehre und der Gesinnung steht; dass er damit in keiner Weise solchen Kreis überschritten hat: darüber ist uns durchaus kein Zweifel. Wir lassen uns in dieser Voraussetzung auch nicht irre machen durch die Apophthegmen der Bergpredigt, welche, indem sie mit so gewaltig einschneidenden Worten die unverbrüchliche Verbindlichkeit des Gesetzes einschärfen, gerade dadurch, wie schon oben erinnert, die Erhabenheit des Standpuncts bethätigen, welchen derjenige einnehmen musste, der so durch seine Autorität die Autorität des Gesetzes zu stützen sich unterfangen durfte. Dass das Reich Gottes, das Himmelreich, durch äusseres Thun und Mühen nicht gewonnen wird, dass das „Gesetz" durch die Normen, die es dem menschlichen Thun und Verrichten auflegt, den Zugang zum Himmelreiche nicht eröffnet: das ist Lehre des Meisters ganz eben so, wie es Lehre des Jüngers ist. Aber die positiven Bedingungen des Eintritts in das Himmelreich hatte der Meister, um das Unendliche, Ueberschwängliche und Unaussprechliche zu lebendigem Bewusstsein zu bringen, allerorten in Gleichnissreden und Räthselworte eingehüllt. Erst der Jünger unternahm es, diese positiven Bedingungen in den auch von dem Meister gewichtig betonten, aber noch nicht ausdrücklich in diese Stellung eingesetzten Begriff des Glaubens zusammenzufassen.

Die historische Genesis des paulinischen Begriffs vom Glauben als nothwendiger Heilsbedingung, wie wir sie hier in Kürze dargelegt haben, brachte es mit sich, dass in diesen Begriff gleich von vorn herein die ausdrückliche Beziehung auf die Person des Heilands aufgenommen ward. Zwar, wenn mit Rückbeziehung auf die angeführten Kernsprüche des A. T., der Glaube Abrahams, überhaupt der Glaube der Väter, dem Glauben der Jünger des Herrn in Bezug auf seine heilbringenden Wirkungen als äquivalent gesetzt wird: so ist damit gegen das Exclusive, welches die Tendenz dogmatischer Abschliessung auch in der apostolischen Lehre allerdings in den Begriff dieses Glaubens hineinzulegen beginnt, unverkennbar ein Gegengewicht gegeben. Der Glaube Abrahams gilt den Verheissusgen jenes Gottes, welcher dem Erzvater nur im Allgemeinen ein zukünftiges Heil für das Volk, dessen Vater er werden soll, verkündigt. Sein sittlicher Werth, seine heilbringende Kraft besteht, nach der ausdrücklichen Fassung des Apostels (Röm. 4, 19 f.), der gerade hierin das Moment seiner Vorbildlichkeit für den Glauben an Christus, den am Kreuze Gestorbenen und durch den

himmlischen Vater Auferweckten erkennt (V. 23 f.), in der Ueberwindung der Schwierigkeiten, welche der Thatbestand, das vorgerückte Alter des Erzvaters und die Unfruchtbarkeit seiner gleichfalls über das Alter des Gebärens hinausgerückten Gattin, der Aussicht auf eine Erfüllung der göttlichen Verheissungen entgegenstellte. In diesem Sinne wird von dem Glauben des Abraham das geistreiche Wort gesprochen: er hoffte, da nichts zu hoffen war (*παρ᾽ ἐλπίδα ἐπ᾽ ἐλπίδι ἐπίστευσεν* V. 18). Indem jedoch das in Christus Person Geschehene ausdrücklich bezeichnet wird als Erfüllung jener dem Abraham zu Theil gewordenen Verheissungen, — als vorläufige Erfüllung, so dürfen wir hinzufügen, denn auch das in Christus Geschehene ist im Sinne des Apostels wesentlich nur Vorbild dessen, was fortan in allen Gläubigen geschehen soll (Röm. 6, 4 f.), und der Glaube an Christus, den am Kreuze Gestorbenen und vom Tode Auferstandenen, hat für diese Gläubigen von Haus aus die Bedeutung des Glaubens an die in diesen Vorbildern für sie selbst enthaltene Heilsversicherung: — so gewinnt dadurch allerdings auch der Glaube Abrahams, die alttestamentliche Glaubenszuversicht überhaupt, welche im eilften Capitel des Hebräerbriefs in einer Reihe prägnanter Beispiele unter denselben Gesichtspunct gestellt wird, wie vom Apostel der Glaube Abrahams, mittelbar die Bedeutung eines Glaubens an die Person und an das Werk des historischen Christus. Wie vom Abraham gesagt ist (Hebr. 11, 19), dass er, in dem Glauben, dass Gott auch vom Tode erwecken kann, dem Isaak *ἐν παραβολῇ ἐκομίσατο*, so kann von allen Gläubigen, vor und nach Christus, im Sinne des Apostels und des Apostelschülers gesagt werden, dass sie *Χριστὸν ἐν παραβολῇ κομίζουσιν*. Ich glaube nicht zu irren, wenn ich in mehrfachen Aeusserungen des Apostels (§. 841) die Andeutung erblicke, dass er diesen heilkräftigen Glauben an ein zukünftiges Heil nicht auf die Formen beschränken wollte, in welchen sich derselbe durch die messianische Weissagung unter dem Volke des A. T., fortpflanzte, für welches seit Mose das Gesetz ein *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν* geworden war; dass er vielmehr auch die vorchristlichen Heiden nicht von dem Begriffe jener *νήπιοι* (Gal. 4, 1) ausgeschlossen wissen wollte, denen das Gesetz zwar ein *ἐπίτροπος* und *οἰκονόμος*, aber mit Nichten doch der Grund ihres Heiles ist. Indess hat es seine Richtigkeit, dass solchen Gedanken, wenn sie ja in ihm aufstiegen, weder er selbst, noch einer seiner Mitjünger eine ausdrückliche Folge gegeben hat.

899. Auf Anlass dieses biblischen Wortgebrauches ist es geschehen, dass in der christlichen Kirche das Wort Glaube nebst den äquivalenten Wörtern anderer Sprachen das solenne geworden ist für den gesammten Umfang der Inhaltsbestimmungen des Begriffs, welchen wir in der Einleitung unseres Werkes mit dem Namen religiöser Erfahrung bezeichnet haben. Wie jedoch diese Inhaltsbe-

stimmungen der Kirche stets nur unter mehr oder weniger einseitigen, dogmatistisch fixirten Gesichtspuncten zu ausdrücklichem wissenschaftlichem Bewusstsein gekommen sind, so theilt auch der Gebrauch jenes Wortes diese Schicksale. Ja er selbst hat, in Folge der Bedeutung, welche sich bereits in der Schrift an jenes Wort geknüpft hatte, in nicht geringem Maasse bestimmend eingewirkt auf die Gesichtspuncte, unter welchen der Begriff religiöser Erfahrung in das Bewusstsein der Kirchenlehre eingetreten ist. Der kirchliche Begriff des Glaubens geht, als Ausdruck des religiösen Erfahrungsinhalts, nicht hinter das Stadium zurück, welches durch den Begriff göttlicher Offenbarung im engern Wortsinn (§. 109 ff.) bezeichnet ist. Was hinter diesem Stadium liegt: das ist als religiöse Erfahrung für das Bewusstsein der Kirche nicht vorhanden. Innerhalb der Sphäre des Offenbarungsbegriffs aber hat der Begriff des Glaubens überall die Bedeutung selbstbewusster Aufnahme und Aneignung des offenbarten Inhalts von Seiten des Subjects, an welches die Offenbarung gerichtet ist.

Dass die Religion im subjectiven Sinne dieses Wortes, die religiöse Erfahrung in der Gestalt, wie unsere Einleitung ihren Begriff zum Gegenstande einer ausführlichen Darlegung und Entwickelung gemacht hat, nicht überall, wo sie thatsächlich vorhanden ist, auch schon als Gegenstand eines ausdrücklichen Bewusstseins vorhanden ist, eines Bewusstseins, welches den Begriff solcher Erfahrung eben so in seiner Allgemeinheit von den besonderen Gestalten, unter welchen diese Erfahrung auftritt, wie in seiner Eigenthümlichkeit von andern Seelenzuständen, andern Erfahrungen des höhern geistigen Gebietes zu unterscheiden vermochte: das wird jeder Leser bereits aus unserer dortigen Darstellung entnommen haben. Untersuchungen der Art, wie wir sie führen mussten, um diesen Begriff zu der Klarheit und Bestimmtheit zu erheben, in welcher wir seiner zum Behuf unserer weiteren Darstellung bedurften, gehören überhaupt erst der jüngsten Periode unserer wissenschaftlichen Bildung an; keine frühere hat zu ihnen weder das Bedürfniss empfunden, noch über das Material geboten, welches dabei zu verarbeiten war. Noch ausserhalb des Gebietes eigentlich wissenschaftlicher Untersuchung aber bezeichnet eben der Gebrauch jener dem Worte Glauben äquivalenten Worte überall, wo er zuerst auftritt, das erste Aufleuchten eines Bewusstseins, welchem der Begriff der Religion, der religiösen Erfahrung als solcher zu einem gegenständlichen Inhalte wird. Der Moment dieses Aufleuchtens trifft geschichtlich zusammen mit dem Momente, wo die religiöse Erfahrung in dem von uns bezeichneten engeren Sinne den Charakter göttlicher Offenbarung annimmt. Ueberall sind es nur die monotheistischen

Religionen, in deren geschichtlichen Kreisen wir die specifisch religiösen Zustände und Gesinnungen als „Glauben“ bezeichnet finden, und auf Grund und Boden des monotheistischen Bewusstseins fehlt solche Bezeichnung nirgends; sie ist dort stets eine ausdrückliche und solenne. Allenthalben im Alten, wie im Neuem Testament, im Islam wie im Christenthum, tritt der Begriff des Einen Gottes mit der Forderung des Glaubens auf; allenthalben sind dort die Segnungen, welche man ihm verdankt oder von ihm erhofft, an die Bedingung des Glaubens gebunden, während dagegen in den Diensten der heidnischen Götter der Glaube an diese Götter zwar in gewisser Weise als etwas Selbstverständliches vorausgesetzt, aber nicht in der Weise betont wird, dass er schon an und für sich als etwas Werthvolles erschiene, oder als das Moment, wodurch sich der Werth, der im Uebrigen auf den Cultus eines Gottes gelegt wird, wesentlich bedingte. Dies erklärt sich uns aus dem, was wir über den specifisch ästhetischen Charakter der polytheistischen Religionen bemerkt haben. Was dort die Stelle des Glaubens vertritt, das ist, wenn man will, in gewisser Beziehung mehr als Glaube. Es ist ein Schauen, aber ein solches Schauen, auf welches der eigentliche Glaube verzichtet, ein Schauen der durch die productive Thätigkeit der Imagination, zu welcher der ursprüngliche Erfahrungskern religiöser Erlebniss den Stoff abgiebt, hervorgerufenen Gestaltenwelt. Weil diese Gestaltenwelt, hierin gleichartig der durch Poesie und ästhetische Kunst mit Absicht und Bewusstsein hervorgerufenen, aus dem Wesen jener Geisteskraft herausgeboren ist, welche eben darum den Namen der ästhetischen trägt, weil ihre schöpferische Thätigkeit überall nicht nur von Gefühlen ausgeht, sondern auch in Gefühle, Gefühle von specifisch geistiger, keineswegs nur sinnlicher Natur ausschlägt (§. 45 ff.): so trägt der Polytheismus ungleich mehr den Charakter, welchen man bei richtigem Wortgebrauch mit dem Namen der Gefühlsreligion würde bezeichnen können, als der Monotheismus. Aber gerade bei vergleichender Betrachtung der polytheistischen Religionen mit den monotheistischen wird es deutlich, wie dem Plus des ästhetischen Momentes dort überall ein Minus der Ueberzeugung entsprechen wird, welche da vor allem Andern vorhanden sein muss, wo das Wort Glaube eine richtige Anwendung finden soll. Die mythologische Anschauung schliesst allerdings wohl ein gewisses Fürwahrhalten des Erschauten in sich: sie unterscheidet sich dadurch von der rein ästhetischen, der poetischen und künstlerischen, in welcher sie, wie nach der ästhetischen Seite ihre Vollendung, so nach der religiösen ihre Auflösung, ihren Untergang findet (§. 838). Die Gebilde mythologischer Phantasie sind hervorgegangen aus dem Streben, den Inhalt zu vergegenständlichen, welcher sich als ein objectiv wahrer und wirklicher in jenen Erlebnissen angekündigt hat. Je entschiedener bei ihrer Erzeugung das Gemüth auf diesen Inhalt gerichtet ist, je ausdrücklicher in der Beschäftigung mit diesem Inhalte die Geister der bei solcher Erzeugung Thätigen sich einander begegnen und

Einer in des Andern Seele dasjenige erschaut, was seine eigene Seele im Innersten bewegt: desto inniger versenkt das Bewusstsein sich in die wie durch Naturnothwendigkeit aus seiner Einbildungskraft hervorgetriebenen Gebilde; desto mehr verliert es sich in sie bis zur Verwechslung derselben mit einer als äussere Gegenständlichkeit von ihm geschauten Wirklichkeit. Dies mag man, wenn man will, Glauben, religiösen Glauben an die mythologischen Gebilde nennen, und wir stellen, wie man sieht, nicht in Abrede, dass solcher Glaube ein wesentliches Grundmoment gemein hat mit dem eigentlichen Religionsglauben, dem monotheistischen. Dennoch wird man uns die Berechtigung nicht absprechen können zu der Ansicht, dass es keineswegs nur für Zufall zu achten ist, wenn im Bereiche polytheistischen Religionsbewusstseins das Wort Glaube nirgends, oder so gut wie nirgends vernommen wird. Ja wir dürfen vielleicht fortgehen zu der Ansicht, dass überall im Polytheismus, je mehr wirkliche Religiosität, desto weniger eigentlicher Glaube an die Realität der mythologischen Gebilde vorauszusetzen ist. Denn was auf dem Boden des Monotheismus der sittlich begründete Glaube: das Entsprechende wird dort ein wenn auch nur dämmerndes Bewusstsein über die sittliche Grundlage jener durch productive Imagination aus solcher Grundlage hervorgetriebenen Vorstellungen sein; ein Bewusstsein, noch nicht dazu herangereift, sich zu reinem Gottesglauben auszugestalten, aber doch schon klar genug in sich selbst, um nicht befangen zu bleiben in eigentlicher Verwechslung seines Inhalts mit den Gebilden, zu welchen die dichtende Einbildungskraft solchen Inhalt ausgestaltet hat. — Dass übrigens die tieferen Denker des Alterthums die Bedeutung des Glaubens für das Heil der Seelen gar wohl zu würdigen wussten: das geht klärlich hervor unter andern aus Stellen, wie jene denkwürdige in Platons Gorgias (p. 493), wo die Seele der „Ungeweihten" (*ἀμύητοι*) einem S i e b e verglichen wird, *ἅτε οὐ δυναμένη στέγειν δι' ἀ π ι σ τ ί α ν τε καὶ λήθην*.

Der Begriff des Glaubens, als bewusstes Eigenthum nur der monotheistischen Religionen, ist überall in diesen Religionen von seinem Ursprunge her behaftet mit dem ausdrücklichen Gegensatze gegen jene Gestaltungen der Religion, welchen ein entsprechendes Bewusstsein ihrer selbst noch abgeht, wie jenes, welches den monotheistischen aufgegangen ist in d e m Glauben, der sogleich eben diesen Begriff seiner selbst in seinem Gefolge hat. Er nimmt, obgleich für dieses Bewusstsein den Begriff religiöser Erfahrung überhaupt vertretend, dennoch sammt dem mit ihm vergesellschafteten Heilsbegriffe eine exclusive Stellung ein gegen alle solche Religion, die sich nicht auf göttliche Offenbarung im engeren Sinne, nicht auf den monotheistischen Gottesbegriff begründet. So bereits im A. T., zwar nicht in dem Gebrauch der Worte, durch welche der Begriff des Glaubens zunächst vertreten wird, deren Inhalt dort, wie vorhin gezeigt, noch nicht eigentlich zu begrifflicher Abstraction fixirt ist, wohl aber in der Anwendung des B u n d e s begriffs (§. 758 f.), sofern dieser den Begriff des Glaubens in sich

schliesst und seinen Inhalt so ausdrücklich wie möglich in der Weise abgrenzt, dass nicht nur aller nicht specifisch religiöse Lebensinhalt, sondern auch der Inhalt polytheistischer Religionserfahrung davon ausgeschlossen bleibt. Die gesammte Entwickelung des christlich-kirchlichen Begriffs vom Heilsglauben hat, wie nicht übersehen werden sollte, seit dem Apostel Paulus den attestamentlichen Bundesbegriff im Hintergrunde. Aus diesem ist in sie die beharrlich exclusive Haltung gegen alle aussertestamentliche Religiosität übergegangen, jene Haltung, welche weder im Sinne des göttlichen Meisters, noch, so viel ich finden kann, in dem eigentlichen und ursprünglichen Sinne des eben genannten Apostels lag (§. 841). Auch der christliche Glaube, vom Apostel Paulus (Röm. 4, 1 ff. Gal. 3, 6 ff.) und von dem Verfasser des Hebräerbriefes (C. 11) als einer und derselbe bezeichnet mit dem Glauben Abrahams und der Kinder Abrahams, ist wesentlich Bundesglaube. Auch er hat zu seinem nächsten und eigentlichen Objecte nicht sowohl den Begriff der Gottheit und ihrer Thaten überhaupt, als vielmehr die Verheissungen Gottes (*τὰ λόγια τοῦ θεοῦ* Röm. 3, 2 — *ἐπαγγελίαι*), die aber nicht mehr an das israelitische Volk nur als solches, die vielmehr seit Christus an die ganze Menschheit gerichtet sind, und die *πίστις* der Gläubigen correspondirt überall mit der *πίστις τοῦ θεοῦ*. Der Begriff des Glaubens, in der Weise theoretisch festgestellt, wie es bereits durch Paulus geschehen ist, vertritt von jetzt an eben so zugleich die Stelle des Bundesbegriffs, wie zuvor der letztere zugleich die Stelle des Begriffs vom Glauben vertreten hatte. Der Begriff des Bundes, des durch Christus und in Christus erneuten und erweiterten tritt für das Bewusstsein in demselben Maasse in den Hintergrund, in welchem der Begriff des Glaubens in den Vordergrund tritt. Denn der neue Bund muss sich immer neu begründen durch den lebendigen Glauben der Gläubigen, während der alte Bund, in seinem Ursprunge auch seinerseits begründet durch den lebendigen Glauben Abrahams, in der mosaischen Gesetzgebung die Bedeutung einer objectiven, über den Glauben der Einzelnen hinausgehobenen Thatsache angenommen hatte; obwohl es freilich auch dort dabei bleibt, dass die Segnungen solches Bundes den Einzelnen nur durch den Glauben angeeignet werden. Hierin liegt unstreitig ein Schritt zur Befreiung des Glaubensbegriffs von der ihm annoch inwohnenden Schranke; ein Schritt, welcher die dereinstige wissenschaftliche Erweiterung dieses Begriffs zum universellen Begriffe religiöser Erfahrung wenigstens ermöglichte. Einstweilen aber blieb es für das Bewusstsein der Kirche bei dem Bestehen der Schranke. Die Beziehung auf den historischen Christus als den Mittler des neuen Bundes ward für dieses Bewusstsein zu einer eben so exclusiven, wie es im A. T. die Beziehung auf das mosaische Bundesgesetz gewesen war. Wo Glaube sein soll, da muss, — dies bleibt allgemeines Axiom der Kirchenlehre — Verheissung vorangegangen sein, eine Verheissung, deren Inhalt zu einem Gegenstande der Hoffnung wird (*τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν* Röm. 8, 24); und Ver-

heissungen kennt diese Lehre keine andern, als die im A. T. auf Christus hin, im N. T. in Christus durch That und Wort erfolgten. (Um die Möglichkeit eines Heilsglaubens unter den Heiden zu begründen, sah sich demzufolge Abälard zu dem seltsamen Umwege genöthigt, die vermeintlichen Weissagungen der Sibyllen herbeizuziehen.) Was nach theoretischer Seite Offenbarung, eben das ist der Kirchenlehre nach praktischer und ethischer Seite Verheissung; der Glaube aber ist ihr wesentlich ein praktischer, eine ethische Affection, das theoretische Moment desselben überall nur eingeschlossen in das praktische. Allerdings aber liegt in dieser ausdrücklichen Voraussetzung einer geschichtlich realen, scharf abgegrenzten Gegenständlichkeit auch für den praktischen Glauben als solchen die stete Gefahr eines Herabsinkens in den Begriff eines äusserlichen und todten, nur theoretischen Fürwahrhaltens; und man weiss, wie oft und immer von Neuem wieder die Kirchenlehre dieser Gefahr in ihrer Auffassung des heilbedingenden und heilbringenden Glaubens unterlegen ist.

900. Der wissenschaftlichen Glaubenslehre ist demzufolge die Aufgabe gestellt, den Begriff des Glaubens, wenn durch ihn auch fernerhin die Thatsache im Seelenleben der Einzelnen bezeichnet werden soll, wodurch der Process geistiger Wiedergeburt zur Entscheidung gebracht, das Heil ergriffen und für alle Ewigkeit der Person angeeignet wird, von dem allgemeinen Begriffe der Religion, der religiösen Erfahrung als solcher unterschieden zu halten; so jedoch, dass letztere als die allgemeine Lebenssphäre für die Thatsache des Glaubens begriffen wird. Es darf aber das Merkmal, welches den Zustand des Glaubens von andern Zuständen religiöser Erfahrung, die noch nicht Glaube sind, unterscheiden soll, nicht ein lediglich historisches sein, noch auch ein an bestimmte historische Bedingungen und Voraussetzungen festgebundenes. Dasselbe wird vielmehr in alle Wege ein solches sein müssen, welches eintreten kann unter den verschiedenartigsten historischen Bedingungen und Voraussetzungen. Dabei aber werden wir erwarten dürfen, in der Beschaffenheit dieses Merkmals die Erklärung des Umstandes zu finden, dass überall erst im Bereiche der monotheistischen Religionen der Begriff des Glaubens, und in ihn eingewickelt der Begriff religiöser Erfahrnng überhaupt zu ausdrücklichem Bewusstsein kommt.

901. „Glaube ist da, wo die Hoffnung zu fester Zuversicht, das Unsichtbare zum Inhalte der Ueberzeugung wird.“ So der bekannte Ausspruch des Hebräerbriefes (11, 1); fast das einzige Beispiel des Versuchs einer begrifflichen Definition in der Weise wissenschaftlicher Schulen, dem wir im ganzen Bereiche der heiligen Schrift

begegnen. Er ist um so denkwürdiger, dieser Versuch, als sich in ihm eine deutliche Regung des Bedürfnisses kund giebt, den Begriff des heilbringenden Glaubens abzulösen von der ausschliesslichen Beziehung auf eine bestimmte historische Gegenständlichkeit, ihn ganz zu stellen auf das Uebersinnliche, welches sich gleichmässig in den verschiedenartigsten Gestaltungen historischer Gegenständlichkeit bethätigen kann. Mit dem Sinne dieser gewichtigen, aus der Mitte des neutestamentlichen Offenbarungsbewusstseins erfolgten Aussage in wesentlicher Uebereinstimmung hat zu allen Zeiten die Kirchenlehre, namentlich die in den Geist einer edleren Mystik eingetauchte, den Glauben als eine praktische Affection, als eine Zuständlichkeit und innere Bestimmtheit des Gemüths und des Willens eben so sehr und mehr noch, als der Intelligenz, bezeichnet. In eben diesem Sinne dürfen wir jetzt, vom Standpuncte philosophischer Glaubenslehre, den Glauben bezeichnen als die, wie auch immer für das schauende und vorstellende Bewusstsein motivirte und gestaltete Heilszuversicht, begründet auf den im Selbstbewusstsein vorgefundenen, dem Gemüthe und dem selbstbewussten Willen der Persönlichkeit angeeigneten Besitz eines Gutes von unendlichem Werthe, gegen welches jedes andere, auf das sinnliche Wohl des Individuums bezügliche Gut nur als ein verschwindendes geachtet wird.

902. Auf Grund und unter Voraussetzung einer solchen Fassung des Glaubensbegriffs kann und wird auch die Wissenschaft einstimmen in den grossen Satz, mit welchem die gereinigte Kirchenlehre des evangelischen Christenthums sich von der mittelalterlich-katholischen abgetrennt hat: dass nur durch den Glauben, aber durch den Glauben auch unmittelbar, ohne weiter hinzutretende Bedingungen, das Heil für den Gläubigen gewonnen wird. Es trifft nämlich diese Fassung in allem Wesentlichen, nur abgerechnet die Bedingtheit durch Thatsachen der äusseren historischen Offenbarung, von welcher sich jenes Zeitalter noch nicht hat losmachen können, mit der Bezeichnung zusammen, welche die Glaubenslehre der Reformation von demjenigen Glauben gab, welchen sie den individuellen nannte (*fides specialis*) und, als alleinigen Heilsgrund im Subjecte, an die Stelle der mehrfach verschränkten Bedingungen setzte, von welchen die vorreformatorische Theologie den Heilsbesitz hatte abhängig machen wollen. Vom Glauben in diesem Sinne gilt, was Luther sagt: dass er „die Person wandelt". Denn er, dieser Glaube ist es, welcher dem Selb

bewusstsein zu seinem Inhalte und Gegenstande an der Stelle des endlichen Ich jenen idealen „Christus“ giebt, welchen der Apostel meint, wenn er den Ausruf thut: nicht ich lebe, sondern Christus lebt in mir!

Die Aufgabe, für den Begriff des Glaubens eine bündige Definition zu finden, hat schon in älterer Zeit auch solche Theologen, deren Arbeiten mehr noch dem Leben, als der Schule angehören, lebhaft und angelegentlich beschäftigt. Man vergleiche z. B. das zweite Capitel des dritten Buches der Institutionen Calvins, in dessen siebentem Abschnitte eine Definition gegeben wird, welche für den Standpunct jenes Werkes, für den Standpunct der reformatorischen Theologie überhaupt, kaum etwas zu wünschen übrig lässt. Für uns hat diese Aufgabe eine eigenthümliche Stellung dadurch gewonnen, dass uns, nach allem Obigen, der Begriff der Religion im subjectiven Sinne dieses Wortes, der Begriff religiöser Erfahrung als das *genus proximum* gegeben ist, innerhalb dessen es jetzt gilt, für den Begriff des Glaubens die *differentia specifica* aufzufinden. Der Begriff religiöser Erfahrung umschliesst neben den eigentlichen Glaubenszuständen auch solche, welche nach kirchlicher Terminologie nur erst der „vorbereitenden“ Gnade angehören; von ihnen gilt es, den eigentlichen „Gnadenstand“, welcher eben der des Glaubens ist, zu unterscheiden; ihn davon auch da zu unterscheiden, wo die hergebrachte kirchliche Glaubensanschauung in Folge ihrer historischen Umschränkungen ihrerseits das Vorhandensein eines thatsächlichen Glaubens noch gar nicht anerkennt. — Solche Stellung der Aufgabe ist nicht eine willkührlich erkünstelte. Sie ergiebt sich von selbst nach innerer Nothwendigkeit aus der Art und Weise, wie die neuere Entwickelung der Glaubenswissenschaft den Begriff der Religion an seine Spitze gestellt und eine philosophisch-historische Analyse dieses Begriffs zur Grundlage der systematischen Theologie gemacht hat, auf der einen, aus der Bedeutung, welche das Christenthum, so wie alle Offenbarungsreligion, dem Begriffe des Glaubens anweist, auf der andern Seite. Dennoch fehlt noch fast in allen neuern Bearbeitungen der Glaubenslehre ein ausdrücklicher, wissenschaftlich motivirter Uebergang von dem einen dieser Begriffe zu dem andern. Der Begriff des Glaubens wird an der Stelle des Systemes, wohin ihn, auf Grund einer Anschauung, für die er noch mit dem allgemeinen Begriffe der religiösen Erfahrung zusammenfiel, die frühere Dogmatik gestellt hatte, ohne eine wesentlich neue wissenschaftliche Durchdringung seines Inhalts aufgenommen. Es wird höchstens der Versuch gemacht, ihn mit den veränderten Bestimmungen derjenigen Theile des Systemes, welche seine nächste Umgebung bilden, insbesondere den christologischen, in Einklang zu setzen; aber nicht leicht, zugleich auf die neugewonnene Grundlage des Systemes selbst damit zurückzugehen. So tritt der Widerspruch, in welchem sich die Dogmatik, wenn sie den Standpunct der bisherigen Kirchenlehre festhalten will, zu dem modernen ethisch-

religiösen Bewusstsein setzt, an dieser Stelle in ihre eigene Entwickelung herein. Der wesentlich universalistische Inhalt jener religionsphilosophischen Einleitungen ist nur schwer in Einklang zu bringen mit den ganz particularistischen oder dem alten System entnommenen Sätzen über Natur und Inhalt des specifisch christlichen Heilsglaubens. Glücklicher Weise indess fehlt es weder in der biblischen, noch in der kirchlichen Lehre vom Glauben an Anknüpfpuncten für die Fortbildung dieses Begriffs, für die Herstellung des Einklangs, welchen wir dort noch vermissen.

Es wäre eine gröbliche Verfehlung des Sinnes der apostolischen, ausdrücklich auch der paulinischen Lehre, wenn man in dem Glauben an Christus, an die Verheissungen, die auf Christus, und die durch Christus gegeben sind, im Sinne dieser Lehre so zu sagen nur wiederum eine Leistung erblicken wollte, von Gottes Machtwillen dem Menschen auferlegt, um die Erlangung der Heilsgüter davon als äusserliches Lohngeschenk abhängig zu machen; wenn man in dem δωρεάν (Röm. 3, 24), in dem κατὰ χάριν (4, 16) eine willkührlich dem Glauben als solchem zugewendete Gunst, einen willkührlich ihm ertheilten Lohn erblicken wollte. Eine solche mag die Auffassung der Lehre des Paulus gewesen sein, gegen welche in dem Jakobusbriefe angekämpft wird. Gegen sie ist diese Polemik ohne Zweifel von ganz gleicher Berechtigung, wie es gegen pharisäische Werkheiligkeit und Gesetzesgerechtigkeit die Polemik des Paulus ist. Auch fehlt die vom Verfasser des Jakobusbriefes der Lehre des Paulus oder vielmehr dem mangelhaften Verständnisse dieser Lehre zugedachte Ergänzung nicht bei dem letzgenannten Apostel selbst. Sie ist mit Worten und Wendungen, denen jeder richtig fühlende Leser noch den Preis der Geistesmacht und Herzenswärme zuerkennen wird vor denen des Jakobusbriefes, in den berühmten Worten des ersten Korintherbriefes enthalten, in welchen Glaube, Liebe und Hoffnung zusammengestellt werden, und die Liebe für die grösste unter ihnen erklärt wird. Was in dieser Stelle Glaube genannt wird, das ist, obgleich dabei sogar ausdrücklich angespielt ist auf den einschneidenden Ausspruch des evangelischen Christus über die bergeversetzende Macht des Glaubens (1 Kor. 13, 2), offenbar nicht genau das Nämliche mit dem Glaubensbegriffe des Galater- und Römerbriefes. Denn dass in dem Glauben, von welchem die beiden letztgenannten Schriften handeln, die Gesinnung schon als eingeschlossen betrachtet werden muss, welche dort als Liebe (ἀγάπη) von Glauben und Hoffnung unterschieden wird: das würde, wenn nach dem übrigen Zusammenhange darüber ein Zweifel bleiben könnte, deutlich hervorgehen aus der Ineinssetzung der durch den heiligen Geist in den Herzen ausgegossenen Gottesliebe mit dem Glauben und mit der Hoffnung (Röm. 5, 5), und aus der Bezeichnung des ächten, heilskräftigen Glaubens als πίστις δι᾽ ἀγάπης ἐνεργουμένη (Gal. 5, 6). Dieser Umstand selbst aber, dass der Apostel das Wort πίστις in so verschiedenartig nüancirtem Sinne anwenden konnte, zeigt unwidersprechlich von

der Freiheit, mit welcher sein Geist über dem Dogma schwebte, welches er durch die epochemachenden Reflexionen jener zwei Sendschreiben für die Kirche begründet hat, und wie Unrecht man ihm thun würde, wollte man, wie es untern den Neuern leider z. B. auch ein Fichte gethan hat, für jeden Missbrauch, für jede Missdeutug des Dogma ihn verantwortlich machen. Dem eigentlichen Sinne des grossen Glaubensapostels dürfte es sicherlich ganz eben so gut entsprechen, wenn man mit dem Namen Liebe, wie wenn man mit dem Namen Glaube jene Grundbestimmung des durch die Wirksamkeit des heiligen Geistes im Elemente der göttlichen Gnade wiedergeborenen Subjectes bezeichnen wollte, ohne welche nach ihm kein Heil möglich ist. Dass auch vom Apostel Johannes das Nämliche gilt: das kann nach 1 Joh. 4, 7 ff. und vielen andern Aussprüchen ohnehin noch weniger bezweifelt werden. Und so hatte es denn sicherlich eine gute Berechtigung, wenn die mittelalterliche Kirche nicht dem nackten Glauben, sondern, nach der vorhin erwähnten Stelle des Galaterbriefes, die *fides caritate formata* als das allein Heilbringende anerkennen wollte; ja, einer derartigen Definition des Glaubens gegenüber, wie wir sie gleich am Beginne des *catechismus Romanus* antreffen, ist eine solche nähere Bezeichnung des Heilsglaubens unerlässlich. Nur freilich musste diese Distinction, so wie die vielfältigen andern, in welchem sich die mittelalterliche und die neuere katholische Theologie ergeht, als überflüssig erscheinen, sobald einmal der Begriff der *fides salvifica* in einer Weise festgestellt war, welche von vorn herein die Momente einschliesst, die in dem abstracter gefassten Glaubensbegriffe noch nicht ausdrücklich inbegriffen sind. — Wir können, da nach dem Allen über die Möglichkeit verschiedenartiger Ausdrucksweisen für den subjectiven Heilsgrund in der Seele des Wiedergeborenen kein Zweifel bleiben kann, wir können nicht umhin, die Frage aufzuwerfen, was denn schliesslich die Kirche vermocht hat, unter diesen Ausdrücken zu dem eigentlich solennen und typischen jenen so leicht missverständlichen zu erheben und sich dadurch der, wie die Erfahrung zeigt, so häufig, so unablässig im Leben der Kirche wiederkehrenden Gefahr auszusetzen, einen blos theoretischen, historischen oder metaphysischen Glauben, einen todten Autoritätsglauben (*fides mortua*) an die Stelle der wahren, lebendigen Heilssubstanz, der *fides salvifica* unterzuschieben. Ich glaube zur Beantwortung dieser Frage vor Allem auf das grosse und kühne Wort (Gal. 4, 19) hinweisen zu dürfen: dass durch den Glauben „Christus in uns Gestalt gewinnt". Der Act, durch welchen mittelst der göttlichen Gnade in der Seele des Begnadigten der Glaube sich erzeugt, dieser Act ist ein Bewusstseinsact, ganz analog dem Acte der Selbstergreifung des Bewusstseins im Elemente der Vernunft, woraus das Selbstbewusstsein als solches hervorgeht. Er ist die Wiederholung dieses Actes in der höhern Region eines Bewusstseins, welches zu seinem gegenständlichen Inhalte den Inhalt der göttlichen Offenbarung hat, auf ganz entsprechende Weise, wie das gemeine Bewusstsein den sinnlichen Welt-

inhalt. Er ist, so zu sagen, der Niederschlag dieses Offenbarungsinhalts zu dem Selbst, zu dem Ich des neuen Menschen, wie der Act jener ersten Selbstergeifung der Niederschlag des in der Sinnlichkeit der fleischlichen Creatur sich abspiegelnden Weltinhaltes zur Ichheit des alten, natürlichen Menschen ist. Dies meint der Ausspruch des Nikolaus von Cusa, welcher den Glauben als auf ganz entsprechende Weise eine Erhebung über die (der gegenständlichen Offenbarung des Göttlichen zugewandten) Sinne der vernünftigen Seele bezeichnet, wie das gemeine Selbstbewusstsein als eine Erhebung über die Sinne der animalischen Seele. (*Videtur, quod fides sit ultra sensus animae intellectualis, sicut vis existimativa supra sensus animae sensibilis.*) Es ist nämlich in beiden Regionen, dieser oberen wie jener unteren (§. 701 ff.), je einer und derselbe Act, wodurch der allgemeine gegebene Inhalt zur Gegenständlichkeit des Bewusstseins, der besondere individuelle zur Gegenständlichkeit des Selbstbewusstseins niedergeschlagen wird, und diese ausdrückliche Gegenüberstellung eines Besonderen, einer Ichheit, gegen das Allgemeine, den niederen oder den höheren Weltinhalt, lässt sich hier wie dort als eine Erhebung des Bewusstseins nicht über den Inhalt als solchen, wohl aber über die niedere oder höhere Sinneswahrnehmung solches Inhalts in sofern bezeichnen, als daraus jene Herrschaft des Bewusstseins über den vergegenständlichten Inhalt hervorgeht, welche in alle Wege das Wesen des Willens, des freien, selbstbewussten Willens ausmacht. — In diesem Sinne also ist es, dass von dem Glauben gesagt wird, und mit vollem, unzweifelhaftem Rechte gesagt werden kann: dass er in dem Gläubigen das Moment der Persönlichkeit ausmacht (*fides personam facit. Luth.*). Er ist nie ohne Gegenständlichkeit, nie ohne eine von dem Subjecte des Glaubens unterschiedene, durch kein anderes Organ, als das des Glaubens, zu erfassende übersinnliche Gegenständlichkeit. Aber diese Gegenständlichkeit, der Inhalt der religiösen Erfahrung, der göttlichen Offenbarung, bleibt so lange nur subjective Affection in dem Gemüthe dessen, welcher davon die Erfahrung macht, er wird von seinem Bewusstsein entweder mit der Gegenständlichkeit der gemeinen Erfahrung verwechselt oder als ein lediglich Subjectives derselben gegenübergestellt, so lange nicht das Bewusstsein an seinem eigenen höheren, aus diesem Inhalte herausgeborenen Selbst ein Object der Vergleichung hat, woran es die selbstständige Gegenständlichkeit solches Inhalts erkennen kann. Nur derjenige kann in Wahrheit an Gott, an die in Wirklichkeit existirende Allgemeinheit des Göttlichen glauben, der in seinem eigenen Selbst das zur unendlichen Besonderheit einer persönlichen Gestalt ausgeprägte Ebenbild der Gottheit vorfindet, und dieser Glaube selbst ist dann in ihm das Siegel einer Persönlichkeit, in welcher „Christus Gestalt gewonnen hat".

Dies also ist der Glaube, der mit Recht von dem Apostel Paulus als unerlässliche Bedingung des Heiles bezeichnet wird, eben weil er die Gestalt, die nach metaphysischer Nothwendigkeit einzig mögliche

Gestalt ist, unter welcher die göttliche Gnade in der Seele des creatürlichen Vernunftwesens Platz ergreifen, sich in das Selbst dieses Wesens hineinbilden oder dasselbe zu sich emporheben kann; dies der Begriff solches Glaubens, welchen zu allen Zeiten, seit dem grossen Glaubensapostel, die Lehre der Kirche im Sinne gehabt hat, obgleich es ihr nicht gelungen ist, einen ganz reinen, vollständig genügenden Ausdruck dafür zu finden. Es hängt aber das Unvermögen solches Ausdrucks wesentlich an der Unklarheit, in welcher alle frühere Speculation befangen geblieben ist über die Natur des Bewusstseins, des Selbstbewusstseins. Die realistischen Vorstellungen über das Wesen des Ich, die verworrenen Begriffe über Entstehung und Natur des gegenständlichen Bewusstseins der Aussenwelt dieses Ich liessen es zu einer klaren Einsicht in die Natur des Heilsglaubens nicht kommen, wie entschieden auch in den Gemüthern der im Glauben Wiedergeborenen der Glaube selbst feststehen mochte. Erst dem modernen Idealismus verdanken wir die Möglichkeit solcher Einsicht, und die theologische Speculation hat in unsern Tagen kein dringenderes Geschäft, als, sich der so ermöglichten in Wirklichkeit durch kühn entschlossene Erkenntnissthat zu bemächtigen. Die erste und nächste Frucht solcher Erkenntnissthat aber ist, — aus unserer obigen Entwickelung geht, meine ich, dies klärlich hervor, — die Befreiung des Glaubens, nicht von der Gegenständlichkeit überhaupt, denn ein gegenstandloser Glaube wäre nicht Glaube, wohl aber von aller und jeder solchen Gegenständlichkeit, deren Gestalt schon v o r dem Glauben fertig wäre, und die nicht vielmehr erst d u r c h den Glauben ihre Gestalt gewönne. Auch zu solcher Befreiung zwar hat der Glaube sich wiederholt in manchen grossen Momenten seiner Neubegründung im weltgeschichtlichen Offenbarungsbewusstsein emporgeschwungen; nur war es bisher noch nicht gelungen, die Formel aufzufinden, welche für das wissenschaftliche Bewusstsein diese Befreiung sicher gestellt hätte. Von den mächtigen Lichtblicken, welche auch in dieser Beziehung die Aussprüche des evangelischen Christus, welche mehrfach auch die Lehrwendungen der Apostel Paulus und Johannes enthalten, haben wir schon hie und da im Obigen Zeugniss gegeben. Hier durften wir es uns verstattet halten, mit besonderem Nachdruck auf das, wie es uns scheinen will, noch nicht hinlänglich gewürdigte Verdienst hinzuweisen, welches um das gründlichere Verständniss des ächten Glaubensevangeliums der Verfasser des Hebräerbriefes sich erworben hat, wenn er in einer prägnanten Stelle seiner Schrift den Begriff des Glaubens als subjectiver Heilssubstanz so unzweideutig von den äusseren historischen Bedingungen ausgeschieden hat, deren Werth und Bedeutung eben für den Glauben richtig und vollständig erst dann gewürdigt werden kann, wenn, aller und jeder geschichtlichen Besonderheit gegenüber, das allgemeine Wesen des Glaubens in seiner Selbstständigkeit, in seiner übergreifenden Bedeutung über jene Besonderheiten, zum Bewusstsein gebracht ist. Es mag sein, dass in andern neutestamentlichen Stellen (2 Kor. 9, 4. 11, 17) das Wort ὑπόστασις eine minder

prägnante Bedeutung hat; beim Verfasser des Hebräerbriefes ist sicher an der hier gemeinten Stelle die Bedeutung, in welcher er es auch sonst (1, 3. 3, 14) angewandt hat, vorauszusetzen. — In der Kirchenlehre, insbesondere der protestantischen, die aber auch hier die kirchliche Mystik der frühern Jahrhunderte zur Vorgängerin hat, dient als Ersatz für den mangelnden Begriff jener Substantialität des im Glauben mit dem Selbstbewusstsein in Eins gebildeten Gottesbewusstseins die so vielfältig, in den verschiedenartigsten Formen und Wendungen, wiederholte Anerkennung des praktischen Momentes, welches in dem Heilsglauben enthalten ist; der Satz: dass in ihm, zugleich mit den Verstande und der Vernunft, auch das Gemüth und der Wille betheiligt ist. Ich darf mich über diesen geschichtlichen Punct, da er zu den bekanntesten und namentlich auch in jüngster Zeit zu den am vielseitigsten besprochenen gehört, aller ausdrücklichen Nachweisungen überhoben achten; zumal nach den Erörterungen, welche über das Verhältniss des praktischen Elementes zu dem theoretischen in aller religiösen Erfahrung bereits die Einleitung unsers Werkes (§. 51 ff.) angestellt hat, und nach der Ausführung, die ich so eben (§. 898) von der Bedeutung, welche in der Schrift der Begriff des Glaubens hat, gegeben habe. Nur die allgemeine Bemerkung möge hier noch ihren Platz finden: dass für alle Gestaltungen der Kirchenlehre die Entschiedenheit und die Wärme dieser Anerkennung des praktischen Momentes, der Betheiligung der Willenssubstanz an dem Heilsglauben, einen sichern Gradmesser abgiebt für die innere Wahrheit und Lebendigkeit ihrer Anschauungen, und für die Lauterkeit und Integrität, mit der in ihnen der Kern des biblischen Offenbarungsinhaltes bewahrt und gepflegt ist.

Von allen den zahllosen Theorien, welche über die Natur des Heilsglaubens die kirchliche Theologie aufzustellen versucht hat, stehe ich nicht an, für die weithin tiefste und beziehungsweise reinste die Theorie Luthers zu erklären. Unzweideutiger und nachdrücklicher, als irgendwo sonst, finde ich in derselben den entscheidenden Satz ausgesprochen: dass „Glaube nichts Anderes ist, als eine lebendige Zuversicht auf Gottes Gnade"; dass nur derjenige Glaube der heilskräftige ist, der zu seinem eigentlichen Objecte das Heil als solches, das eigene, persönliche Heil des Glaubenden hat. Die Theologie der Schule pflegt, auf den Vorgang Melanchthons in der Apologie der augsburgischen Confession, diesen persönlichen Heilsglauben *fides specialis* zu nennen; ihm gegenüber wird jeder objective Glaube, gleichviel ob an die besonderste historische, oder an die allgemeinste metaphysische Gegenständlichkeit, als *fides generalis* bezeichnet. Von dieser letzteren ist es übereinstimmende Lehre der protestantischen Confessionen, dass sie für sich, so lange nicht die *fides specialis* hinzukommt, todt, zum Heile unkräftig ist; „ein solcher Glaube fehlt auch dem Teufel nicht". Die Heilszuversicht, welche demzufolge, dem Ausdrucke nach als Bedingung, der Sache nach freilich vielmehr als Siegel und letzte Bekräftigung des wirklichen Heils**besitzes** gefordert wird, steht im Einklang

mit dem Ausspruche Tertullians: *fides integra secura est de salute*, im Einklange mit den gediegneren Anschauungen auch der früheren mittelalterlichen Theologie (— es genüge, an den Ausspruch des Bernhard zu erinnern: *fides ambiguum non habet, aut si habet, non est fides, sed opinio*); in diametralem Gegensatze aber zu der Lehre, zu welcher, auf den Vorgang des Augustinus, die scholastische Theologie sich verirrt hatte, als gebe es überhaupt keine thatsächliche Gewissheit des Heiles, als sei jede Zuversicht seines Besitzes sogar vom Uebel, und der stete Zweifel an solchem Besitz das auch den Gläubigen Gebotene. Die Häupter der reformirten Confession bekennen sich dazu, diesen Begriff des zur Gewissheit des selbsteigenen Heilsbesitzes individualisirten Glaubens, diese *nota specifica*, so finden wir es bei Calvin näher ausgedrückt, des wirklich heilbringenden Glaubens, im Unterschiede von dem allen, was nur missbräuchlich Glaube heisst, ausdrücklich Luthern zu verdanken, und unzweideutiger noch, als Luther selbst, haben sie an denselben, im Zusammenhange mit ihrer Prädestinationslehre, die Assertion geknüpft: dass ein Verlust dieses Heilsglaubens, ein Herausfallen aus der durch ihn, diesen Glauben, ergriffenen Gnade für Jeden, der sie einmal ergriffen hat, unmöglich ist. Kann auch über Luthers Meinung in diesem wichtigen Puncte kein Zweifel sein: so hat doch in der Theologie des Lutherthums die entgegengesetzte Ansicht wieder Platz ergriffen, und damit ist der von Luther mit so mächtiger Geisteskraft festgestellten Glaubensanschauung der Nerv durchschnitten worden. Denn offenbar ist ja doch der Sinn dieser Anschauung kein anderer, als, dass eben die Thatsache des gewonnenen Heiles, die Thatsache der im Elemente des Heiles, im Elemente der göttlichen Gnade wiedergeborenen Persönlichkeit sich auch im Selbstbewusstsein kund giebt und geltend macht, und dass eben dieses Selbstbewusstsein des in der Heilssubstanz Stehenden der Heilsglaube ist. So gewiss daher dieses Heil das ewige, so gewiss die im Elemente dieses Heiles wiedergeborene Persönlichkeit die unsterbliche ist: so gewiss wird durch die Sicherheit seines Besitzes die Möglichkeit seines Verlustes ausgeschlossen. — Was auch bei Luther die Reinheit dieses Glaubensbegriffs noch trübt, das ist die freilich auch bei ihm nicht überwundene Festbindung desselben an gegenständliche Voraussetzungen beschränkender Art, an die äusseren, historischen Offenbarungsthatsachen, durch welche in Wahrheit nur der geschichtlich näher motivirte Glaube des Christenthums, nicht jeder mögliche Heilsglaube überhaupt bedingt ist. Der ideale Sohnmensch, welcher durch den Glauben in uns Gestalt gewinnen soll, er wird auch von Luther, wie von der gesammten bisherigen Kirchenlehre, mit dem historischen Christus und seinen Heilsthaten, die Nothwendigkeit eines gegenständlichen Inhalts für den Glauben überhaupt mit der Nothwendigkeit gerade dieses bestimmten Inhalts verwechselt. Damit wird der Glaube, die im Selbstbewusstsein feststehende Heilszuversicht ihrer Natur zuwider zu etwas eben so Precärem, jedweder zufälligen Irrung Ausgesetztem, wie jedwedes andere historische Fürwahrhalten. Es kommt aber in der

That nur darauf an, in den Hergang und die Ursachen der hier vorangegangenen Verwechslung die richtige Einsicht gewonnen zu haben, um mit wissenschaftlicher Sicherheit die Abtrennung vollziehen zu können zwischen dem, was auch in Luthers Sinne die eigentliche Heilskraft des Glaubens ausmacht, und dem, was eben nur für den in dieser Beziehung noch nicht vollständig abgeklärten Standpunct seines dogmatischen Bewusstseins als das die Möglichkeit eines solchen Glaubens, dessen eigentlicher Inhalt der persönliche Heilsbesitz des Glaubenden ist, Bedingende erscheinen musste. Der Heilsglaube ist auch nach Luther bedingt durch die Heilsverheissung. Gott handelt, nach Luther, mit dem Menschen nie anders, als durch seine Verheissungen, so wie der Mensch mit Gott nie anders, als durch den Glauben, welchen er diesen Verheissungen zuwendet; darum geht seiner eigensten Natur nach der Glaube auf den Inhalt, auf die Erfüllung des Verheissenen. *Fides semper futurorum est, numquam praeteritorum:* so lautet eine der von Luther bald nach dem Beginn seiner reformatorischen Laufbahn aufgestellten Thesen. Dass nun solche Verheissung an jeden Einzelnen zunächst in Gestalt einer inneren Stimme, eines Rufes der göttlichen Gnade gelangen muss; dass der Glaube, als Heilsbewusstsein, — denn dies und nichts Anderes ist nach Luther, ist und war im ächten Sinne der Bibel und der Kirchenlehre von jeher auch vor ihm die *fides salvifica*, — nur das innerlich, nicht das blos von Aussen ihm dargebotene Heil ergreifen kann: diese Einsicht wird fürwahr auch bei Luther nicht vermisst. Und auch darin besteht der Mangel nicht, welchen man auch noch in Luthers Lehre rügen und beklagen muss, dass er diese innere Stimme, welche den Menschen zum Heile ruft, der Bekräftigung, der Ergänzung durch ein äusseres, in die Menschheit hinein und aus der Menschheit heraus historisch gesprochenes Wort (*verbum externum*) bedürftig erachtete. Damit ist nämlich nur die, auch von uns überall anerkannte Nothwendigkeit bezeichnet, dass nur in organischer Wechselbeziehung zu dem Ganzen des menschlichen Geschlechts, nur durch fortgesetztes Eintauchen in das Element geschichtlicher Gottesoffenbarung, welches in irgend welcher Gestalt auch seinem Bewusstsein gegenständlich werden muss, der subjectiv Gläubige das Heil im Glauben gewinnen und behaupten kann. Fehlerhaft ist und bleibt vielmehr auch bei Luther nur die allzu enge Fassung dieses Wortes der Verheissung, die Voraussetzung, dass nur in der Schrift, und sonst nirgends, nur durch Christus, den historischen, oder, in eben so äusserlich historischer Weise, auf diesen Christus', solches Wort in vollkräftiger und so zu sagen für Gott selbst bindender Weise gesprochen sei. Die Schranke von Luthers religiösem Bewusstsein, der Zauber, unter welchem auch dieser sonst so freie und mächtige Geist gebunden blieb, ist derselbe, welcher bis auf die jüngste Zeit herab die ganze Christenheit gebunden gehalten hat. Es ist der Zauber, der, ohne Benachtheiligung des ächten lebendigen Glaubensinhalts, nur durch die den subjectiven Pol des Bewusstseins, auch des religiösen, mit dem

objectiven auf die allein vollkräftige Weise ineinssetzende Erkenntniss des philosophischen Idealismus gelöst werden kann.

903. Wie entschieden aber seinem allgemeinen Wesen nach, der allgemeinen Möglichkeit seiner Verwirklichung nach in der Seele des Gläubigen, von allen besondern historischen Voraussetzungen unabhängig (§. 900): so steht doch anderseits der Heilsglaube mit nichten in einem nur äusserlichen Verhältnisse zu diesen Voraussetzungen. Vielmehr, wie in das Selbstbewusstsein des Menschen, in das Selbstbewusstsein der Vernunftcreatur überhaupt nach allgemeiner metaphysischer und psychologischer Nothwendigkeit (§. 642 f.) das Weltbewusstsein eingeht, das Weltbewusstsein in der bestimmten Gestalt, mit dem geschichtlich individualisirten Inhalte, ohne welchen es im Bereiche des creatürlichen Daseins überhaupt kein Weltbewusstsein und auch kein Selbstbewusstsein geben könnte: ganz eben so geht in das Heilsbewusstsein, geht in den Glauben, dessen Begriff mit dem Begriffe des Heilsbewusstseins einer und derselbe ist, stets eine bestimmte Gestalt, ein bestimmter, in einer oder der andern Weise geschichtlich individualisirter Inhalt des Gottesbewusstseins ein, und diese Gestalt, dieser Inhalt des Gottesbewusstseins wird eben damit zu einem inwohnenden, wesentlichen Bestandtheile des Heilsglaubens selbst. Es bleibt solche Gestalt, es bleibt solcher Inhalt eben so, wie dort die Gestalt und der Inhalt des Weltbewusstseins, im Elemente dieses Glaubens zwar einer inneren Umwandlung, einer Fortbildung und Bereicherung in's Unendliche fähig, aber was er auch für Umwandlungen erfahren möge, der Kern, die Wurzel dieses gegenständlichen Inhalts würde nur mit dem Glauben selbst, wenn eine Vernichtung desselben möglich wäre, vernichtet werden können.

904. In diesem Sinne nun gehört zum Begriffe des Glaubens, welchen die Kirche, die specifische Heilsgemeinschaft des Christenthums, nach der einen Seite voraussetzt, nach der andern stets neu erzeugt in ihren Gliedern, es gehört, sagen wir, dazu als gegenständliche Inhaltsbestimmung solches Glaubens der Inbegriff der Thatsachen, allgemein idealer und besonderer historischer, auf deren Voraussetzung das geschichtliche Dasein des Christenthums und seiner Kirche beruht. So unzulässig es ist, an die Bedingung der Gegenständlichkeit solcher Inhaltsbestimmung, wäre es immerhin auch nur in der Weise einer *fides implicita*, mit der bisherigen Kirchenlehre die

Möglichkeit jedwedes Heilsglaubens überhaupt, und also auch für den einzelnen Menschen als solchen, die Möglichkeit des Heiles selbst zu knüpfen: so berechtigt ist die Voraussetzung, dass nur durch das Bewusstsein dieses Inhalts die Kirche, die Kirchengemeinschaft des Christenthums das ist, was sie ist, und dass nur durch irgend welche Theilhaftigkeit an diesem Bewusstsein, durch irgend welche Anerkennung seines Inhalts, der Glaube des Einzelnen die Kraft und das Vermögen gewinnt, ihn, diesen Einzelnen, der ausdrücklichen Heilsgemeinschaft der Kirche als selbstbewusstes Glied einzuverleiben und den Genuss ihrer Segnungen ihm zu verbürgen.

Dass der lebendige, mit dem wirklichen, subjectiven Heilsbesitz in der so eben näher dargelegten Weise identische Heilsglaube nicht an bestimmte einzelne objective Voraussetzungen, gleich viel ob historische oder dogmatische, festgebunden ist; dass er in den verschiedensten Formen und Gestalten, in der verschiedenartigsten Weise begründet und motivirt auftreten kann, und dass in keiner der Formen und Gestalten, welche die Religionsentwickelung im menschlichen Geschlecht durchgangen ist von jenem ihrem ersten Anfang an, der mit der ersten Keimbildung einer unsterblichen Leiblichkeit in diesem Geschlecht zusammenfällt (§. 816. §. 820 ff.), ein solcher Glaube, ein Heilsbewusstsein und ein Heilsbesitz fehlt: das, das ist die grosse Wahrheit, welche wir hier vor Allem feststellen mussten, wenn sich uns die Möglichkeit eröffnen sollte, den Grundbegriff der evangelischen Kirchenlehre, den Begriff des heilbringenden Glaubens, mit den Ergebnissen des bisherigen Verlaufs unserer Betrachtung in Uebereistimmung zu bringen. Finden wir ja doch auf das Ausdrücklichste bereits im Neuen Testamente die Heilskräftigkeit auch jenes seiner eigentlichen Gegenständlichkeit noch unbewussten oder nur halb bewussten Glaubens anerkannt, welchen der Verfasser des Hebräerbriefes, auch hier dem Vorgange seines Meisters im Römer- und Galaterbriefe nachfolgend, in einer Reihe von Beispielen, der alttestamentlichen Religionserfahrung entnommen, geschildert hat. Wer sich von dem Sinne dieser Beispielreihe gründlich durchdrungen hat: der wird nicht anstehen, sie zu ergänzen durch eine Reihe anderer, nur zufällig, durch die Schranke seiner volksthümlichen Bildung, dem Gesichtskreise des Apostelschülers entzogenen Beispiele aus dem Heidenthume, und er wird dabei nicht die Besorgniss hegen, den Sinn des Letzteren, den Sinn seiner Meister und des Meisters dieser Meister zu verfehlen. Oder sollte der Glaube einer Antigone, die „nicht mitzuhassen, sondern mitzulieben“ sich geboren weiss, die da weiss, dass „länger die Zeit ist, in welcher sie den Mächten des Jenseits, als in welcher sie den Mächten des Diesseits zu gefallen trachten muss“: sollte dieser Glaube vor Gott von geringerem Werthe sein, als der Glaube einer „Hure Rahab“? (Hebr. 11, 31). Die speculative, auf die Idee des Guten und das Bewusstsein ihrer Ewigkeit begründete Zuver-

sicht eines Sokrates und Platon von geringerem Werthe, als die mit so trüben Elementen eines wilden, ja grausamen Aberglaubens versetzte eines Barak und Gideon, eines Jephta und Simson? Und hat nicht auch innerhalb des Christenthums der Glaube immer auf's Neue wieder sich in eine Reihe von Verhüllungen eingesenkt, die, wenn durch Verdunkelung seines gegenständlichen Inhalts, durch unvollständige Ausprägung solches Inhalts für das Bewusstsein, dem Glauben seine Heilskraft entzogen werden könnte, dieselbe auch dem christlichen Glauben würden haben entziehen müssen? — Die Apostel des Herrn entschieden sich für die Zulassung der Heiden, als sie gewahr wurden, dass das *πνεῦμα ἅγιον* sich auch auf Heiden niederlasse (Ap.-Gesch. 10, 47. 11, 17. 15, 8. 28). Die Nutzanwendung aus dieser Thatsache ist leicht zu ziehen; um so leichter, als schon damals eine entsprechende Steigerung des Verhaltens den Heiden gegenüber stattfand, wie diejenige, auf welche wir im geistigen Sinne jetzt auf's Neue zu dringen nicht umhin können: ein Fortschritt von der einfachen Zulassung der Heiden zum Christenthum zu ihrer ausdrücklichen Dispensation von der Beschneidung, von der Uebernahme jener Gesetzverpflichtung, von welchen auf diesen Vorgang dann bald auch die im Judenthum Geborenen entbunden wurden. — Also noch einmal: an eine bestimmte, so oder anders gefasste, so oder anders der Glaubensanschauung gegenübertretende Gegenständlichkeit ist die Heilskraft des Glaubens, ist der Glaube als vollkräftige Heilszuversicht und Heilsgewissheit von vorn herein n i c h t gebunden. Aber daraus folgt nicht, dass der Glaube ohne allen gegenständlichen, ohne allen und jeden irgendwie dem Bewusstsein objectiv gegenübertretenden Inhalt entstehen oder a l s Glaube bestehen könnte. Durch eine solche Voraussetzung würden wir in ausdrücklichen Widerspruch treten zur Natur des Bewusstseins, des Selbstbewusstseins, aus welcher wir im Vorstehenden den Begriff des Heilsglaubens abgeleitet haben. Bewusstsein ohne einen gegenständlichen Inhalt überhaupt, Selbstbewusstsein ohne Weltbewusstsein, ist eben so undenkbar, wie Seele ohne Leib, wie Geist ohne Natur; und so muss denn auch ein seinem subjectiven Wesen nach in die Lebenssphäre des Guten und Göttlichen, in das Element des Heiles emporgehobenes Selbstbewusstsein irgend welchen ihm entsprechenden Inhalt, es muss in irgend welcher Form die Quelle des Heiles als solche, das gegenständliche Dasein des Guten und Göttlichen zu seinem Inhalte haben, eben so, wie das natürliche Selbstbewusstsein die äussere Welt und Natur als die Quelle und Basis seines eigenen subjectiven Daseins. Aber so vielfach die möglichen Gestaltungen des Weltbewusstseins sind, durch welche sich das Selbstbewusstsein, die Ichheit des natürlichen Menschen ihr Dasein vermitteln kann; so gross der Abstand des Weltbewusstseins eines Wilden oder eines Kindes beim ersten Erwachen des Selbstbewusstseins von dem Weltbewusstsein des theoretisch durchgebildeten Denkers und Forschers, und so gross die Mannigfaltigkeit der Zwischenstufen zwischen diesen zwei Aeussersten: genau eben so verhält es sich mit der Vielheit und

Mannichfaltigkeit möglicher Gestaltungen der Glaubensobjectivität, und sie sämmtlich, diese Gestaltungen, sind heilskräftige, sofern es nur irgendwie durch sie zur subjectiven Wirklichkeit eines Heilsbewusstseins kommt.

Innerhalb der Stufenleiter dieser Gestaltungen des Glaubensbewusstseins nun, deren Umfang und Inhalt der Natur der Sache nach durch Umfang und Inhalt der geschichtlichen Religionsentwicklung als solcher umschrieben wird, ist es allerdings von Interesse für die Glaubenswissenschaft, ist es für die bestimmte Stelle dieser Wissenschaft, an welcher wir uns hier befinden, sogar ausdrückliche Aufgabe, die Gestaltung zu bezeichnen, durch welche der Heilsglaube die Bedeutung gewinnt, das specifische Lebenselement der selbstbewussten Heilsgemeinschaft innerhalb des weltgeschichtlichen Menschheitslebens, der christlichen Kirche, zu werden. Diese Aufgabe ist es, welche sich in der bisherigen Kirchenlehre noch nicht hat aussondern wollen von der allgemeiner zu fassenden Aufgabe, das Wesen des heilskräftigen Glaubens überhaupt zu bestimmen; welche vielmehr fort und fort von ihr mit dieser letzteren, so wie diese mit jener, vermengt und verwechselt wird. Und so kann denn auch die Antwort, welche wir auf die so näher motivirte Frage über das Wesen des specifisch kirchlichen Heilsglaubens zu geben haben, im Wesentlichen keine andere sein, als diejenige, welche von der bisherigen Kirchenlehre auf die Frage nach dem Wesen des Heilsglaubens überhaupt gegeben wird. Allerdings hat und behält es seine Richtigkeit, dass das subjective Wesen des Heilsglaubens erst da in voller Reinheit und Stärke auftritt, die *πληροφορία τῆς πίστεως* (Hebr. 10, 22) erst da im höchsten Sinne eintritt, wo der Begriff der universalen, übersinnlichen Heilsgemeinschaft, der Begriff des „Himmelreichs", nach seinem wahren Thatbestand in's Bewusstsein getreten ist. Ein vollständig seiner selbst und seines wahren Inhalts bewusster, ein der Gestalt, welche durch den Glauben der ideale Sohnmensch im Gemüthe des Gläubigen gewinnt, vollkommen sicherer Glaube, — ein solcher Glaube ist nur möglich in der ausdrücklichen Rückbeziehung auf den geschichtlichen Christus, diese Gestalt aller Gestalten, in welchen sich die objective Heilssubstanz zu menschlicher Persönlichkeit auswirkt. Er, dieser Christus, ist und bleibt in diesem Sinne der Beginn sowohl, als auch die Vollendung des wahren Glaubens (*τῆς πίστεως ἀρχηγὸς καὶ τελειωτής* Hebr. 12, 2; *τὸ Α καὶ τὸ Ω* Apok. 1, 8). Und wie nur durch diesen Christus der Begriff der inneren Heilsgemeinschaft dem menschlichen Geschlechte zum Bewusstsein gebracht und eben durch dieses Bewusstsein die äussere Gemeinschaft, die Kirche, gegründet worden ist (§. 887 ff.): so werden wir dem entsprechend den Glauben an diesen Christus allerdings und in alle Wege als die durch die Natur der Sache, nicht durch willkührliche Satzung festgestellte Bedingung der persönlichen Theilnahme an dieser äusseren Gemeinschaft zu betrachten haben. Aber nur den Glauben an diesen Christus überhaupt, als gegenständlichen Anknüpf-

punct für die Vermittelung jenes subjectiven Heilsbewusstseins, in welchem, wie wir ein für allemal darauf beharren müssen, das specifisch heilskräftige Moment des Glaubens liegt, nicht in irgend welcher, die Bedeutung dieses Christus für das Wesen des Heiles dogmatisch formulirenden Gestalt. Denn auch innerhalb dieser engeren Umgrenzung des specifisch kirchlichen Heilsglaubens sind die Gradunterschiede der Klarheit und Durchbildung, und des mit dieser Durchbildung sich ergebenden Inhaltreichthums noch unendliche, und von keinem einzelnen dieser Grade darf nicht nur nicht der Heilsbesitz als solcher, darf auch nicht das Zugehören zur kirchlichen Heilsgemeinschaft abhängig gemacht oder als abhängig gedacht werden. Auch die Kirchenlehre, namentlich die ältere katholische, fordert von ihren Gliedern als solchen nur eine *fides implicita.* Sie versteht darunter zwar vielmehr den Autoritätsglauben an sich, an die Kirche als solche, als jenen Glauben an das „Heil in Christus", welchen die protestantische Lehre vom Glauben ihr ausdrücklich als Gegenstand der von ihr für nöthig erkannten *fides explicita* gegenüberstellt. Aber auch dieser Christusglaube ist dem zu theologischer Erkenntniss entwickelten gegenüber, als wirkliche Lebensbedingung für die Theilhaftigkeit der Einzelnen an der Gemeinschaft der Kirche, in Wahrheit vielmehr *fides implicita;* und auch rückwärts dürfen wir diesen letztern Ausdruck mit gutem Recht auf sämmtliche Gestaltungen des vorchristlichen Heilsglaubens im Alten Testament sowohl, wie auch im Heidenthum übertragen, sofern durch das Vorhandensein irgend einer dieser Gestaltungen die Theilhaftigkeit an der übersinnlichen, ewigen Heilsgemeinschaft, an der „unsichtbaren Kirche" bedingt wird. Zwischen diesen letzteren also und der *fides explicita* des eigentlichen Kirchenglaubens, des Glaubens, zu welchem nur die Kirche als Ganzes oder in denjenigen Gliedern gelangt, deren besondere, eigenthümliche Function die Ausbildung kirchlicher Wissenschaft ist, steht derjenige Glaube, welcher die Einzelnen der Kirche, oder durch welchen die Kirche diese Einzelnen sich als Glieder einverleibt, steht die apostolische πίστις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (Gal. 3, 26) auf eine solche Weise in der Mitte, dass man diesen Glauben als ein mittleres Proportionalglied zwischen jenen beiden bezeichnen kann. Er hat vor dem vorchristlichen Heilsglauben ein ausdrücklicheres Bewusstsein sowohl über die subjective Natur des Heiles, als auch über den objectiven Grund desselben, den ein- für allemal für das Gebäude der Kirche gelegten θεμέλιος (1 Kor. 3, 11) voraus; aber auch in ihm ist solches Bewusstsein noch nicht zur wissenschaftlichen Einsicht entwickelt, und daher noch vielfältiger Verdunkelung ausgesetzt. Eine dieser Verdunkelungen ist eben jene Verwechslung des allgemeinen, in allen geschichtlichen Religionsformen möglichen Heilsglauben mit dem specifisch kirchlichen, und die mit ihr sei es als Ursache oder als Wirkung verbundene Verwechslung des subjectiven Heilsbesitzes als solchen mit dem objectiven Bewusstsein der Natur und der Gründe dieses Heilsbesitzes. — Solche Verdunkelung wird nicht gehoben, sie wird nur an eine andere Stelle

des Glaubensbewusstseins verlegt, wenn man mit der neueren theologischen Schule, welcher Schleiermacher in diesem *quid pro quo* vorangegangen ist, den Namen des Heiles selbst auf diese objective Gestaltung des Heilsbewusstseins überträgt, und in diesem völlig umgewandelten Sinne zu dem altkirchlichen Satze sich bekennt, dass Heil nur in Christus möglich ist.

Nur der specifisch christliche und kirchliche Heilsglaube, nicht der heilbringende Glaube in jedweder an und für sich möglichen und in den verschiedenen Phasen vor- und ausserchristlicher Religionsentwickelung begründeten Gestalt ruht auf dem Hintergrunde eines ausdrücklichen Sündenbewusstseins, welches darum als wesentlicher und nothwendiger Bestandtheil jedes Heilsglaubens nur von denjenigen bezeichnet wird, die jenen Unterschied nicht kennen oder nicht gelten lassen wollen. Einen Gegensatz zwar hat der Heilsbegriff, welcher, wenn auch nicht ausdrücklich unter diesem Namen, den Inhalt jedwedes irgendwie heilskräftigen Glaubens bildet, nach innerer Nothwendigkeit in jeder seiner Gestalten. Aber dieser Gegensatz, — die äussere Natur, die gemeine sinnliche Wirklichkeit, — hat für den ausserchristlichen Glauben eine blos negative, contradictorische Bedeutung, und erst für das eigenthümlich christliche Glaubensbewusstsein stellt sich neben und über diesem Gegensatze der positive, conträre Gegensatz des Bösen und der Sünde heraus. Christus und Belial sind Gegensätze, die dem christlichen Heilsbewusstsein eigenthümlich sind, aber nicht nothwendige Bedingung für jedwedes Heilsbewusstseins ohne Unterschied. Allerdings, nicht blos für die wissenschaftlich durchgebildete Glaubenserkenntniss, wie der vorige Abschnitt unserer Darstellung sie ausgeführt hat, ist das Verständniss der geschichtlichen Grundthatsachen des Christenthums, der persönlichen Erscheinung des historischen Christus und seines Werkes, der christlichen Kirche, an die Einsicht in die Bedeutung seiner Leidensthat geknüpft, die als solche durch die Thatsache der Sündhaftigkeit, der erblichen Sünde des menschlichen Geschlechtes bedingt ist (§. 882). Auch das einfache Glaubensbewusstsein als solches kann das Heil, in dessen Besitze es sich weiss, nicht an die Anschauung des historischen Christus und der durch ihn begründeten Heilsgemeinschaft knüpfen, ohne dass dabei die Anschauung seiner Leidensthat, und also auch der Bedingungen und Voraussetzungen dieser Leidensthat in den Vordergrund tritt. Von dem Eintreten dieser Gestaltung des Glaubensbewusstseins, der Glaubensanschauung bereits in der apostolischen Gemeinde giebt das N. T. auf jedem seiner Blätter Zeugniss; aber eben diese Zeugnisse enthalten zugleich das reichhaltigste urkundliche Material zur Unterscheidung jenes doppelten Gegensatzes im Glaubensbewusstsein, welcher freilich schon dort, bei mangelndem wissenschaftlichen Bewusstsein über die Bedeutung dieses Unterschiedes, die Neigung verräth, in einen einfachen Gegensatz zusammenzugehen. Die weitere geschichtliche Entwickelung des Kirchenglaubens und der Kirchenlehre zeigt durchgängig das Phänomen, dass der

negative oder contradictorische Gegensatz, welcher in der persönlichen Lehre des evangelischen Christus noch durchaus der vorwaltende geblieben ist, obwohl auch schon in ihr der andere zu seinem Rechte kommt (§. 674), der Gegensatz der Welt zum Himmelreiche, — dass, sagen wir, dieser Gegensatz mehr und mehr, unter dem vorwiegenden Einflusse der paulinischen Lehrtypen (§. 675 f.), sich absorbirt in den positiven und conträren, in den Gegensatz der Sünde und des Sündenelends zu dem Heile der Erlösung von der Sündenschuld. Die wissenschaftliche Glaubenslehre hat dem gegenüber die Aufgabe, diese beiden Gegensätze auseinanderzuhalten, und, indem sie den von der Kirchenlehre einseitig hervorgehobenen in seinem Recht bestehen lässt und seine Geltung richtig abgrenzt, zugleich den andern in sein Recht wiedereinzusetzen.

B) Die kirchliche Heilsordnung und die Gnadenmittel.

905. Als selbstbewusste Heilsgemeinschaft innerhalb des menschlichen Geschlechts (§. 887 f.) ist die Kirche, die Kirche des Christenthums, ihrem äussern geschichtlichen Dasein nach in eine bestimmte Ordnung und Gestaltung ihrer Daseinsbestimmungen, ihrer Lebensfunctionen (§. 893) eingefügt. Die Momente dieser Ordnung sind es, welche die evangelische Kirchenlehre, sie zusammenfassend unter dem Begriffe ihres gemeinsamen, inwohnenden Zweckes, der Auswirkung des Heiles im menschlichen Geschlechte, mit dem Begriffe der Gnadenmittel zu bezeichnen pflegt. Der philosophischen Glaubenswissenschaft wird es verstattet sein, sich auch diesen Ausdruck anzueignen, in dem durch die methodologischen Forderungen, die an sie gestellt sind (§. 892), bedingten Sinne jedoch, dass in die Lehre von diesen Gnadenmitteln, welche für sie nicht die Bedeutung zufälliger, durch einen göttlichen Machtwillen festgestellter Satzungen, sondern aus der geschichtlichen Natur der kirchlichen Heilsgemeinschaft nach innerer Nothwendigkeit sich ergebender Formbestimmungen des Kirchenlebens haben, — dass, sagen wir, in diese Darstellung der äussern Heilsordnung zugleich die Darstellung der innern Heilsordnung, der subjectiven Genesis des Heiles im Elemente des Heilsglaubens (§. 898 ff.) hineingearbeitet wird.

An dem Gebrauche des Ausdrucks „Gnadenmittel“ und an der systematischen Ausführung der Lehre von den Gnadenmitteln haftet in

den Darstellungen der protestantischen Kirchenlehre beider Confessionen der Uebelstand, den wir bereits oben (§. 893) an dem Gange der wissenschaftlichen Entwickelung in dem Musterwerke dieser Systematik, in Calvins Institutionen, zu rügen fanden. Es hat ausserdem dieser Uebelstand dort den zweiten zur Folge gehabt, dass von den dort genommenen, ganz äusserlichen Gesichtspuncten die Zusammenfassung der Gegenstände, für welche dieser Ausdruck gebraucht wird, des „Wortes Gottes“ auf der einen, der „Sacramente“ auf der andern Seite in einem gemeinschaftlichen Lehrstück, sich nur mit Mühe und nicht ohne Zwang rechtfertigen liess, und dass also der Ausdruck selbst als ein nur zum Behufe eines äusserlichen Schematismus willkührlich ausgeprägter erschien. Dieser Umstand mag für Schleiermacher der bestimmende Grund gewesen sein, sich dieses in der protestantischen Dogmatik hergebrachten Ausdrucks zu enthalten, und durch Einführung einer das Gemeinsame jener Gegenstände deutlicher bezeichnenden Ausdrucksweise ihre Zusammenstellung zu rechtfertigen. „Die wesentlichen und unveränderlichen Grundzüge der Kirche“: dieser Ausdruck des eben genannten Theologen bezeichnet wenigstens annäherungsweise das, was auch wir mit dem der Kirchenlehre entnommenen Ausdruck „Gnadenmittel“ sagen wollen. Nur scheint auch durch ihn weder das von Schleiermacher unter dieser Benennung Zusammengefasste scharf genug umgrenzt, noch die Zusammenfassung selbst innerhalb der auch dort ihr gesteckt bleibenden Grenzen aus dem Begriffe der Sache selbst gerechtfertigt zu werden. Für uns ergiebt sich Beides, das Princip sowohl, als die in Folge dieses Princips nothwendig erweiterten Grenzen solcher Zusammenfassung, aus den oben in Betreff des Begriffs kirchlicher Heilsordnung gemachten Bemerkungen. Derselbe Grund, welcher uns in Folge dieser Bemerkungen dazu veranlasst, die Lehre von dem, was die protestantische Kirchenlehre unter *oeconomia salutis* im engern Sinne versteht, mit der Lehre von dem, was sie unter „Gnadenmitteln“ versteht, in Ein Lehrstück zusammenzufassen: er rechtfertigt zugleich den gemeinsamen Gebrauch dieses letztern Ausdrucks für das scheinbar so Heterogene, was eben jene Lehre unter demselben zusammengefasst hat. „Gnadenmittel“ sind uns eben nichts Anderes, als die durch die innere organische Nothwendigkeit geschichtlicher Entwickelung festgestellten Momente der äussern Heilsordnung, durch welche sich innerhalb der kirchlichen Heilsgemeinschaft die innere Heilsordnung vermittelt, ohne jedoch dass dadurch diese letztere in eine unfreie Abhängigkeit gesetzt würde von jener ersteren. So gewiss diese Gnadenmittel, die Momente der äussern Heilsordnung, ihren immanenten Zweck, ihr *τέλος* haben in den an und für sich von ihnen unabhängigen, aber das volle und klare Bewusstsein ihrer selbst und mit diesem Bewusstsein ihren geordneten und stetigen, den Zufälligkeiten des äussern Weltlaufs, so weit dies innerhalb des sündhaften irdischen Daseins möglich ist, entnommenen Verlauf sich vermittelnden Momenten der inneren Heilsordnung: so gewiss wird ihre Natur und ihr Wesen sich nicht aus willkührlichen

Satzungen ableiten, sondern durch die Natur und das Wesen eben dieses ihres Zweckes, nach den organischen Gesetzen jenes Werdeprocesses, der im weltgeschichtlichen Geschehen die Mittel mit den Zwecken verknüpft, bestimmt sein müssen. Und so erscheinen denn durch die Principien dieser immanenten Teleologie auch jene Phänomene des äussern Kirchenlebens begrifflich unter sich verbunden und geeinigt, für deren Zusammenfassung die Vorstellung, dass sie nur als äussere, willkührlich ausersehene Mittel einem gemeinsamen Zwecke dienen, ein aus dem Gesichtspuncte der Wissenschaft betrachtet nur sehr ungenügendes Bindemittel abgeben würde.

a) Das Wort Gottes in Schrift und heiliger Ueberlieferung.

906. Mit dem Ausdruck: Wort, göttliches Wort, Wort Gottes *(verbum, verbum divinum, verbum Dei)* hatte, nach dem Vorgange des Apostels Johannes, der ältere kirchliche Sprachgebrauch das einheitliche Lebensprincip der innern Offenbarung im eigenen Wesen der Gottheit, in der göttlichen Natur, im göttlichen Gemüthe bezeichnet (§. 454). Wie solches Princip seinem letzten innern Wesensgrunde nach zugleich das Princip göttlicher Offenbarung nach Aussen, göttlicher Offenbarung inmitten der creatürlichen Welt überhaupt und inmitten der Menschheit insbesondere ist: so konnte in diesen Ausdruck sogleich von vorn herein auch das Princip solcher Offenbarung eingeschlossen werden, um so mehr, als ja der Ausdruck, wie er von vorn herein es war, so auch in diesem Gebrauche, dem übrigens auch seinerseits die Autorität der Schrift nicht fehlt, ein bildlicher bleibt. Erst spät aber, erst seit dem Zeitalter der kirchlichen Reformation ist derselbe zum *terminus solennis* geworden ausdrücklich für die Offenbarung, an welcher das Dasein der Kirche des Christenthums als solcher hängt, und auch für diese Offenbarung vornehmlich nur, wiefern sie in eine urkundliche Ueberlieferung eingegangen ist; ja für das geschriebene Wort dieser urkundlichen Ueberlieferung selbst.

Die meisten theologischen Schriftsteller, wenn sie Rechenschaft geben wollen über den Gebrauch des Ausdrucks: Wort Gottes, göttliches Wort, so wie derselbe sich in der neuern Dogmatik festgestellt hat, und zwar zunächst in der protestantischen, — in der katholischen erst durch Rückwirkung der protestantischen, — pflegen denselben unmittelbar abzuleiten aus jenen vielfältigen Worten und Wendungen der heiligen Schrift Alten und Neuen Testamentes, welche in mehr oder minder bildlicher Ausdrucksweise die Gottheit als redend oder sprechend

zu den Menschen, als sich offenbarend durch Rede oder Sprache an die Menschen einführen. Diese Worte und Wendungen hier zu sammeln und ihre mannichfach nüancirte Bedeutung in's Einzelne zu verfolgen, das ist um so weniger nöthig, je allgemeiner dieselben bekannt sind und je gründlicher und eingehender der biblische Wortgebrauch in alter und neuer Zeit nach dieser Seite durchforscht ist. Es pflegt aber dabei übersehen zu werden, dass der kirchliche Gebrauch des Ausdrucks *verbum, verbum divinum* in älterer Zeit bei weitem weniger an diese Seite des biblischen Wortgebrauchs angeknüpft hat, bei weitem weniger an die, auch ihrerseits neutestamentliche Vorstellung der *λόγια τοῦ ϑεοῦ*, als an die ungleich prägnantere, ungleich weiter in die Tiefen des Offenbarungsbegriffs hinabsteigende Bedeutung, welche in der jüdisch-alexandrinischen Theologie und im Prologe des johanneischen Evangeliums das Wort *ὁ λόγος* hat. In der gesammten patristischen und mittelalterlichen Theologie hängt die theologische Bedeutung des Wortes *Verbum* (— auch *Sermo* wird vielfach in gleichem Sinne gebraucht) ausschliesslich oder so gut wie ausschliesslich an dem johanneischen Logosbegriffe. Dasselbe bezeichnet das Princip der inneren Gottesoffenbarung; das Princip der äusseren nur, wiefern es als mit jenem eines und dasselbe gedacht wird, — man denke an Tertullians Ausspruch: *filium Dei Verbum appellatum varie visum esse patriarchis,* oder an Stellen des Augustinus und der ihm nachfolgenden Theologen, wie die §. 458 angeführten. Auf die Summe oder den Complex der äussern Offenbarungsthatsachen aber als solcher wird es dort überhaupt nicht angewandt. Ich zweifle, ob es gelingen kann, bei den Kirchenschriftstellern vor Luther auch nur eine Stelle aufzufinden, welche durch directe Anwendung des Wortes *Verbum* — ich sage nicht auf den Inbegriff der Schriftoffenbarung als solcher, denn hier könnte man die altkirchliche Gleichstellung der mündlichen Ueberlieferung mit der Schrift vorschützen, aber auf die Schrift als äusseres Offenbarungsmittel in Verbindung mit der Tradition, dem neuern dogmatischen Gebrauche dieses Ausdrucks entspräche. Er selbst aber, dieser neuere Gebrauch, er hängt seinerseits in stetig organischer Weise mit dem altkirchlichen zusammen. Hierüber kann Niemand in Zweifel bleiben, der seiner Genesis in der Denk- und Redeweise Luthers — denn Luther ist es, von welchem, so viel mir bekannt, diese Wendung sich herschreibt, — genauer nachgehen will. Ueberall steht bei ihm der einheitliche Begriff der göttlichen Offenbarung im Vordergrunde, ungleich mehr, als bei allen seinen Vorgängern; aber für diesen einheitlichen Begriff selbst hat auch er, eben so wie alle seine Vorgänger, noch keinen andern Ausdruck, als eben das Wort *Verbum*, und für ihn, eben so wie für jene, knüpft sich an den Gebrauch dieses Wortes das Bewusstsein, wie die äussere Offenbarung eben nur in sofern eine einheitliche, einheitlich in sich geschlossene ist, als sie ihre Wurzel hat in einer innergöttlichen Offenbarung, in dem Worte, welches fort und fort im Innern der Gottheit ertönt. Das Wort „Offenbarung" dagegen

(*revelatio*) hat bei Luther so wenig, wie in der gesammten ältern Theologie, schon die einheitlich collective Bedeutung, welche ihm erst der neuere dogmatische Wortgebrauch seit Calovius gegeben hat. Dasselbe wird dort noch überall in dem unbestimmten und weitschichtigen Sinne der entsprechenden neutestamentlichen Ausdrücke (§. 110) gebraucht, deren Bedeutung in allem Wesentlichen zusammenfällt mit der Bedeutung jener bildlichen Ausdrücke, welche die Gottheit redend und sprechend, oder auch, welche sie in sichtbarer Gestalt erscheinend einführen. Erst in der neuern Theologie ist es gewöhnlich geworden, beide Ausdrücke: „Wort Gottes" und „Offenbarung" in gleichartiger Anwendung als Collectivausdrücke zu brauchen für den Inbegriff der äusseren Offenbarungsthatsachen. (Vergl. über diesen doppelseitigen Wortgebrauch die Bemerkungen des Verf. in den „Reden über die Zukunft der evangelischen Kirche", S. 132 ff.). Erst in dieser Theologie konnte daher auch der Streit entstehen, ob das „Wort Gottes" nur in der Schrift enthalten, oder ob die Schrift schon als solche und ohne Weiteres das „Wort Gottes" sei. Nicht als ob nicht schon die ältere Theologie sich vielfältig jener Verwechslung des Geistes mit dem Buchstaben, jener unmittelbaren Ineinssetzung des Geistes und des Buchstabens schuldig gemacht hätte, welche der letztern Behauptung zum Grunde liegt. Aber solche Verwechslung, solche Ineinssetzung fand dort überall nur im Besondern und Einzelnen statt; sie äusserte, sie bethätigte sich in der überall am Buchstaben festhaltenden Deutung und Anwendung der historischen und doctrinellen Schriftaussagen, in der Voraussetzung einer übernatürlichen Inspiration des Schriftbuchstabens. Der Begriff des „göttlichen Wortes" blieb dabei unbetheiligt. Galten auch die Worte der Bibel als buchstäbliche Offenbarung, so war doch das Princip dieser Offenbarungen, das einige untheilbare „Wort" der Gottheit in der Anschauung jener älteren Theologie, die auch noch die persönliche, überall sich bei ihm kundgebende Anschauung Luthers ist, trotz des theilweise veränderten Wortgebrauchs nicht an den Buchstaben gebannt.

Diesen Entwicklungsgang des kirchlichen Sprachgebrauches muss man im Auge behalten, um den Sinn zu würdigen, in welchem die Reformatoren, neben der Verwaltung der Sacramente, die „Verkündigung des göttlichen Wortes" als Merkmal der „Kirche" bezeichnet haben, der einigen und allgemeinen, die auch bei ihnen noch allenthalben das Prädicat der „katholischen" trägt (§. 249). Wie tiefgreifend auch die Umwandlung war, welche Luther dadurch in der dogmatischen Fassung des Begriffs vom „Worte" bewirkte, dass er, der übersinnlichen Einheit des Princips entsprechend, welches bis dahin mit dem Ausdruck *verbum, sermo* bezeichnet worden war, auch eine äussere Einheit in dem Complexe der Offenbarungsmittel erkannte, welche „Christum predigen", das heisst welche diese innere Einheit des ewigen Gotteswortes dem menschlichen Geschlecht zum Bewusstsein, zur innern Anschauung für das Auge des Geistes bringen, und dass er demzufolge

auch für diese äussere Einheit den Ausdruck „Wort, Wort Gottes“ anzuwenden sich verstattete: so wenig stand doch sein und seiner Genossen Sinn dahin, diesen ihm eigenthümlichen Wortgebrauch von dem überlieferten abzulösen oder gegen ihn zu verselbstständigen. Auch das äussere „Wort“ bleibt ihnen stets, nach jener prägnanten Stelle des Hebräerbriefes (4, 12), das „lebendige, thätige, mit einer Kraft, an welche keine Schärfe eines zweischneidigen Schwertes heranreicht, in das innerste Mark des Seelenlebens einschneidende“, und sie sind sich klar bewusst, wie es solche Kraft nur von dem innern Worte hat, dem *λόγος θεοῦ ζῶν καὶ μένων* (1 Petr. 1, 23), nur von dem „Christus“, der sich in dem äussern Worte spiegelt und durch solche Spiegelung dessen Glieder zur Einheit eines organischen Leibes, welcher zu seiner Seele das innere Wort hat, zusammenfasst. Diese allein richtige Fassung des ursprünglichen Sinnes der evangelischen Kirchenlehre vom „Worte Gottes“ wird verschoben, wenn man von der irrthümlichen Voraussetzung ausgeht, dass die Gründer dieser Lehre, oder dass schon ihre Vorgänger im kirchlichen Alterthum und Mittelalter nichts anderes mit diesem Ausdruck hätten bezeichnen wollen, als den *λόγος τοῦ θεοῦ* in der Bedeutung, welche dieser Ausdruck in Stellen hat, wie Joh. 5, 24. 17, 17. Ap.-Gesch. 11, 1. 12, 24. 1 Thess. 2, 13. Apok. 6, 9, oder wie das, was in so manchen andern neutestamentlichen Stellen *λόγια, ῥήματα τοῦ θεοῦ* genannt wird, und dass dagegen die Bedeutung jenes Wortes im johanneischen Prolog unberücksichtigt geblieben wäre. Allerdings, nur durch jenen, auch ihnen nicht unbekannten oder unbeachteten biblischen Wortgebrauch konnte den Gründern der evangelischen Kirchenlehre die Uebertragung dieses Ausdrucks von dem innern auf das äussere Wort als gerechtfertigt erscheinen; aber daraus folgt nicht, dass sie die ältere kirchliche Bedeutung des Ausdrucks übersehen oder vergessen haben könnten. Vielmehr, auch der nachfolgende Gebrauch des Ausdrucks „Wort Gottes“ als eines solennen für die Schriftoffenbarung als solche in der dogmatisch fixirten protestantischen Kirchenlehre, so wie auch der, zwar weitergreifende, aber gleichfalls in der Aeusserlichheit fixirte, welchen die nachtridentinische römische von eben diesem Ausdruck zu machen pflegt: sie beide treten in ihr richtiges geschichtliches Verständniss nur dann, wenn ihnen jener Hintergrund des ältern kirchlichen, zunächst an den johanneischen sich anschliessenden Wortgebrauches nicht entzogen wird. Denn, wie sehr auch in der Buchstäblichkeit eines supernaturalistischen Dogmatismus befangen, welcher das „Wort“ eben nur noch als ein äusserliches „Gnadenmittel“ erscheinen lässt, will doch auch dieser Wortgebrauch, indem er das äussere Gotteswort zur Basis für die Wirksamkeit des göttlichen Geistes in der Kirche macht, wenigstens die Analogie dieses Verhältnisses zum trinitarischen Ausgange des Geistes von dem Vater durch den Sohn, welcher das „innere Wort“ ist, keineswegs verleugnen.

907. Um den Sinn richtig zu würdigen, welchen die Kirchenlehre, solches ihres Thuns nicht überall im Einzelnen sich vollständig bewusst, oder, wie wir es vielleicht besser ausdrücken, welchen der Geist ihrer geschichtlichen Entwickelung in diesen Wortgebrauch hineingelegt hat, müssen wir denselben in Verbindung bringen mit dem Begriffe der zuvorkommenden, vorbereitenden Gnade (§. 897), insbesondere aber mit dem in der Systematik der evangelischen Kirchenlehre als erstes Moment der kirchlichen Heilsordnung, als erstes Stadium des inneren, subjectiven Heilsprocesses bezeichneten Begriffe der Berufung (*vocatio*). Wie nämlich der Begriff des in der Welt- und Menschengeschichte nach Aussen ertönenden, zum Behuf seiner specifisch kirchlichen Wirksamkeit sich in schriftlicher Ueberlieferung fixirenden Gotteswortes seine Bedeutung nach der einen Seite dem Zusammenhange mit dem Begriffe des inneren, vor- und überweltlichen Wortes verdankt: so verdankt er sie nach der andern dem inwohnenden teleologischen Princip, dem Begriffe des Zweckes, welcher durch das äussere Wort sich in der organisch geordneten Weise, wie der Begriff der kirchlichen Heilsgemeinschaft es verlangt, verwirklichen soll. Solcher Zweck aber ist kein anderer, als das Heil derer, welchen durch die Wirksamkeit des Wortes der Eintritt mittelst des Heilsglaubens in die Heilsgemeinschaft ermöglicht wird, oder, was gleich viel, welche durch das Wort zu solchem Eintritt berufen werden.

In den systematischen Darstellungen des lutherischen Lehrbegriffs ist es üblich geworden, die *catena salutis*, zu welcher daselbst der Begriff der inneren, subjectiven Heilsordnung (§. 893) ausgesponnen wird, mit dem Begriffe der *vocatio* zu beginnen; ein Ausdruck, entsprechend jenem in der Redeweise der Apostel so energisch betonten καλεῖν, κλῆσις, welches der Kirche selbst den Namen gegeben hat. Dies muss, auch wenn man für die subjective Seite der kirchlichen Heilsökonomie solch abgesonderte Behandlung zugiebt, doch einigermaassen als eine Incongruenz erscheinen, da die „Berufung" nicht in gleicher Weise, wie alle nachfolgenden Glieder dieser Kette, sich als ein subjectives Ereigniss in der Seele des Berufenen darstellt, und auch nach der Absicht jener Darstellung nicht als ein solches aufgefasst werden soll. In der Behandlung dieses Begriffs jedoch, gleichviel an welchen Ort des Systems er gestellt ward, als ersten und allgemeinsten Actes der *gratia applicatrix*, worin dieselbe am unmittelbarsten noch als *gratia universalis* sich kund giebt (§. 897), hat sich auch dort überall die Zusammengehörigkeit geltend gemacht mit dem Begriffe des göttlichen Wortes, woran ja schon die für beide Begriffe gebrauchten Ausdrücke mahnen mussten. Sie hat sich um so bestimmter geltend machen müssen, mit je grös-

serem Nachdruck die Reformatoren auf die Unentbehrlichkeit des äussern Wortes als des von Gott geordneten Mediums der Berufung gedrungen, die Annahme einer nur den „Geist", ohne Vermittelung durch das „Wort" erfolgenden Berufung aber, eben so, wie anderseits auch die Ertheilung der Gnade durch ein *opus operatum* ohne Wort, verworfen hatten. In diesem Sinne hat bei Luther, und hat in den symbolischen Büchern lutherischer Confession, am ausdrücklichsten in der Concordienformel, der Begriff der Berufung durch das Wort überall eine doppelseitige polemische Beziehung, gegen die Papisten auf der einen, gegen die „Schwarmgeister" auf der andern Seite. In dieser Polemik hat derselbe die eigenthümliche Färbung erhalten, mit der er im lutherischen System auftritt; im reformirten konnte er, absorbirt wie er es dort ist durch den Begriff göttlicher Vorherbestimmung, auf eine davon abgesonderte Geltung keinen Anspruch machen. Immerhin eignet ihn solche Färbung dazu, bei gründlicherer philosophischer Verwerthung, als freilich ihm dort zu Theil geworden ist, zum Ferment einer ächt wissenschaftlichen Ausführung der Lehre von dem „Worte Gottes" und der heil. Schrift als dem Gefässe für dieses Wort zu werden.

Dass der göttliche Gnadenruf nicht von vorn herein an das geschriebene Wort als solches gebunden sein kann: das finden wir auch in denjenigen Gestaltungen der Kirchenlehre nicht in Abrede gestellt, welche die Bedeutung des Schriftwortes sonst am schärfsten betonen. Es ist in diesem Sinne bei ihnen die Rede von einer *vocatio generalis et paedagogica*, deren Begriff, wie leicht zu sehen, mit dem Begriffe des „Wortes" in dem weiteren und freieren Sinne, wie noch von Luther dieser Ausdruck gebraucht wird, zusammenfällt. Und so bleibt man auch immer geneigt, neben dem Schriftworte, da wo es bereits vorhanden und als ordnungsmässiger Weg der Berufung anerkannt ist, eine Möglichkeit von Ausnahmefällen zuzulassen, solcher Fälle, da Gott Einzelne durch eine unmittelbar in ihrem Innern ertönende Stimme zum Heil und zur Theilnahme an seinem Reiche beruft. Eine unbefangene Exegese wird keinen Anstand nehmen, den Begriff des Gnadenrufes in diesem Sinne, welcher dort, wie gesagt, nur als Ausnahme gilt, als denjenigen anzuerkennen, welcher in der Schriftlehre ihrerseits die Regel bildet, ja hinsichtlich dessen genau genommen allein eine unmittelbare Berufung auf das Schriftwort möglich ist. Denn die Schrift hat nicht sich selbst zu ihrer eigenen Voraussetzung; sie vindicirt sich nicht, in der Weise, wie etwa der Koran, eine normirende Autorität für den Glauben. Sie meint selbst in solchen Stellen, die allenfalls, wie Röm. 3, 2. Ap.-Gesch. 7, 38 u. s. w., als Berufung auf das Gotteswort in andern Schriftworten gedeutet werden können, solche Worte nicht als geschriebene. Es sind ihr eben, wie eine der angeführten Stellen sie ausdrücklich nennt, *λόγια ζῶντα*, durch Schrift zwar bezeugt, aber nicht von vorn herein an die Schrift, durch die sie bezeugt werden, festgebunden. Ja sie bezeichnet den Buchstaben, sofern für ihn eine von dem Geiste, der ihn belebt, abgetrennte

Geltung in Anspruch genommen werden sollte, als einen tödtenden (2 Kor. 3, 6), als einen nach innerer Nothwendigkeit seiner eigenen Natur alsbald dem Veralten (der παλαιότης Röm. 7, 6) anheimfallenden. Dies ist freilich die evangelische Kirchenlehre innerhalb der Schranken des Dogmatismus, die sie bis auf die jüngste Zeit zu durchbrechen nicht vermochte, nicht gewahr geworden; sie steht darin selbst gegen die katholische im Nachtheil, welche die Autorität der Schrift nicht aus ihr selbst, sondern aus der Autorität der Kirche ableitet. Allein sie zeigt ihrerseits durch ihre Lehre von dem Gnadenruf wenigstens den Weg, aus dem *circulus vitiosus*, in welchen sich diese letztere verwickelt, hinauszukommen, und es wird ihr, bei einer gründlichen kritischen Behandlung von Stellen, wie Röm. 10, 14 ff. (vergl. §. 841), gelingen können, die wahre Theorie von der Bedeutung des Bibelwortes als Trägers des göttlichen Gnadenrufes an Aussagen der Schrift wenigstens anzuknüpfen, wenn auch nicht direct aus ihnen abzuleiten. Denn eine Thatsache, eine thatsächliche Wahrheit ist es ja doch in alle Wege, dass die Verbreitung des Gnadenrufs über die ganze Erde, das Hinausdringen der göttlichen Worte bis an die Grenzen der Welt, worauf uns, mit Benutzung der Worte einer Psalmendichtung, Röm. 10, 18 hinweist, nicht hätte ohne Hilfe der Schrift erfolgen können, und die neutestamentlichen Berufungen auf Aussprüche des A. T., wenn sie auch keineswegs ausreichen zur Begründung einer Theorie von der Nothwendigkeit des Schriftwortes, enthalten doch die factische Anerkennung von der Wirksamkeit des Gnadenrufes auch da, wo solcher Ruf aus einem geschriebenen Worte uns entgegentönt. — In aller Weise also kann man als das Charakteristische der protestantischen Lehre vom Schriftwort eben dies bezeichnen: die Anerkennung der Unmittelbarkeit, mit welcher sich das göttliche Wort als der an die Menschen ergehende Gnadenruf in das geschriebene Wort, in die urkundlichen Denkmäler geschichtlicher Gottesoffenbarung hineingelegt hat. In der mittelalterlichen Kirche war, durch das Uebergreifen des Kirchenbegriffs als solchen, die Bedeutung dieser Denkmäler dahin zurückgedrängt worden, dass ein unmittelbares Verhältniss derselben nur noch zur Kirche als Ganzem geblieben war. Der Kirche galten sie als Quell, obwohl nicht als alleiniger Quell ihrer Lehre, und als historische Urkunde ihrer Beglaubigung als ausschliesslicher Trägerin der göttlichen Gnadenschätze; die Vollmacht zur Berufung der Einzelnen zum Heile des Gottesreiches war nach der Lehre der Kirche an die Kirche selbst übergegangen. Dieses Siegel nun, unter welchem die Kirche das Schriftwort gebunden hielt, ist durch die Reformation gelöst; der Schrift ist ihre Bedeutung, unmittelbar durch die ihr inwohnende Kraft des Wortes den Einzelnen das Heil entgegenzubringen, zurückgegeben. Dies eben will in Bezug auf sie der Ausdruck Gnadenmittel sagen. Man kann in dieser Anerkennung der Bedeutung des Schriftwortes eine Wirkung erblicken, wenn auch noch nicht eine zu deutlichem, wissenschaftlichem Bewusstsein gebrachte Wirkung der auch in weltlichen Dingen die Bedeutung

des Geistes, welcher sich in geschichtliche Literaturdenkmale hineinlegt und durch sie ein Band zwischen den vorangehenden und den nachfolgenden Generationen der Menschheit knüpft, so hochstellenden philologischen und humanistischen Weltbildung, welche eben damals auch in die Kirche einzudringen begonnen hatte.

908. Die Thatsache, dass das göttliche Wort in der hier (§. 906) festgestellten Bedeutung sich der urkundlichen geschichtlichen Ueberlieferung Alten und Neuen Testaments einverleibt hat, dergestalt einverleibt hat, dass es aus diesen Urkunden heraus mit der Vollkraft eines göttlichen Gnadenrufes wirkt: diese Thatsache und nichts Anderes ist gemeint in dem kirchlichen Lehrsatze von der Eingebung dieser Schriften durch den Geist, den heiligen. Wenn solche Eingebung von der Kirchenlehre als ein äusserliches Wunder bezeichnet wird: so fällt diese Auffassung unter wesentlich gleichen Gesichtspunct mit der supernaturalistischen Auffassung der Wunderereignisse, die in jenen Urkunden selbst berichtet werden (§. 119 ff. §. 863). Der Glaube an das äusserliche Wunder ist auch hier die unwillkührlich sinnbildliche Gestalt, in welche sich der Glaube an das Geisteswunder der Einverleibung des die Menschen zum Heile, zur selbstbewussten Heilsgemeinschaft des Christenthums berufenden Wortes und Gnadenwillens der Gottheit in eine Reihe geschichtlicher Ereignisse und in eine urkundliche Ueberlieferung von diesen Ereignissen gekleidet hat.

909. Wenn übrigens solches Eingehen des göttlichen Wortes in den Buchstaben der Ueberlieferung, wenn die Durchdringung dieses Buchstabens mit der heilskräftigen Wesenheit des göttlichen Wortes ausdrücklich dem Geiste, dem heiligen, zugeschrieben wird: so liegt in dieser Ausdrucksweise, neben dem allgemeinen Sinne solcher Begeistung des urkundlichen Buchstabens, auch noch, dem Sinne entsprechend, welcher sich allerorten an den Gebrauch dieses Terminus knüpft, da wo er auf Thatsachen innermenschlicher Gottesoffenbarung angewandt wird (§. 894 f.), zugleich der besondere: dass solche Begeistung, die Einverleibung des göttlichen Wortes in den Buchstaben einer schriftlichen Ueberlieferung auf Grund einer anderweit geschichtlich schon vorhandenen Verwirklichung und Erscheinung des Wortes, bedingt ist durch eine ausdrückliche göttliche Willensthat, durch die Genesis eines mit dem göttlichen geeinigten creatürlichen Willens in den Organen solcher Ueberlieferung. Ganz

ein entsprechender Sinn liegt auch in jener Wendung der kirchlichen Ausdrucksweise, welche neben der in die Urkunden durch den heiligen Geist hineingelegten Macht des Wortes zur Vollkraft ihrer Wirkung noch eine abermalige Thätigkeit des heiligen Geistes in Anspruch nimmt, eine Thätigkeit in den Gemüthern derer, welche durch solche Wirkung zum Heile, zum Heile ausdrücklich in der Heilsgemeinschaft der christlichen Kirche geführt werden.

Wenn man von allem Wunderglauben, der mit ächter Religionserfahrung in einer mehr als blos zufälligen Verbindung steht, wenn man also insbesondere von dem Wunderglauben der Kirchenlehre sagen kann, dass er eine Vorausnahme der wahren philosophischen Einsicht in ein wirkliches Geisteswunder enthält: so gilt das Entsprechende auch von dem kirchlichen Glauben an die Inspiration der h. Schrift. Die Art und Weise, wie in die Schrift sich das Wort Gottes, sich die Kraft des göttlichen Gnadenrufes hineingelegt hat, ist im ächtesten Wortsinn ein Wunder der natürlichen Magie jenes göttlichen, gottmenschlichen Geistes, der, um sich in schriftlicher Ueberlieferung offenbaren zu können, allerdings zuvor schon sich in anderer Weise offenbart haben musste, in den Begebenheiten und Thaten, den persönlichen und unpersönlichen Erscheinungen, welche den Inhalt der Ueberlieferung ausmachen. Sie steht in durchgängiger Analogie zu der Art und Weise, wie auch ausserhalb des Zusammenhangs, welchen wir im engern Sinne mit dem Namen göttlicher Offenbarung bezeichnen, der Menschengeist sich in seine äusseren, für sich todten, von seinem, des Geistes, inneren Lebensprocesse abgelösten Werke, nicht Schriftdenkmäler allein, sondern Denkmäler jeder Art hineinlegt; in näherer allerdings noch zu dem unbewussten Hergange der Einverleibung dieses Geistes in solche Bild- und Schriftdenkmäler, welche nicht aus der ausdrücklichen Absicht einer Kundgebung dessen, was wir aus ihnen entnehmen, hervorgegangen sind, — in näherer Analogie zu diesen, als zu Werken eigentlicher Dicht- und Redekunst, oder andern selbstbewussten Schöpfungen in Wissenschaft und Kunst. Denn gerade darauf beruht zum guten Theile die Eigenthümlichkeit ihrer Wirkung, dass die biblischen Urkunden nicht auf d i e Zwecke, denen sie in dem grossen Ganzen der kirchlichen Heilsgemeinschaft dienen, ausdrücklich angelegt, sondern theils näher liegenden, enger umgrenzten Zwecken gewidmet, theils geradezu nur unwillkührliche Ergüsse eines Gemüthsdranges sind, der bei seiner Kundgebung gar keine objectiven Zwecke im Auge hatte (vergl. was namentlich die apostolischen Schriften betrifft, §. 168 ff.). Wir können in diesem Sinne selbst solche, freilich meist ganz anders gemeinte Wendungen der Kirchenlehre gelten lassen, welche die heiligen Schriftsteller zum Theil in sehr paradoxen Ausdrücken als blinde Werkzeuge des heiligen Geistes im Werke seiner Offenbarungsthätigkeit schildern (§. 172). Indess ist es doch nicht überflüssig, wenn wir

zum Behuf einer ächten Inspirationstheorie uns daneben auf die Analogie eigentlicher Kunstwerke berufen; wäre es auch nur, weil ein Theil der biblischen Urkunden, besonders der alttestamentlichen, wenigstens annäherungsweise den Charakter solcher Werke trägt, und dies nicht, als bliebe diese Seite seiner Eigenthümlichkeit gleichgiltig und werthlos für seine Bedeutung als Offenbarungsurkunde, sondern so, dass er ausdrücklich mit derselben und durch dieselbe eintritt auch in diese letztere Bedeutung. Insbesondere aber muss ausdrücklich durch den Gebrauch dieser Analogie dem nicht nur die ächte Inspirationstheorie beeinträchtigenden, sondern auch die thatsächliche Benutzung der Schrifturkunden zum Behufe des Glaubens und der Glaubenslehre von Grund aus verderbenden Vorurtheile widersprochen werden, als sei das, was man bei den heil. Schriften Eingebung nennt, nur theoretischer Art, Mittheilung dogmatischer Lehren oder äusserlich historischer Thatsachen für das Bewusstsein, und nicht vielmehr eine wirkliche, in der Weise organischer Lebensprocesse erfolgende Umsetzung des substantiellen geistigen Gehalts aus der subjectiven Gestalt des Gedankens und der Empfindung in die objective der geschriebenen Rede. Wie solche Umsetzung auf die vollständigste, auf wirklich erschöpfende Weise überall nur in wirklicher, selbstbewusster Kunstschöpfung erfolgt: so ist die Hinweisung auf sie, die Herbeiziehung dieser Analogie unentbehrlich, um auch die Art und Weise zum volleren Verständniss zu bringen, wie in geschichtlichen Urkunden anderer Art der Geist sich, ohne deutliches Bewusstsein solches seines Thuns und der Zwecke solches Thuns, in den geschriebenen Buchstaben einsenkt, ohne sich selbst, den Gehalt seines subjectiven Wesens darin zu verlieren. — Mit einem Worte: es kann auch hier, wie mehrfach anderwärts im Zusammenhange philosophischer Theologie, nicht nachdrücklich genug das ästhetische Moment dieses Hergangs betont werden. Nicht als ob die Natur dessen, was wir göttliche Eingebung der heiligen Schrift nennen, völlig aufginge in diesem Aesthetischen; wohl aber, insofern ohne ein solches Moment eine wirkliche, lebendige Einverleibung auch des Geistes, von welchem hier die Rede ist, in die Gestalt von Schriftdenkmälern nicht denkbar wäre.

Dass, während überall als das göttliche Subject der Einverleibung in die geschriebenen Urkunden das „Wort“ bezeichnet wird, die Kirchenlehre nichts destoweniger die That der Inspiration nicht dem Logos, sondern dem heiligen Geiste zuschreibt: darin kann man leicht versucht sein, eine Incongruenz zu erblicken, ein Zurückfallen in die schwankende und unsichere Anwendung jener Ausdrücke vor der Feststellung der trinitarischen Unterschiede im kirchlichen Bewusstsein. In Wahrheit jedoch verhält es sich auch hier ähnlich, wie bei Anwendung des Wortes „Geist“ auf den Gott, welcher sich bereits in vorchristlichen Offenbarungsthatsachen kund giebt, und insbesondere auf die Gotteskraft, durch welche auch der historische Christus erzeugt worden ist (§. 894). Wie dort schon der biblische, so hat hier der kirchliche, auch bei

dieser Anwendung auf vielfältige biblische Antecedentien fussende Wortgebrauch wenn nicht ein deutliches Bewusstsein, so doch einen richtigen Instinct des wahren Sinnes jener trinitarischen Unterscheidung bethätigt. Ueberall nämlich geht, wie wir schon wiederholt darauf hingewiesen haben, überall geht dieser Sinn dahin, in jeder Offenbarungsthatsache ein subjectives und ein objectives Moment zu unterscheiden. Keine dieser Offenbarungsthatsachen kommt ohne eine ethische Willensthätigkeit der Gottheit, ohne eine ausdrückliche Einsenkung der göttlichen Willenssubstanz in die ethischen Kräfte des Menschengeistes zu Stande. Nach dieser Seite wird die Offenbarung dem „heiligen Geiste" zugeschrieben; dagegen tritt die objective Thatsache als solche, als Gegenstand menschlicher Anschauung und einer aus dieser Anschauung neu sich erzeugenden Willensthätigkeit, in die Stellung einer Bethätigung der göttlichen Natur, einer Erscheinung des „Logos" ein. Es ist nicht anders als folgerecht, wenn diese doppelte Seite unterschieden wird auch an der göttlichen Substanz, welche sich der Schrift einverleibt; wenn die That, die göttlich-menschliche Doppelthat solcher Einverleibung dem „heiligen Geiste" zugeschrieben, die der Schrift einverleibte Wesenheit aber als „Wort" bezeichnet wird. Ist ja doch auch bei der Entstehung menschlicher Kunstwerke und sonstiger Geistesdocumente stets ein ethisches Moment als mitwirkend zu denken; und dies zwar um so mehr, je mächtiger und intensiver die Werkthätigkeit als solche ist, die den Geist dem Stoffe einverleibt, während dagegen der objective Thatbestand des in dem äusseren Stoffe abgeschlossenen Werkes nicht mehr von der Natur des Ethischen, sondern des Aesthetischen ist. Und eben so folgerecht ist es, wenn dann weiter für die Wirkung als solche, für die thatsächlich in dem Gemüthe der Gläubigen erfolgende Heilswirkung des dem Schriftbuchstaben einverleibten Gnadenrufes eine abermalige, zur Wirksamkeit des Schriftwortes als solchen hinzutretende Thätigkeit des heiligen Geistes in Anspruch genommen wird. Dahin hat bekanntlich stets der Sinn der ältern Kirchenlehre abgezielt. Dem in der Schrift niedergelegten Gottesworte muss nach ihr, wenn seine Wirksamkeit in den Seelen der Hörer oder Leser sich als heilskräftig soll erweisen können, dieselbe durch eine unmittelbare Wirksamkeit des h. Geistes auf diese Seelen und in ihnen vermittelt werden. Dem rationalisirenden Supernaturalismus der Socinianischen und Arminianischen Lehre war es zuerst beigekommen, die Nothwendigkeit solcher Vermittelung in Abrede zu stellen, und als im 17ten Jahrhunderte Herm. Rathmann mit einer Lebhaftigkeit, welche den Zeloten des orthodoxen Lutherthums zum Anstoss gereichte, auf die Unterscheidung des Geistes, der durch die Schrift, durch das in die Schrift hineingelegte, aber nicht von vorn herein mit ihr identische Gotteswort wirkt, von dem Schriftbuchstaben als solchem gedrungen hatte: so meinten die Vertreter der lutherischen Schuldogmatik die Gefahr eines Rückfalls in die Irrungen der von den Reformatoren so nachdrücklich bekämpften „Schwarmgeister" nur dadurch entgehen zu können, dass sie, ohne die ältere kirchliche

Lehrform geradezu aufzugeben, doch die Wirksamkeit des „Geistes" eben so, wie die des „Wortes", in einer solchen Weise an den Schriftbuchstaben festbanden, wodurch der Unterschied zwischen beiden zu einem illusorischen zu werden droht. So hat man denn neuerdings sogar eine Unterscheidungslehre der lutherischen Dogmatik von der reformirten eben darin finden wollen, dass die erstere die Wirksamkeit des Geistes mit der des Schriftwortes in Eins setze, die letztere aber beide Wirkungen auseinanderhalte: dies offenbar ohne alle irgend probehaltige historische Begründung in dem ursprünglichen Lehrbegriffe beider Confessionen. Wer den innern Zusammenhang der geschichtlichen Dogmenentwickelung im Auge behält, dem kann es nicht schwer fallen, sowohl die Motiven einer solchen Verleugnung jeder selbstständigen Wirksamkeit des heiligen Geistes deutlich zu erkennen, als auch die Consequenzen, zu welchen dieselbe führen muss. Sie ist hervorgegangen aus dem schon im frühern Lutherthum verschuldeten Abbrechen des Fadens, welchen der im Sinne ächter theologischer Speculation entworfene und durchgeführte Trinitätsbegriff durch das gesammte System der Kirchenlehre hindurchgesponnen hatte. Ihre unvermeidliche Folge aber ist die vollendete Entgeistung und Erstarrung des lebendigen, unter dem Banner des Buchstabens gefangen liegenden Gotteswortes, dessen Wirkung auf die Seelen der Gläubigen, wenn sie solchergestalt der Vermittelung durch den lebendigen Gottesgeist entzogen wird, nur noch als eine schlechthin aussernatürliche Magie begriffen werden kann, ähnlich wie, nach der richtigen Consequenz eben dieser Theorie, auch die Wirkung der kirchlichen Sacramente. Auch sehen wir die Vertreter dieser Ansicht nur zu oft ausdrücklich sich dagegen sträuben, die Wirkung der Schrift als eine ethische, den ethischen Wirkungen menschlicher Schrift oder sonstiger Geisteswerke irgendwie vergleichbare zu begreifen.

910. Die Wirksamkeit der heiligen Schrift als Trägerin des göttlichen Gnadenrufes ist nicht minder, wie ihre Bedeutung als Erkenntnissquell für die christliche Glaubenslehre (§. 149 ff.), in alle Wege bedingt durch die Art und Weise, wie sie, als urkundliche Geschichtsüberlieferung, einen Inhalt religiöser Erfahrung, göttlicher Offenbarung in sich aufgenommen hat; ihre Wirksamkeit als Trägerin ausdrücklich des *kirchlichen* Gnadenrufes noch insbesondere durch die Vollständigkeit, mit welcher der weltgeschichtliche Inhalt der monotheistischen Offenbarung, die in Jesus Christus ihre Spitze erreicht, in sie eingegangen ist. Indem wir uns, was diesen Charakter ihres Inhalts und dessen relative, das heisst für den Zweck sowohl des Glaubens, als auch der Glaubenserkenntniss ausreichende *Vollständigkeit*, desgleichen was die eben so nur als relativ zu fassende *Nothwendigkeit* der Schrift für diesen Doppelzweck betrifft,

auf die Ausführung berufen dürfen, welche der Begriff der heil. Schrift, zunächst in letztgedachter Beziehung, bereits in der Einleitung zu unserm Werke erhalten hat: so bemerken wir nur noch, dass auch die übrigen von der evangelischen Glaubenslehre der Schrift beigelegten Eigenschaften: ihre Deutlichkeit und ihre Kraft sich selbst auszulegen, zugleich mit dem Begriffe ihrer Wirksamkeit zum Heile und ihrer Autorität als Quells der Heilserkenntniss, nur aus dem hier bezeichneten Gesichtspuncte und nur unter Zuziehung der dort dargelegten Gesammtergebnisse einer wissenschaftlichen Bibelkritik in ihr richtiges Verständniss treten.

Die Lehre von der heiligen Schrift, von der heiligen Schrift nicht blos als dem natürlichen Gefäss für das göttliche Wort, sondern als dem göttlichen Worte selbst, — denn diese Verwechslung (§. 906), obgleich dem Geiste der Reformatoren noch völlig fremd, hat frühzeitig in der theologischen Schule des Protestantismus Platz ergriffen: — diese Lehre trägt in den Systemen der protestantischen Dogmatik mehr noch als andere einen recht eigentlich scholastischen Charakter, obgleich gerade sie, mehr und ausdrücklicher, als irgend ein anderer Theil dieser Dogmatik, polemisch gerichtet ist gegen die mittelalterliche Scholastik. Sie ergeht sich, nach einer ganz äusserlichen Aufzählung der historischen Bestandtheile des Schriftkanon, in der eben so äusserlichen Aufzählung einer Reihe von Eigenschaften oder — ein Ausdruck, welcher von den meisten Dogmatikern als Kunstwort gebraucht wird, — „Affectionen" der Schrift. Diese sämmtlich beruhen dort auf der ungerechtfertigten Voraussetzung buchstäblicher Inspiration und sie werden solcher Voraussetzung entsprechend behandelt. Es kommt zu keinem Versuch immanenter Entwickelung aus dem Begriffe der Sache, das heisst aus dem Begriffe der urkundlichen geschichtlichen Ueberlieferung eines eben so specifisch geschichtlichen, wie specifisch religiösen, dem Gebiete des religiösen Erfahrungslebens, der innermenschlichen Gottesoffenbarung angehörigen Inhalts. Ihre Stellung hat diese Lehre, der Sache nach schon bei Calvin, in weiter ausgebildeter schulmässiger Form dann besonders in der lutherischen Theologie namentlich seit Joh. Gerhard, am Beginne des Systemes als einleitender Abschnitt erhalten. An diese Stellung, motivirt wie sie es allerdings ist durch das methodologische Bedürfniss, über die Quellen der Glaubenslehre wissenschaftlich Rechenschaft zu geben, knüpft sich dort eine durchgehende Verwechslung der doppelten Function, welche die evangelische Kirche, ihrem Princip gemäss, der Schrift zuerkennen muss. Es erwächst aus ihr das im orthodoxen Protestantismus so verbreitete Missverständniss, als sei die Schrift Gnadenmittel, Organ und Trägerin des göttlichen Gnadenrufes ausdrücklich dadurch, dass und ausdrücklich insofern, als sie Quell theologischer Erkenntniss ist, während im

ächten und ursprünglichen Sinne der Kirchenlehre das Verhältniss vielmehr als das umgekehrte zu begreifen ist, die Schrift als Erkenntnissquelle für die Wissenschaft eben dadurch, dass, und in sofern als das Wort Gottes, welches die Menschen zum Heile ruft, sich ihr einverleibt hat. Auch unsere Darstellung hat bereits in ihrer Einleitung der Schrift und dem Schriftkanon eine näher eingehende Betrachtung gewidmet; aber sie hat Sorge getragen, dieselbe dort nur unter den einen der beiden hier bezeichneten Gesichtspuncte zu stellen, während der andere erst im gegenwärtigen Zusammenhange seine naturgemässe Stelle findet. Allerdings hat es seine Richtigkeit, dass die heilskräftige Wirkung der Schrift auf das Gemüth der Einzelnen sich durch ihre Wirkung als Erkenntnissquelle für das Bewusstsein vermittelt. Aber diese beiderseitigen Wirkungen sind überall sorgfältig von einander zu unterscheiden. Mit der einen ist noch keineswegs unmittelbar auch die andere gegeben, obwohl freilich auch dies seine Richtigkeit hat, dass die Möglichkeit einer Wirkung auf den Vorstand bedingt ist durch die Möglichkeit einer Wirkung auf das Gemüth. Denn wenn die Schrift nicht auch unmittelbar auf das Gemüth der Heilsbedürftigen zu wirken, wenn sie nicht unter dem schöpferischen Beistande des heiligen Geistes (§. 909) in diesem Gemüthe den Heilsglauben zu erzeugen vermöchte: so würde aus ihr auch nicht die objective Wesenheit des göttlichen Wortes oder der Heilssubstanz zu erkennen sein, zu deren Begriffe ja nach innerer Nothwendigkeit eben dieses Vermögen gehört, unter der angegebenen Voraussetzung den Heilsglauben und das Heil bewirken zu können in den Gemüthern, für welche sie auf einem solchen Wege, wie in diesem Falle eben die Einverleibung in Schriftdenkmale es ist, zu einem Gegenstande lebendiger Anschauung wird.

In diesen Bemerkungen finden ihre Berichtigung und ihr wissenschaftliches Verständniss die Sätze, welche die kirchliche Schule aufzustellen pflegt zuvörderst über Nothwendigkeit und Vollständigkeit oder Genugsamkeit der Schrift (*necessitas* und *sufficientia*). Beide Eigenschaften werden auch von der Dogmatik der Schule nur als relative bezeichnet, nicht als absolute: die Nothwendigkeit, sofern auch die Schule die Thatsache nicht verkennt, dass die Schrift ihrerseits auf dem Hintergrunde einer mündlichen Ueberlieferung ruht, von welcher eine Zeit lang unmittelbar die Heilswirkung ausging, deren Kraft erst von ihr aus durch eine Wirkung des heil. Geistes in die Schrift als solche übergegangen ist und welche, wenn Gott es gewollt, auch fernerhin noch die Stelle der Schrift würde haben vertreten können; die Vollständigkeit, sofern doch nicht ein Enthaltensein aller und jeder, auf Dinge des Heiles, auf Göttliches und Uebersinnliches bezüglichen Erkenntniss für die Schrift in Anspruch genommen werden soll. Aber auch diese einschränkenden Bestimmungen können noch nicht als genügende angesehen werden; nicht blos, weil die Grenzen, die sie jenen Eigenschaften setzen, noch nicht in jeder Beziehung eng genug gezogen, sondern auch, weil ihre positive Wesenheit nicht scharf

genug hervorgehoben ist. Die „Nothwendigkeit“ der Schrift ist nämlich nicht abzuleiten aus einem willkührlichen Machtbeschlusse des Schöpfers, gerade dieses Gnadenmittels sich zum Heile zu bedienen. Sie ist eine Nothwendigkeit höherer Art, eine auf die allgemeine Natur der geschichtlichen Ueberlieferung zurückzuführende; sofern nämlich alle geschichtliche Ueberlieferung nur durch das Mittel der Schrift in der Reinheit und scharfen Bestimmtheit bewahrt werden kann, wie in diesem Falle der grosse Zweck christlicher Heilsgemeinschaft es erfordert. Dagegen beschränkt sich solche Nothwendigkeit auf diesen Zweck, auf die selbstbewusste, objective Gestaltung des Heilsglaubens (§. 904), wie sie innerhalb der kirchlichen Heilsgemeinschaft stattfindet. Die Nothwendigkeit ist also eine relative auch in Bezug auf den Heilsglauben, welcher durch den Schriftinhalt entzündet werden soll. Nicht das Heil, nicht der Heilsglaube überhaupt, nur der specifisch christliche Heilsglaube ist an das Mittel der Schrift gebunden, und auch dieser ist es nicht für alle einzelnen Glieder der Heilsgemeinschaft, als ob diese nur unmittelbar aus der Schrift den gegenständlichen Inhalt solches Glaubens schöpfen könnten; er ist es nur für die Gemeinschaft als solche, für die ideale Gesammtpersönlichkeit der Kirche. Von der Kirche als solcher gilt es, dass sie nur durch fortwährende wissenschaftliche Beschäftigung mit der Schrift in Stand gesetzt wird, den gegenständlichen Inhalt des Glaubens sich in der Lauterkeit zu bewahren, dass sie ihn, vollkräftig nicht blos für die Heilszwecke überhaupt, sondern ausdrücklich für ihre näher specificirten Heilszwecke, den Gläubigen entgegenbringen kann. — Deutlicher noch als beim Begriffe der Nothwendigkeit, stellt es sich beim Begriffe der Vollständigkeit heraus, dass er in der gewöhnlichen Auffassung der Schule nicht sowohl zu viel, als vielmehr zu wenig sagt; darum zu wenig, weil dieser Auffassung nicht die richtigen Begriffe von Heil und Heilsglauben zum Grunde liegen. Die Schrift ist vollständig nicht blos in Ansehung des gegenständlichen Materials, welches zu einem Heilsglauben überhaupt, sondern welches zu der besondern Gestalt des Heilsglaubens erforderlich ist, deren perennirende Selbsterzeugung aus einem derartigen Materiale heraus zu den Functionen gehört, wodurch die kirchliche Heilsgemeinschaft sich ihre Existenz giebt. (*Αὐταρκεῖς πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας ἐπαγγελίαν* werden bereits von Athenagoras die Schriften genannt.) — Ist man über die Bedeutung dieser zwei Eigenschaftsbegriffe ins Klare gekommen, so ergiebt die Bedeutung der übrigen sich von selbst. Unter der „Deutlichkeit“ der Schrift ist offenbar etwas Anderes zu verstehen, wenn dabei hingeblickt wird auf ein Verständniss, wie es zum Behufe der Heilswirkung, etwas Anderes, wenn auf ein solches, wie es zum Behufe der Benutzung und Ausbeutung für die Zwecke der Glaubenswissenschaft erforderlich ist, und auf die Erläuterung, welche für den Schriftinhalt aus der Schrift selbst zu gewinnen ist; die *analogia Scripturae* (im dogmatischen Wortgebrauch noch unterschieden von der *analogia Fidei*, §. 292) ist eine andere für das

Bedürfniss des einfachen Glaubens, eine andere für die Bedürfnisse der Glaubenswissenschaft. In beiderlei Beziehungen muss es die wissenschaftliche Glaubenslehre als ihre Aufgabe betrachten, jene Eigenschaften der Schrift, welche von dem protestantischen Dogmatismus nur als nackte Assertionen hingestellt werden, während der römisch-katholische der Kirche als solcher sowohl das Recht, als die Pflicht, die Schrift auszulegen zuspricht, zu motiviren und zu rechtfertigen durch geschichtliche Einsicht in die Entstehung der Schrifturkunden und in die Art und Weise, wie ihre Zusammenstellung zum Schriftkanon, sammt der in solcher Zusammenstellung ihnen zugesprochenen Autorität, in die Entstehung der Kirche als solcher verflochten ist. Nur aus dieser Einsicht kann dann auch der richtige Begriff von den innern und äussern Grenzen solcher Autorität der Schrift, von den innern und äussern Grenzen ihrer Vollkraft zur Erzeugung eines thatsächlichen Heilsglaubens gewonnen werden.

Die geschichtliche Einsicht, auf welche, wie so eben bemerkt, die philosophische Glaubenswissenschaft sowohl ihr eigenes Verhältniss zur Schrift und zum Schriftinhalte, als auch das Verhältniss des praktischen kirchlichen Heilsglaubens als solchen zu begründen hat: solche Einsicht ist nun freilich nicht unmittelbar das Werk philosophisch-dogmatischer Arbeit. Sie ist vielmehr, als ein Ergebniss, welches nur durch kritisch-historische Forschung gewonnen werden kann, eine Voraussetzung der wissenschaftlichen Glaubenslehre; eine immanente jedoch, das heisst eine solche, an welcher auch die dogmatische Arbeit sich betheiligen muss durch fortgesetzte lebendige Mitthätigkeit an dem Werke dieser Forschung. Unsere Darstellung hat die allgemeinen Grundzüge der Ergebnisse bisheriger kritisch-historischer Schriftforschung, soweit sie es für ihre Zwecke als nöthig und thunlich erachtete, in ihre Einleitung aufgenommen. Sie hat sodann in allen ihren Theilen jener so eben von uns anerkannten Pflicht einer fortdauernden Betheiligung an der Arbeit, durch welche die Ergebnisse immer von Neuem und in immer gesteigertem Maasse gewonnen werden müssen, nachzukommen gestrebt. So hier wie dort konnte ihr Bestreben zunächst nur auf Feststellung der Ergebnisse im Allgemeinen sowohl, als auch im Einzelnen und Besonderen zum Behufe einer Benutzung der Schrift für Zwecke der Glaubens*erkenntniss* gerichtet sein. Das Resultat aber in Bezug auf die Vollkraft der Schrift zur Erzeugung eines unmittelbaren Heilsglaubens, die Rechtfertigung und zugleich die richtige Umgrenzung der in dieser Beziehung der Schrift beizulegenden Eigenschaften: Beides ergiebt sich — auch dies wiederum sowohl im Allgemeinen, im Grossen und Ganzen, als auch überall im Besondern und Einzelnen — aus jenen Ergebnissen leicht von selbst. Solche Vollkraft (*efficacia*) jedwedem einzelnen Theile der Schrift für sich zuzuschreiben: dahin kann auch der Sinn der Kirchenlehre nicht gegangen sein. Sie würde damit, auch abgesehen von den sonstigen Schwierigkeiten, in welche sie sich durch eine derartige Behauptung verwickelt hätte, in Widerspruch getreten

sein zu ihrem eigenen Begriffe der *sufficientia*, welche sie ja nur von der Schrift als Ganzem prädicirt. Noch weniger können wir, von dem Standpuncte aus, auf welchen die Ergebnisse biblischer Kritik uns stellen, solche Vollkraft für die Theile eben nur als Theile in Anspruch nehmen. Doch müssen wir ausdrücklicher, als die Kirchenlehre es gethan hat und aus ihrem Standpuncte thun konnte, der Meinung widersprechen, welche man gerade aus jenem Begriffe der Genugsamkeit, würde er oberflächlich und äusserlich gefasst, könnte herleiten wollen: als ob nur von dem Ganzen der Schrift in der materiellen Vollständigkeit seiner Theile die Heilswirkung sollte ausgehen können auch in den Gemüthern der Einzelnen. Vielmehr, wie zwischen Seele und Leib, so ist das Verhältniss zwischen dem göttlichen Worte, das sich der Schrift einverleibt hat, und dem Buchstaben der Schrift, ein dem nur äusserlich sondernden und scheidenden Verstande incommensurables. Das Wort wirkt aus dem Buchstaben heraus, wie die Seele aus dem Leibe, ohne zu solcher Wirkung überall die Gesammtheit der Glieder des Leibes in Anspruch zu nehmen, und ohne dass man diejenigen Glieder, von welchen eine solche Wirkung zunächst ausgehen kann, von den übrigen durch eine feste äussere Grenze zu unterscheiden vermöchte. Dem entsprechend gilt auch von der Wirkung des Wortes, des göttlichen Gnadenrufes aus der Schrift, der Ausspruch Joh. 3, 8. In aller Weise ist jene allgemeine Heilswirkung der Schrift und des Schriftinhaltes, die ja nach übereinstimmender Annahme aller kirchlichen Parteien schon in vorchristlicher Zeit von den Schriften des A. T. und deren Inhalt ausgegangen ist, auch bei dieser Frage zu unterscheiden von der specifisch christlichen Heilswirkung; so wie letztere wiederum von der Bedeutung der Schrift als objectiver Erkenntnissquelle für die Glaubenswissenschaft. Nicht alle Theile der Schrift, welche in letzterer Beziehung von Werth sind, besitzen darum Vollkraft auch in den beiden ersteren Beziehungen, und umgekehrt, nicht jeder Theil, dem unter Umständen Vollkraft zur allgemeinen Heilswirkung auch für sich inwohnt, ist vollkräftig auch zur specifisch christlichen; noch weniger vermag jedweder solche Theil für sich allein dem wissenschaftlichen Erkenntnissbedürfnisse zu genügen. Die Arbeit der Kritik aber, durch welche in alle Wege erst die richtige wissenschaftliche Benutzung der Schrift ermöglicht wird: sie kommt, — weit entfernt die der Schrift inwohnende Kraft unmittelbarer Heilswirkung zu schmälern, wie ängstliche Gemüther, nicht gerade zur Ehre dieser von der Schrift gerühmten Kraft, solches von ihr besorgen, — vielmehr auf positive Weise auch ihr, dieser Kraft, zu Gute, indem für einen beträchtlichen Theil des Schriftinhalts nur durch sie das Verständniss ermöglicht wird, welches die Bedingung ächter Heilswirkung ist.

911. Wie die mit der menschlichen vereinigte göttliche Thätigkeit, wodurch allein die heiligen Schriften Alten und Neuen Bundes zu Trägern oder Gefässen des göttlichen Wortes werden konnten, als

Eingebung (§. 908): so pflegt auf entsprechende Weise in der evangelischen Kirche jene andere, nach analogen Grundsätzen zu beurtheilende Thätigkeit, ohne deren unablässige Fortdauer im menschlichen Geschlecht es weder zur Erkenntniss, noch zur Wirksamkeit des in der Schrift enthaltenen Wortes der Gottheit würde kommen können, als ein Zeugniss des heiligen Geistes bezeichnet zu werden. Der Begriff solches Zeugnisses, richtig gefasst, schliesst nicht von Seiten des Geistes, an welchen solches Zeugniss gerichtet ist, des menschlichen, die Voraussetzung eines lediglich passiven Verhaltens in sich. Vielmehr, wie alle Thätigkeit dieses Geistes in der Creatur, so ist auch jene das Wort in der Schrift bezeugende Thätigkeit des Gottesgeistes nicht denkbar ohne eine ausdrückliche, organisch mit ihr geeinigte Mitthätigkeit des creatürlichen Menschengeistes, ohne eine Thätigkeit, eine Arbeit des Suchens und Forschens, in welcher nach innerer Nothwendigkeit, so viel die Einzelnen betrifft vielleicht nur in schwachen Anfängen, für die Gesammtheit aber des im Laufe der Zeiten anwachsenden Kirchenlebens in ihrem ganzen Umfange, die wissenschaftliche Kritik der Schrift und des Schriftinhalts enthalten ist.

912. Unter den Begriff dieser kritischen, durch das Zeugniss des heiligen Geistes bedingten und geleiteten Thätigkeit (1 Kor. 2, 13) fällt sogleich von vorn herein die erste Zusammenfassung der heiligen Urkunden in den Schriftkanon (§. 192), fällt dann nicht minder im ganzen weiteren Verlaufe des geschichtlichen Kirchenlebens die, sofern sie rechter Art ist, eben diesem Zeugnisse lauschende kirchliche Wissenschaft, die speculative sowohl, als auch die historische. Das lebendige Bewusstsein der Thatsache solches Geisteszeugnisses und ihre fortdauernde Bethätigung in kirchlichem Leben und kirchlicher Wissenschaft: dies Beides, neben der fortgehenden schöpferischen Bethätigung des göttlichen Geistes durch eine in den innern Seelentiefen vorgehende religiöse Erfahrung, welche wir im Allgemeinen mit dem Namen der Mystik bezeichnen können (§. 192 f. 212 f. 231 f.), tritt für die evangelische Kirche an die Stelle jener Ergänzung des Schriftwortes, welche die römische Kirche in einer Lehrüberlieferung zu finden meint, der sie, sofern dieselbe innerhalb des durch die Autoritäten der Kirche umschriebenen Kreises stattfindet, eine gleiche Vollkraft objectiver Giltigkeit für den Heilsglauben zuschreibt, wie dem Schriftworte als solchem.

In dem der evangelischen Kirche eigenthümlichen, wenigstens in

der Gestalt und Wendung, wie er dort auftritt, eigenthümlichen Begriffe von dem Zeugnisse, welches in den Gemüthern der Gläubigen der heilige Geist für die Wahrheit des Schriftinhaltes ablegt, hat mit seiner scharfen Spürkraft bereits Lessing einen der Angriffspuncte entdeckt, welche das System dieser Lehre einem wohlgeführten Versuche darbietet, hinter den Buchstaben in seinen eigentlichen Sinn und innern Zusammenhang einzudringen. Er hat gegen die supernaturalistische Theologie seiner Zeit den Vorwurf gerichtet, dass sie „durch die Gründlichkeit ihrer Beweise“ für Wahrheit und Nothwendigkeit des Schriftglaubens, das Zeugniss des heil. Geistes überflüssig mache. „Was der heil. Geist nun noch dabei thun will oder kann, das steht freilich bei ihm, aber freilich, wenn er auch nichts dabei thun will, so ist es eben das.“ Um den Sinn dieser, wie so viele Goldkörner in den theologischen Schriften des grossen Mannes, nur gelegentlichen Aeusserung richtig zu würdigen, muss man sie mit den Aussagen zusammenbringen, welche anderwärts bei Lessing vorkommen über das „Gefühl“, d. h. über die religiöse Erfahrung, als den allein realen und lebendigen Glaubensgrund für die Ueberzeugung des einfachen Christen von der Göttlichkeit des Christenthums, und muss in diesem Zusammenhange auch die Bemerkung nicht übersehen, dass er „die Achseln zucken würde über den Theologen, der sein Handwerk so schlecht verstände, den Pfeilen der Gegner des Christenthums diesen strohernen Schild (so hatte Pastor Götze das „religiöse Gefühl“ genannt) entgegenzuhalten.“ Wenn nämlich aus dem Allen im Allgemeinen der Sinn sich ergiebt, in welchem auch auf seinem eigenen Standpuncte Lessing die Rechtmässigkeit jener Berufung der ältern Theologie auf das Geisteszeugniss anerkennen konnte: so will die beigefügte Bemerkung sagen, dass das zunächst im „Gefühle“ des einfachen Christen vernommene Geisteszeugniss die Früchte einer ächten Glaubenserkenntniss für Kirche und kirchliche Theologie überall nur in dem Maasse trägt, als es zugleich als Ausgangspunct und als Leitstern dient bei wissenschaftlicher Verarbeitung des Glaubensinhaltes. — Noch mehr ins Gewicht fallen übrigens diese Andeutungen, wenn man sie, wozu Lessing selbst zwar nicht gekommen ist, was aber sicherlich auch durch ihn selbst geschehen sein würde, wäre die weitere Ausführung seiner auf dem Gebiete theologischer Wissenschaft gewonnenen Ueberzeugungen ihm nicht vom Geschick versagt geblieben, mit dem von ihm in so tiefgreifender und wirklich grossartiger Weise genommenen Ansatze zusammenhält, dem (im wahren, nicht blos im beschränkt römischen Sinne) katholischen Begriffe kirchlicher Ueberlieferung auch für den Standpunct evangelischer Glaubenserkenntniss sein Recht zu vindiciren. Es war dem Scharfblicke des eben durch diese Untersuchungen für alle nachfolgende wissenschaftliche Theologie bahnbrechenden Mannes nicht entgangen, wie seinem letzten Grunde nach aller Schriftglaube auf einer in der Kirche der ersten christlichen Jahrhunderte lebendigen und wirksamen Ueberlieferung beruht, einer Ueberlieferung, worin das Werk desselben Gottesgeistes, welchem der Schrift-

inhalt als solcher, das der Schrift einverleibte Gotteswort als solches entstammt, als ein stetig fortgehendes anerkannt werden muss, dafern die Voraussetzung über Vollkraft und Vollständigkeit der Schriftoffenbarung ihre Giltigkeit für Kirche und Kirchenlehre soll behaupten können. Auch hier freilich ist, was Lessing über die Bedeutung dieser Tradition und ihres nächsten Werkes, des Glaubenssymboles, der *regula fidei* sagt, auch hier ist es vielfach in Worte und Wendungen gefasst, welche bei oberflächlicher Kenntnissnahme mehr gegen den Schriftglauben gerichtet, als der Begründung und Rechtfertigung des Schriftglaubens dienend scheinen können. Um daher diese Ausführungen mit jenen vorgedachten Aeusserungen über die Bedeutung des Geisteszeugnisses in Uebereinstimmung zu bringen, muss man sie ergänzen durch Mittelglieder, welche wir sicherlich bei Lessing selbst nicht vermissen würden, wenn er im weiteren Verlaufe seiner Untersuchungen auf die Wahrnehmung jener Doppelbedeutung des Wortes *κανών*, *regula* gestossen wäre, auf welche ich an einer frühern Stelle (§. 192) aufmerksam gemacht habe. Unter denen, die in Bezug auf Deutung und wissenschaftliche Ausgestaltung der hier in Rede stehenden Begriffe als Lessings Nachfolger betrachtet werden dürfen, hat, — ohne einen directen Vorgang der frühern Schuldogmatik, welche, vielleicht aus dunkel empfundener Besorgniss, damit dem Katholicismus ein bedenkliches Zugeständniss zu machen, bei dieser Frage mit Stillschweigen vorübergeht, — namentlich Schleiermacher ausdrücklich die Berechtigung anerkannt, den Begriff einer Leitung durch den heiligen Geist auf das Werk, wie der Abfassung, so nicht minder auch der Sammlung und Ausscheidung der Schrifturkunden zu erstrecken. Von Lessing ist anzunehmen, dass er das Entsprechende zu thun sich um so weniger geweigert haben würde, mit je grösserem Nachdruck er die Solidarität jener im geistigen Sinne schöpferische Tradition, aus welcher mit der Glaubensregel auch der Schriftkanon entstammt, mit der geschichtlichen Gesammtthatsache des Christenthums als solchen zu betonen sich gedrungen gefunden hat.

Der Begriff des *testimonium spiritus sancti* ist freilich älter, als die protestantische Doctrin. Die Kraft dieses Zeugnisses ist nicht nur thatsächlich von jeher empfunden worden, sondern man hat sich auch diese Erfahrung zum Bewusstsein gebracht; es würde sich aus den Kirchenlehrern der patristischen Zeit eine ansehnliche Reihe von Stellen zusammenbringen lassen, welche in ganz ähnlichem Sinne sich darüber aussprechen, wie die Reformatoren und ihre Nachfolger. Aber es war dieser Begriff mehr und mehr in den Hintergrund getreten, seitdem in der Kirche das Interesse vorwaltete, sich selbst als die Autorität geltend zu machen, von der alle andern Autoritäten sich ableiten. Nicht als ob die Kirche je behauptet hätte, der Autorität der Schrift entbehren zu können, oder gar, zu ihr in Widerspruch treten zu dürfen. Es hat vielmehr, — dies pflegt von den neuern Apologeten des Protestantismus oft mehr als billig übersehen zu werden, — es hat auch auf dem Gipfel ihrer Macht die mittelalterliche Kirche stets die Schrift, und aus-

drücklich die Voraussetzung der Inspiration des Schriftbuchstabens als eine ihrer Existenzbedingungen anerkannt. Aber diese Voraussetzung ihrerseits auf das Zeugniss des heiligen Geistes zu stützen durfte sie sich überhoben achten, sofern sie in der, von ihr selbst, der Kirche, bewahrten Ueberlieferung eine den Schriften als Trägerinnen des göttlichen Wortes ebenbürtige Zeugin für die Thatsache dieser Inspiration zu besitzen glaubte. Um so strenger und buchstäblicher musste dann, nachdem er so auf eine nur äusserliche Bezeugung gestellt war, der Inspirationsbegriff seinerseits gefasst werden. Die Reformation, als sie an die Stelle jenes äusseren Zeugnisses der Kirche das innerliche des Geistes setzte, würde bei unbefangener Hingebung an den thatsächlichen Inhalt solches Zeugnisses und bei gründlicher wissenschaftlicher Entwickelung seines Begriffs gleich von vorn herein sich auch eine freiere Stellung zum Begriffe der Inspiration ermöglicht gefunden haben, und wirklich finden wir bei Luther, in den mehrfältigen Anläufen zu einer freisinnigen Kritik einzelner biblischen Schriften, den nicht zu verkennenden Ansatz zu einer solchen. Dennoch hat, bei der unvollkommenen Ausrüstung jenes Zeitalters mit den wissenschaftlichen Mitteln zur Durchführung einer solchen Kritik vom Standpuncte positiven Schriftglaubens, die ausdrückliche Formulirung des Begriffs vom Geisteszeugnisse im Gegensatze des Zeugnisses der Kirche durch Calvin (*Institut.* I, 7), die entgegengesetzte Wirkung geübt. Sie hat nur bestärkt in der Starrheit des Inspirationsglaubens; es fiel um so schwerer, sich davon loszumachen, je ausschliesslicher man auf die Autorität der Schrift sich stützen wollte. Und so trat denn die Berufung auf das Zeugniss des Geistes geraume Zeit hindurch für den Protestantismus, ohne tieferes Verständniss der Kraft und Bedeutung solches Zeugnisses, nur in gleichfalls ganz äusserlicher Weise an die leer gewordene Stelle des Zeugnisses, welches bis dahin die Kirche aus eigener Autorität und aus der Autorität ihrer Ueberlieferung abgelegt hatte. — Es war ein für die richtige Haltung der protestantischen Kirchenlehre, gegenüber der katholischen, nicht unbedeutender Schritt, als der theologische Philolog J. A. Ernesti darauf drang, das *testimonium sp. s.* im Sinne der alten Kirchenlehrer nicht auf die wörtliche Inspiration der Schrift, sondern unmittelbar auf den Inhalt zu beziehen. Erst damit ward die Möglichkeit gegeben, dasselbe, wie jede andere *ἀπόδειξις πνεύματος καὶ δυνάμεως* (1 Kor. 2, 4, vergl. 1 Thess. 1, 5) nach der Mahnung desselben Apostels (1 Kor. 2, 13, vergl. 2 Kor. 3, 6) in selbsteigener Erfahrung und Erlebniss zu erproben, welche bei jener irrthümlichen Voraussetzung über das Object solches Zeugnisses, nach der eigenen, aufrichtigen Aussage supernaturalistisch gesinnter Anhänger der Kirchenlehre, uns im Stiche lässt. — So aber, wie der Begriff solches Zeugnisses nothwendig gefasst werden muss, wenn er, nicht dem Buchstaben, aber dem Geiste der evangelischen Kirchenlehre entsprechend soll gefasst werden: so kann es nicht schwer fallen, in ihm das wahre Palladium des ächten evangelischen Kirchenglaubens zu erkennen, das Moment, womit in

Wahrheit und Wirklichkeit der Ersatz für den katholischen Traditionsbegriff gefunden ist. Denn der Geist, welcher in diesem Sinne für die Wahrheit des Schriftinhaltes zeugt, ist offenbar einer und derselbe mit dem Geiste, durch welchen der in dem Schriftworte als solchem enthaltene Gnadenruf in dem Gemüthe der Gläubigen lebendig, diesem Gemüthe angeeignet wird (§. 909). Sein Zeugniss für die Schrift ist die That dieser Aneignung selbst, sofern sie, auf das Object der Aneignung zurückgehend, dasselbe zu einem Inhalte des Bewusstseins macht, dessen sonstiger Inhalt eben dadurch mit dem Heilsobjecte als solchem in eine lebendige Einheit gesetzt wird. Dies aber ist der berechtigte Sinn, der auch dem katholischen Traditionsbegriffe zum Grunde liegt, und in der kirchlichen Auffassung des letzteren nur eben zur Aeusserlichkeit verunstaltet ist. Das göttliche Wort, wie es in der heiligen Schrift sich eine ein- für allemal giltige Gestalt seiner Objectivität erzeugt hat, so zeugt es aus dieser Gestalt heraus auch weiter; es fährt fort, sich zu bethätigen in immer neuen Gestaltungen nicht blos des subjectiven Heilsglaubens der Einzelnen, sondern auch der objectiven Glaubenserkenntniss, in welcher sich die Gläubigen zu selbstbewusster Heilsgemeinschaft zusammenfinden.

Dass der heilige Geist auch an dem Werke historischer Kritik betheiligt sei: diese Behauptung wird noch immer nicht Wenigen selbst derer als eine Paradoxie erscheinen, welche nicht in aller Kritik nur die nackte Negation des positiven Glaubensinhalts erblicken. Und doch kann man nicht nur die Aufforderung, Alles zu prüfen und das Beste zu behalten, sondern auch die noch ausdrücklicher den Begriff des Geistes, des heiligen, zugleich als Subject und als Object eines kritischen Urtheils in diesen Zusammenhang einführende Mahnung des Apostels, Geistliches mit Geistlichem zu richten, gewiss mit gutem Recht auf das Geschäft solcher Kritik anwenden. Die erste Begründung des Schriftkanon, insbesondere des neutestamentlichen: was ist sie anders, als ein Act der Kritik, an einer Masse vorliegender Schriften, historischer, paränetischer und apokalyptischer, ausgeübt, sowohl in negativer, als in positiver Weise, letzteres in Bezug auf die als kanonisch bezeichneten, ersteres in Bezug auf die als apokryphisch verworfenen, und auch auf die nur kirchlich gebilligten, aber nicht als normativ anerkannten (— *ἀναγινωσκόμενα*, *libri ecclesiastici*) der urchristlichen Zeit? Und war ein solches Urtheil möglich, konnte es für die Kirche zu einem verbindlichen werden, wenn nicht Grund wäre zu der Voraussetzung, dass derselbe Geist, der bei Abfassung der kanonischen Schriften wirksam war, auch dieses Urtheil geleitet hat? Wie in Bezug auf die Lehre, die zu keiner spätern Zeit einen so gewaltsamen innern Kampf zu bestehen hatte, als jener in den ersten christlichen Jahrhunderten gegen die Gnostiker durchgekämpfte (§. 193 f.): so ist auch in Bezug auf die kirchliche Literatur das gesammte kirchlich-wissenschaftliche Thun jener Jahrhunderte ein grosser kritischer Scheidungsprocess. Jeder Act positiver Feststellung ist in diesem Processe un-

mittelbar von Acten der Verneinung begleitet, und die Kirche würde sich selbst aufgeben, wenn sie die Voraussetzung aufgeben wollte, dass diese Acte sämmtlich unter Mitwirkung des heiligen Geistes vollzogen worden sind, ja dass das Gesammtsubject dieser Thätigkeit in Wahrheit kein anderes war, als der Geist, der heilige. Dass nach erfolgter Feststellung des Schriftkanon solch kritisches Thun in Bezug auf den Schriftinhalt auf längere Zeit in den Hintergrund trat und meist nur in Gestalt häretischer Angriffe auf die Ergebnisse jenes Ausscheidungsprocesses, aber nicht als eine gesunde, normale Lebensfunction der Kirche und kirchlichen Wissenschaft geübt ward: dies lag nicht minder in der Natur des kirchlichen Entwickelungsganges, wie, dass das Entsprechende sich begab in Bezug auf das kirchlich festgestellte Lehrgebäude. Dem ungeachtet k a n n nicht nur, sondern es m u s s dieses Nebeneinanderbestehen des Schriftkanon auf der einen, des kirchlichen Lehrsystems auf der andern Seite als das perennirende Gesammtergebniss einer Kritik gelten, welche stillschweigend und unbewusst von beiden Theilen wechselseitig an einander geübt worden ist. Das Lehrgebäude konnte nicht als Gegenstand des kirchlichen Glaubens sich erhalten, ohne dass durch einen immer neu an dem Schriftinhalte vollzogenen Scheidungsprocess der specifisch religiöse Lehrgehalt von dem historischen und dichterischen Beiwerke gesondert, ja dass mit diesem Lehrgehalte selbst, durch seine Hineinarbeitung in die Form theologischer Systematik, eine Umschmelzung vorgenommen wurde, welche dem Wesen nach ein kritischer Process ist, wenn sie auch nicht ausdrücklich mit diesem Namen bezeichnet wird. Je höher sich aber dieser unwillkührlich kritische Process steigert, je näher er seinem Ziele kommt: um so mehr wird er nach einer seiner Hauptseiten in jene ausdrückliche, selbstbewusste Arbeit historischer Bibelkritik ausschlagen, von deren Unentbehrlichkeit für die höhere Reife philosophisch-theologischer Wissenschaft unser ganzes Werk in allen seinen Theilen Zeugniss giebt. Von den ächten Erfolgen dieses kritischen Thuns, sowohl des unbewussten, als auch des selbstbewussten, ist aber in ganz entsprechendem Sinne dem heiligen Geiste die Ehre zu geben, wie von den Erfolgen jenes ersten kritischen Actes kirchlicher Wissenschaft, durch welchen der biblische Kanon festgestellt ist. Denn von dem einen so gut, wie von dem andern dieser beiderseitigen Erfolge gilt es, dass sie nur in so weit als ächte anzuerkennen sind, als aus ihnen für den Schriftinhalt, nach dem Ausdruck der Kirchenlehre, neben der *fides humana*, zugleich eine *fides divina*, das heisst eben eine durch das Zeugniss des heiligen Geistes besiegelte Glaubwürdigkeit hervorgeht. Eine *fides divina*, welche um so reiner und vollständiger ist, je vollkommener sie mit der *fides humana* zu lebendiger organischer Einheit sich durchdrungen hat, auf eine Weise sich durchdrungen hat, welche noch nicht das Ergebniss jenes ältesten kritischen Processes war, woraus der Kanon als solcher hervorging, welche vielmehr nur aus dem fortgesetzten, mit vollem wissenschaftlichen Selbstbewusstsein vollzogenen

kritischen Processe kirchlich-theologischer Forschung als letztes Ergebniss hervorgehen kann.

Anstössiger noch, als obige Sätze über die im wahren Wortsinn kirchliche Bedeutung der philosophischen Speculation und der wissenschaftlichen Bibelkritik, wird für nicht Wenige dies sein, dass wir unter den Elementen, welche für den Protestantismus, für das wahre evangelische Kirchenthum die Stelle der katholischen Tradition vertreten sollen, auch die religiöse Mystik zu nennen gewagt haben. Dennoch muss es einem Jeden, der dem Sinne unserer bisherigen Entwickelung gefolgt ist, ohne Weiteres klar sein, welch ein durchaus wesentliches Element wirklicher, lebendiger Gottesoffenbarung wir übergangen haben würden, wenn wir des Begriffs, wenn wir der grossen psychologischen und geschichtlichen Gesammtthatsache dieser Mystik nicht ausdrücklich auch hier, im gegenwärtigen Zusammenhange hätten gedenken wollen. Der Geist, von dem wir annehmen, dass er die Schrift, den Inhalt göttlicher Offenbarung in der Schrift bezeugt: wie doch vermöchte er dies, wenn er sich nicht fort und fort zugleich in der entsprechenden Weise, wie dort, als thätig, als productiv erwiese? Welchen Grund nun wir haben, solche Thätigkeit, solche Productivität für ein mit dem Schriftinhalte durch die kirchliche Gemeinschaft in stetigen Zusammenhang gesetztes Erfahrungsbewusstsein, vorzugsweise in der geschichtlichen Erscheinung der Mystik zu erblicken: darüber wird es uns verstattet sein, auf unsere früheren Ausführungen zu verweisen; nicht nur auf die im Allgemeinen die Mystik betreffenden Partien der Einleitung, sondern auch auf das an nicht wenigen Stellen unsers Werkes aus den Schätzen christlicher, insbesondere protestantischer Mystik und Theosophie Beigebrachte. Selbstverständlich aber bedingt sich die Stelle, welche wir solchergestalt der Mystik einräumen, durch die der Kritik und Speculation eingeräumte Bedeutung, und eben so ist gerade der aus dieser Quelle zu entnehmende Inhalt vorzugsweise derjenige, an welchem vor allen andern die von jeher, und namentlich im Protestantismus, der Schrift zugewiesene Bedeutung als Norm und Regel des Glaubens, um, so zu sagen, den Kreis ächter Glaubenserkenntniss zu schliessen, sich zu bethätigen hat.

b) Das innere Kirchenleben. Die kirchlichen Heiligthümer.

913. Mit dem Namen Heiligthum — dieses Wort wählen wir als deutschen Ausdruck für das griechische Wort *μυστήριον*, das lateinische *sacramentum*, — bezeichnet die heilige Schrift, bezeichnet in gleichem Sinne die ältere Kirchenlehre das Gesammtergebniss des weltgeschichtlichen Offenbarungsprocesses, den Totalbestand der religiösen Erfahrung des Menschengeschlechts, sofern solches Gesammt-

ergebniss, solcher Totalbestand niedergelegt ist in der Heilsgemeinschaft der christlichen Kirche, und durch Vermittelung dieser Heilsgemeinschaft sich als lebendige, das lebendige Heil und Heilsbewusstsein ihrer Glieder fortwährend auswirkende, fortwährend reinigende und steigernde Macht bethätigt. Obwohl in sich einig und untheilbar, erscheint dieser mit dem Begriffe der selbstbewussten Heilsgemeinschaft, der Kirche des Christenthums unabtrennlich verbundene, ja in gewissem Sinne identische Begriff des Heiligthums dennoch, auch schon in diesem ältesten Wortgebrauche, zugleich als eine Mehrheit von Heiligthümern, sofern er nämlich eine der Vervielfältigung in's Unbestimmte und Unendliche fähige Mehrheit von Momenten in sich schliesst, die im Besondern und Einzelnen auch ihrerseits mit dem Namen des Ganzen bezeichnet werden.

Dass der lateinische, in der Kirchenlehre aller Confessionen als *terminus solennis* gebrauchte und als kirchlicher Terminus auch in die einheimischen Sprachen der abendländischen Völker übergegangene Ausdruck „Sacrament" ursprünglich eine Uebersetzung des griechischen, bereits im N. T. in bedeutungsvoller Weise angewandten Wortes *μυστήριον* ist, ist allgemein bekannt. Eben so allgemein bekannt ist auch dies, dass beide Wörter, das griechische und das lateinische, weder im N. T., noch in der ältern Kirchenlehre schon die in bestimmter Weise gegenständlich fixirte und abgegrenzte Bedeutung haben, welche ihnen erst die mittelalterliche, dann, in noch engerer Umgrenzung, die evangelische Kirche beigelegt hat; dass vielmehr, dieser Bedeutung gegenüber, dort ihr Gebrauch ein unbestimmter und weitschichtiger ist. Aber nicht so allgemein beachtet ist, dass der ausserordentlich weite Umfang dieses Gebrauchs bei den Kirchenschriftstellern der gesammten patristischen Zeit und noch weit über diese Zeit hinaus, doch auf dem einheitlichen Hintergrunde der prägnanten Bedeutung ruht, welche das Wort *μυστήριον* durch den Apostel Paulus erhalten hat. Man hat sich demzufolge auch nicht das Problem gestellt, in ächt geschichtlicher Betrachtung, — denn wenn irgend ein anderes, so hat das Wort *μυστήριον, sacramentum,* eine Geschichte im wahren Wortsinn — dem organischen Zusammenhange nachzuforschen, welcher mit dieser Bedeutung den späteren typischen Wortgebrauch der Kirche verknüpft. Paulus nämlich ist es, der in den prägnanten Stellen des Kolosser- (1, 26 f. 2, 2 f.) und des ersten Korintherbriefes (2, 7. 4, 1; — die Stelle Röm. 16, 25 kann ich, eben so wie eine Reihe von Stellen des Epheser- und ersten Timotheusbriefes, nur für Absenker von jenen halten; desgleichen ist Marc. 4, 11 der Ausdruck *μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ* wohl erst in Folge des paulinischen Wortgebrauchs dem Herrn in den Mund gelegt) dem allerdings auch sonst im Munde griechisch gebildeter Juden vorkommenden Worte die eben so gross-

artige als tiefsinnige Anwendung gegeben hat auf die einheitliche Gesammtsumme des in vorchristlicher Zeit im menschlichen Geschlechte (nach Kol. 1, 27 ausdrücklich auch in der Heidenwelt) niedergelegten Güterreichthums göttlicher Weisheit und Herrlichkeit, welcher, bis dahin ein verborgener, durch die Weisheit Gottes, „dessen Ehre es ist, zu verbergen“, verborgener Schatz, durch den „königlichen“ Geist (Sprüch. 25, 2) des Christenthums gehoben, zu einem offenbaren werden sollte, — zu einem offenbaren jedoch nur für den Glauben, während er für den ungläubigen Verstand nach wie vor ein Geheimniss bleibt. — „Sie meinen, wenn sie taufen, Mess halten und andere Sacramente reichen, so haben sie Mysteria gehandelt, und ist jetzt kein Mysterium tüchtig, denn die Messe; wiewohl sie auch nicht wissen, warum es Mysterium müsse heissen. Ich kann heut zu Tage kein deutsch Wort finden auf das Wort Mysterium, und wäre gleich gut, dass wir blieben bei demselbigen griechischen Wort, wie wir bei vielen mehr sind geblieben. Es heisst ja so viel als *secretum* — ich heisse es Geheimniss. Was sind denn nun die Mysteria Gottes? Nichts anders denn Christus selbst, d. i. der Glaube und Evangelium von Christo: denn alles, was im Evangelio gepredigt wird, das ist von Sinnen und Vernunft ferner gesetzt und aller Welt verborgen, mag auch nicht erlangt werden, denn allein durch den Glauben (Matth. 11, 23).“ In diesen Worten Luthers (in einer Predigt am vierten Adventsonntage, in der Kirchenpostille) — der Umschreibung einer unter Luthers Vorsitz vertheidigten Thesis (*Opp. Lat. ed. Jen.* I, fol. 436): *Unum solum habent s. literae sacramentum, quod est ipse Christus dominus* — ist mit tiefem Verständniss des paulinischen und des gesammten altkirchlichen Wortgebrauches die Einheit der Idee hervorgehoben, welche allerorten diesem Wortgebrauche im Hintergrunde liegt und sich vielfach kund giebt in einer Reihe von Stellen, in welchen auch ausdrücklich von einem einheitlichen *μυστήριον* oder *sacramentum* des Christenthums (*unum atque idem Christi sacramentum. Hilar.*) die Rede ist. So begegnen wir bei Schriftstellern, wie Tertullian, Cyprian, Arnobius, Lactantius, Augustinus u. s. w. den Ausdrücken *sacramentum*, *sacramentum Christianum, sacramentum religionis Christianae, sacramentum nominis Christiani*, *sacramentum regni coelorum*, *sacramentum fidei, verbi, scripturae, humanae salutis, passionis dominicae, thesaurus Judaici sacramenti et inde etiam nostri*, und vielen ähnlichen, — wir begegnen ihnen, sage ich, stets in dem Sinne, dass damit, eben so wie mit den entsprechenden griechischen im N. T. und bei den griechischen Kirchenlehrern, nicht ein kirchliches Heiligthum neben andern solchen Heiligthümern, ein kirchliches Geheimniss neben andern solchen Geheimnissen, sondern das Heiligthum aller Heiligthümer, das Geheimniss aller Geheimnisse bezeichnet wird, das zugleich verborgene und offenbarte, zugleich gepredigte und verschwiegene Heiligthum oder Geheimniss des Christenthums als solchen, der göttlichen Offenbarung, der Menschwerdung des Göttlichen als solcher. Der Ausdruck hat eigent-

lich die Bestimmung, ein Thatsächliches zu bezeichnen, ein Thatsächliches, welches um seiner übersinnlichen Natur willen (— der Mensch ein *ἐπόπτης τῆς ὁρατῆς κτίσεως, μύστης τῆς νοουμένης. Greg. Naz.*) dem menschlichen Bewusstsein so lange ein Geheimniss bleibt, als es ihm nur als Object äusserlich gegenübersteht; ein Thatsächliches, welches erlebt sein will, um von dem Bewusstsein erkannt zu werden, wie (§. 668) die Früchte jener zwei Paradiesesbäume, welche eben darum von den kirchlichen Schriftstellern auch häufig als *μυστήρια, sacramenta* bezeichnet werden. Aber er hat diese Bestimmung nicht blos *in abstracto*, sondern es ist in ihn sogleich von vorn herein die Anschauung aufgenommen, dass der Inhalt des Christenthums eine solche Thatsache ist, und dass in dieser Thatsache alle andere Thatsachen, von welchen ein Gleiches gilt, enthalten sind. Darin ist, wie gesagt, der Apostel Paulus der Kirchenlehre vorangegangen. Das Wort hat durch ihn die Weihe erhalten, welche geraume Zeit hindurch ihm die Befähigung ertheilte, das Bewusstsein der Sache, das Bedürfniss der innern Erfahrung und Erlebniss des Heiligen, welches dadurch ausgedrückt wird, im Gemüthe der Christenheit lebendig zu erhalten, und welche, nachdem durch den in die Kirche eindringenden Dogmatismus der Begriff der Einheit und Untheilbarkeit seines sachlichen Inhalts dem Bewusstsein ferner gerückt war, auch dann noch die Mannichfaltigkeit sinnbildlicher Darstellungen, worauf dieser Dogmatismus im Laufe der Zeit mehr und mehr den Gebrauch des Wortes übertrug, zu jenem Bedürfnisse in lebendiger Beziehung erhielt, auch dann noch das Vollgefühl des Heiligen, welches sich in diese Darstellungen hineingelegt hatte, nicht aus ihnen weichen liess. — Dass in der mittelalterlichen Kirche für die Einheit des Sacramentbegriffs der Gesichtspunct der Beziehung auf das Leiden des Heilands und auf den Gegensatz zur Sünde der vorwaltende ward (— *sacramenta efficaciam habent ex virtute passionis Christi,* und: *sacramentum ordinatur contra defectum peccati. Thom. Aq.*): diese Thatsache dient als charakteristische Bestätigung der im Obigen (S. 371 ff. S. 381 f.) von uns gemachten Bemerkung über den Unterschied der religiösen Grundstimmung dieses Zeitalters und der Art und Weise, wie dieselbe sich in der Gestaltung der kirchlichen Dogmen kund giebt, von jener der patristischen Zeit.

So lange nun jener einheitliche Hintergrund des Sacramentbegriffs im Gesammtbewusstsein der Kirche lebendig blieb: so lange blieb, ihm gegenüber, die Spaltung und Besonderung dieses Begriffs, die Anwendung des Wortes auf besondere Momente jenes Allgemeinen und Idealen, welches auszudrücken seine erste und alleinige Bestimmung war, eine freie, nicht in feste Grenzen eingeschlossene. Sehr häufig sehen wir bei verschiedenen ältern Kirchenlehrern sowohl das griechische, als auch das lateinische Wort z. B. von Lehren und Erzählungen der Schrift gebraucht, in welchen man irgendwie einen tieferen und geheimnissvollen, nur dem lebendigen Glauben verständlichen Sinn niedergelegt fand. Was aber dann so heisst, das ist vorab nicht der Buchstabe,

nicht das Bild, es ist vielmehr der Sinn als solcher (*formae enim sunt haec quae descripta sunt sacramentorum quorundam, et divinarum rerum imagines: Orig.* nach Rufins Uebers.). So heisst bei Augustinus an wiederholten Stellen der Lebensbaum des Paradieses, wie so eben bemerkt, *sacramentum*; nicht als Bild für eine Thatsache, sondern selbst als Thatsache; seine Frucht wird, als Nahrung des ewigen Lebens den Früchten der anderen Paradiesesbäume, die nur das zeitliche Leben nähren, gegenübergestellt. Desgleichen finden wir zu öfteren Malen die göttliche Dreieinigkeit ein Sacrament (*sacramentum oeconomiae*), die Formel des Taufbekenntnisses ein sacramentales Wort (*λόγος μυστηρίου*) genannt, sofern jene von der Schrift nicht direct, nur in Räthselworten gelehrt wird, diese selbst ein entsprechend geheimnissvolles Räthselwort ist. Allerdings begegnen wir dem gegenüber schon frühzeitig auch einem Wortgebrauche, wie z. B. bei Tertullian, wenn er mit ausdrücklichem Hinblick auf die Taufe das *sacramentum* bezeichnet als *vestimentum quoddam fidei, quae retro erat nuda* (*de Bapt.* 13); oder wie bei Augustin, wenn er zwischen *sacramentum gratiae* und *gratia ipsa* unterscheidet; das erstere werde den Menschen auch durch Böse, die letztere nur durch Gott selbst oder seine Heiligen zu Theil; desgleichen wenn er unterscheidet zwischen *solo sacramento* (*sacramento tenus*) und *re ipsa manducare corpus Christi.* Und zu gleicher Zeit beginnt nun auch die Anwendung des Wortes vorzugsweise auf jene im Namen und unter der Autorität der Kirche, — der Kirche als *οἰκονόμος μυστηρίων θεοῦ* 1 Kor. 4, 1 — vollzogenen Handlungen, auf welche, als *signacula veritatis*, als *verba visibilia*, dann später der ausschliessliche Gebrauch dieses Namens übergegangen ist. Was hier der Name ausdrücken soll, das ist, der ursprünglichen biblischen Bedeutung desselben gemäss, stets einerseits die Natur des Geheimnisses, welche das Uebersinnliche durch seine Ueberkleidung mit einem Sinnlichen, Symbolischen, annimmt, durch die Verbindung, nach Augustins Ausdruck, der *visibilia* mit den *invisibilibus*, der *corporalia* mit den *incorporalibus;* ein Ausdruck, der nirgends eine schönere Erläuterung erhalten hat, als in Luthers Büchlein von der babylonischen Gefangenschaft. Anderseits aber und nicht minder ist es auch dies, dass diese Ueberkleidung doch nicht eine blos äusserliche bleibt, sondern dass durch sie das Uebersinnliche zu einer Erfahrung, zu einer Erlebniss wird, das Geheimniss also durch eben jenen sinnlichen Act, der es als Geheimniss zum Bewusstsein bringt, mittelst dieser seiner Einverleibung in das Subject des Bewusstseins zugleich enthüllt wird. („Die Sacramente werden nicht erfüllt, wenn sie verrichtet werden, sondern wenn sie gegläubet werden.“ Luther.) Immer und immer sehen wir die Kirchenlehrer, wenn sie den Begriff des Geheimnisses darlegen wollen, welches in den „Sacramenten“ sich zugleich verbirgt und offenbart, auf das Urgeheimniss, die Menschwerdung des göttlichen Logos, zurückkommen; wir hören sie darauf dringen, dass von diesem Einen Sacramente alle besondern Sacramente ihre Kraft ableiten, die Kraft, nicht

etwa nur objectiv das Uebersinnliche zu veranschaulichen, sondern auch subjectiv dasselbe dem Seelenleben des in dem Sinnlichen das Uebersinnliche nicht nur Schauenden, sondern auch Erfahrenden und Geniessenden einzuverleiben.

Von dem kirchlichen Cultus, der von seinem ersten Ursprunge an so innig mit dem Begriffe des Sacramentes zusammenhängt, so wesentlich auf ihm beruht, ist es bekannt, dass er im Laufe der ersten Jahrhunderte mehr und mehr aus den Formen der jüdischen Synagoge übergegangen ist in die Form des ägyptischen und griechischen Mysteriendienstes. Man hat diese geschichtliche Erscheinung aus dem Umstande erklären wollen, dass die Zeit der heidnischen Kaiserherrschaft eine aus den Schranken des Staatsverhältnisses herausgetretene Gottesverehrung eben nur in dieser Form zuliess. Ich bekenne, dass ich mich bei dieser Erklärung nicht beruhigen kann; lässt sich ihr ja doch die Duldung, welche eben das Judenthum und die Synagoge selbst erfuhr, entgegenhalten. Ich möchte vielmehr die Frage aufwerfen, ob nicht schon in dem von dem Christenthume so schnell adoptirten Gebrauche des Wortes μυστήριον ein Wink liegt, den Grund jener Erscheinung anders und tiefer zu deuten. Allerdings wurden die heidnischen Mysterien von den Christen verworfen; ihr Inhalt wurde, wenn man es unternahm, sich über ihn vom Standpuncte des Glaubensbewusstseins Rechenschaft zu geben, als eine „Welt der Lüge und Gottlosigkeit" bezeichnet. Aber daraus folgt nicht, dass nicht unbewusst die in den Mysterien des Alterthums einst lebendige Idee ihre Macht auch noch über die Gemüther der Christen geübt, dass der Instinct der Verwandtschaft dieser Idee zu den Grundideen des Christenthums (§. 836 f.), nicht dennoch zur Wiederaufnahme ihrer Form hingedrängt haben könne. Dem Apostel Paulus bei seinem Gebrauche des Wortes einen Hinblick auf jene Mysterien zuzutrauen, würde zu gewagt sein. Aber nachdem dieser Gebrauch einmal feststand, kann er immerhin dazu mitgewirkt haben, die Blicke der Proselyten aus dem Heidenthum, namentlich auch jener philosophisch gebildeten unter ihnen, welche von ihren Schulen her es gewohnt waren, von den Bildern und selbst von der Terminologie des Mysteriendienstes einen freien Gebrauch zu machen für den Ausdruck eines idealen Sinnes, auf die Mysterien des Heidenthums zurückzulenken. Die Verfolgungen des Christenthums aber können möglicher Weise hie und da gerade durch die Mysterienform des Gottesdienstes, — eine Form, von der man ja weiss, zu welchem Missbrauch sie nicht selten im Heidenthum Anlass gegeben hat, — provocirt worden sein.

914. Was immer und irgendwie als bleibendes, zum Wesen der Kirche gehörendes Moment in dem Leben der Kirche, als beharrender Ausdruck des Bandes, welches die Glieder dem lebendigen Leibe der Kirche, und hinwiederum das Lebensprincip dieses Leibes den

Gliedern einverleibt, betrachtet werden kann: darauf leidet der Name eines kirchlichen Heiligthumes Anwendung. Soll aber die in dem Begriffe des kirchlichen Heiligthums liegende Mehrheit in bestimmter Weise innerlich umgrenzt und gestaltet werden: so tritt für die theologische Wissenschaft vorab der Begriff jener Zweiheit perennirender Lebensformen der Kirche in Kraft, welche zu ihrem Inhalt, die eine den immer und immer sich wiederholenden Act der wechselseitigen Einverleibung als solchen, die von Seiten des Ganzen mit ausdrücklichem Bewusstsein gewollte und geschaute, von Seiten der Einzelnen auf die Erzeugung eines entsprechenden Selbstbewusstseins angelegte Wiedergeburt des natürlichen Menschen zum ewigen Leben in der Gemeinschaft des Gottesreiches, die andere solches Leben selbst, seine fortwährende Ernährung, Reinigung und Steigerung im Elemente einer unablässigen, durch den heiligen Geist, der die Seele der Gemeinschaft ist, vermittelten Wechselbeziehung und Lebensmittheilung zwischen dem Ganzen und den Theilen, zwischen dem Haupte und den Gliedern dieses im Geiste und in der Wahrheit lebendigen Ganzen hat.

915. Der Begriff dieser Zweiheit enthält den Grund, den aus dem Gesichtspuncte der Wissenschaft allein vollgiltigen und vollkräftigen Grund und Inhalt der evangelisch-kirchlichen, in Schrift und älterer Kirchenlehre wohlbegründeten Lehre von der Zweiheit der dem Wesen, dem Begriffe der Kirche als solcher entstammenden, durch das Wort ihres Herrn und Meisters Jesus Christus besiegelten Sacramente: Taufe und Abendmahl. Gelten diese Ausdrücke im kirchlichen Bewusstsein auch zunächst den in äussere, sinnliche Erscheinung heraustretenden symbolischen Formen, mit welchen die Kirche und ihr göttlicher Meister den inneren, geistigen Hergang jener perennirenden Functionen der Kirche überkleidet hat: so hat ihr Begriff, ihr Begriff als bleibender, unveräusserlicher, Heil und Segen spendender Heiligthümer und Gnadenmittel der Kirche, doch zu seinem eigentlichen Inhalte solchen innern Hergang als einen durch jene äussern Formen sich in organisch lebendiger Weise vermittelnden und für das Bewusstsein des natürlichen Menschen veranschaulichenden. Hierin liegt für die ächte, philosophische Wissenschaft des Glaubens die Aufforderung (§. 893. §. 905), dieses Beides, die Lehre von den sacramentlichen Formen und die Lehre von dem Inhalte, welcher durch diese Formen zur Darstellung gebracht wird,

nicht in bisher gewohnter Weise von einander abzutrennen, sondern zu einer das an sich Verbundene und Zusammengehörige auch für das ausdrückliche theologische Bewusstsein zusammenfassenden Betrachtung zu vereinigen.

Dass, wenn im N. T. *μυστήρια* in der Mehrzahl erwähnt werden, wie in der vorhin angeführten Stelle des ersten Korintherbriefs, dass dabei an eine geschlossene Zahl von Sinnbildern oder symbolischen Handlungen noch nicht zu denken ist, liegt am Tage. Unter den Handlungen, auf welche in der mittelalterlichen Kirchenlehre das Wort *sacramentum* als ein technisches übertragen worden ist, wird in heiliger Schrift nur in Bezug auf eine einzelne, die Ehe, von dem Worte *μυστήριον* bei Gelegenheit (Eph. 5, 32) Gebrauch gemacht; und dies nicht in der prägnanten Bedeutung dieses Wortes, sondern einfach nur in der Absicht, die Ehe als ein Sinnbild zu bezeichnen für das eigentliche Mysterium, für das Verhältniss zwischen Christus und der Kirche. Taufe und Abendmahl werden nicht ausdrücklich unter eine gemeinsame Kategorie zusammengefasst; es müsste denn sein, dass man mit einigen alten Kirchenlehrern eine solche, ihrerseits auf sinnbildliche Weise, angedeutet finden wollte in Stellen, wie 1 Kor. 10, 2 f., oder wie Joh. 19, 34; also auch nicht unter die des Mysterium, ein Wort, welches überhaupt nicht direct auf sie angewandt wird. Die Gesichtspuncte, unter welchen die Kirchenlehre seit den Schriften des sogenannten Dionysius Areopagita einen Abschluss ihrer sacramentlichen Cultushandlungen in einer festen Zahl gesucht hat, sind fast stets nur äusserliche und willkührliche; ausser wo ausdrücklich der Gesichtspunct der Zurückführung auf die Zweiheit vorwaltet, in Bezug auf welche die richtige Fassung schon frühzeitig gefunden war. Und auch in der protestantischen Lehre von der Zweiheit (anfänglich Dreiheit) der Sacramente sehen wir bald nach den Lichtblicken in der Seele der ersten Reformatoren wieder den äusserlichen Gesichtspunct vorwalten. Denn eben nur die Ausdrücklichkeit des angeblich von dem Herrn der Kirche ausgesprochenen Geheisses wird dort als Grund der Beschränkung auf jene bestimmte Anzahl angegeben; der Umstand, dass, bei Voraussetzung buchstäblicher Treue der evangelischen Ueberlieferung (Joh. 13, 14), ein Gleiches auch von der Fusswaschung würde gelten müssen, ist unbeachtet geblieben. — Gewiss aber ist das Streben, dem Begriffe der kirchlichen Heiligthümer durch Zurückführung auf bestimmte, in der Natur der Sache begründete Unterschiede eine feste Gestaltung zu geben, an und für sich keineswegs ein wissenschaftlich unberechtigtes. Nur muss man, was bisher, so viel ich finden kann, unterlassen worden ist, von der wahren theologischen Wurzel dieses Begriffs, von der biblischen Idee des in sich einigen Mysterium, ausgehen und in ihr den Grund jener Unterschiede aufsuchen. Thut man dies, legt man, mit Luther, die Anschauung zum Grunde, dass es in Wahrheit nur Ein Mysterium, (den idealen) Christus, giebt: so

wird man die Zweiheit der in äussere Erscheinung heraustretenden Heiligthümer, wie die evangelische Kirche sie annimmt, in gründlicherer Weise, als durch jene in mehrfacher Beziehung problematische Berufung auf angebliche Einsetzungsworte des Heilands, zu rechtfertigen sich im Stande finden. Man wird auch hier dem tiefen und glücklichen Instinct des kirchlichen Bewusstseins die ihm gebührende Ehre zu geben nicht umhin können, welches, wenn es auch lange Zeit hindurch über den Begriff der Sacramente im Schwanken blieb, doch von Anfang an, keineswegs erst seit der Reformation, jene beiden, Taufe und Abendmahl, vor den übrigen, welche zeitweilig diesen Namen führten, in einer Weise ausgezeichnet hat, die bei einer gründlichern Selbstbesinnung zu einer ausschliesslichen Anwendung desselben nur auf diese zwei führen musste. — Es kommt hiebei, wie man leicht sieht, Alles darauf an, sich vorab über die Natur jener innern Erfahrung und Erlebniss zu verständigen, die, wie wir im Obigen gezeigt haben, dem biblischen Wortgebrauche, mit welchem der kirchlich-dogmatische den Zusammenhang nie verloren hat, zum Grunde liegt. Nur wenn sich zeigen lässt, dass in der Natur dieser Erfahrung, dieser Erlebniss die Nothwendigkeit liegt, ihr, sofern durch sie die kirchliche Heilsgemeinschaft, das kirchliche Heilsbewusstsein, und sofern auch umgekehrt sie durch die kirchliche Heilsgemeinschaft, durch das gemeinsame kirchliche Heilsbewusstsein verwirklicht werden soll, einen auch in die äussere sinnliche Erscheinung heraustretenden Ausdruck zu geben, und gerade den Ausdruck, welchen sie wirklich in der Kirche erhalten hat: nur dann ist für die Lehre von den kirchlichen Sacramenten das wissenschaftliche Fundament gewonnen. Diese Nothwendigkeit zum Bewusstsein zu bringen wird die Aufgabe unserer nachfolgenden Darstellung der beiden Hauptsacramente sein. Fürerst genügt es, nur einfach auf den Grund ihrer Zweiheit hinzuweisen: dass nämlich das eine dieser Sacramente die Bestimmung hat, den Act der Einverleibung der Glieder in den kirchlichen Heilsorganismus, das andere, den perennirenden Lebensprocess des Ganzen und seiner Glieder in ihrer wechselseitigen Gemeinschaft darzustellen, — und nicht blos objectiv ihn darzustellen, sondern, eben durch die Darstellung, in den Process selbst als reales Moment seiner organischen Vermittelung einzutreten.

Der Begriff der Sacramente pflegt bekanntlich vielfach von den Kirchenlehrern auf die gottesdienstlichen Ceremonien des A. T. übertragen zu werden; nicht ohne einige Unsicherheit zwar, wie schon die gelegentlichen Aeusserungen des N. T. über die alttestamentlichen Heiligthümer sie mit sich bringen mussten (*ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα* Gal. 4, 9., *μὴ δυνάμενα κατὰ συνείδησιν τελειῶσαι τὸν λατρεύοντα*, — *μέχρι καιροῦ διορθώσεως ἐπικείμενα* Hebr. 9, 9 f. u. s. w.), über das Maass der ihnen beizulegenden Kraft der Heilsbeschaffung (so z. B. wenn Augustinus von den neutestamentlichen Sacramenten sagt: sie geben das Heil, von den alttestamentlichen: sie verheissen den Heiland; im Mittelalter wollte man bekanntlich nur die neutestamentlichen

als *opus operatum* anerkennen, dessen Wirkung nur an die Bedingung, „dass kein Riegel vorgeschoben werde", gebunden sei), aber im Allgemeinen doch mit der Voraussetzung, dass sie zu ihrer Zeit die Stelle der neutestamentlichen Heiligthümer haben vertreten sollen. Zu ihnen im Gegensatz hören wir den Augustinus in einer seiner früheren Schriften die Eigenthümlichkeit der letzteren auf sinnige Weise mit den Worten schildern: *quae ubi venit (gratia Dei), ab ipsa Dei Sapientia homine assumto, a quo in libertatem vocati sumus, pauca sacramenta saluberrima constituta sunt, quae societatem Christiani populi, h. e. sub uno Deo liberae multitudinis continerent.* In dieser Stelle, wie auch sonst vielfältig in Aeusserungen der Kirchenlehrer, sogar noch aus der Zeit der Blüthe mittelalterlicher Sacramentstheorie, tritt klärlich die welthistorische Bedeutung jener zwei auch schon im Bewusstsein der ältesten Kirche die Totalität des ächten Sacramentsbegriffs umschreibenden Formen hervor, in welche mit gleichem Sinne die evangelische Kirche den Inhalt dieses Begriffs zusammenzufassen sich vollberechtigt halten durfte; um so mehr, als man auch sie schon, wenn auch nicht in gleich prägnanter Kerngestalt, im A. T. vorgebildet fand (Hebr. 9, 10). Auch die Voraussetzung, dass bei Feststellung dieser Formen der Herr der Kirche, der göttliche Urheber des Christenthums persönlich betheiligt ist, auch diese Voraussetzung ist keine irrige, wenn auch die Vorstellung, dass sie sich direct auf ein Geheiss desselben begründen, eine unhaltbare ist, eine gerade mit der höheren Nothwendigkeit ihrer Natur, welche auch Luther in der frühern Zeit seiner Laufbahn sehr wohl zu würdigen verstand, während er erst später, in dem für den gesammten Charakter seines Thuns so verhängnissvollen Streite über sie, auf die Abwege jenes Positivismus gerieth, welcher die Sacramente auf eine gesetzgeberische Machtwillkühr der Gottheit zurückführen will, im Widerspruch stehende. Die persönliche Wirksamkeit des historischen Christus ist auch hier von Haus aus eine befreiende. Er hat durch die Macht seines Wortes und seines thatkräftigen Vorganges den Bann der Satzungen gebrochen, der im A. T. auf den Heiligthümern der religiösen Volksgemeinschaft lastete, aber er hat nicht eine neue Satzung für das erweiterte Band der Heilsgemeinschaft aufgerichtet. Er hat vielmehr durch diese Befreiungsthat, durch die von ihm angebahnte Aufnahme auch der Heiden in die kirchliche Heilsgemeinschaft und durch die nur andeutenden, nicht bindenden Worte und Winke, welche er über die rechte, innerlich nothwendige und durch die Natur der Sache geforderte Gestaltung der Heiligthümer dieser Gemeinschaft bei Gelegenheit fallen liess, dem Geiste der Gemeinschaft Luft gemacht, sich selbst solche Gestaltung aufzufinden und sie mit der geschichtlichen Gestalt der Heiligthümer im A. T. und im Heidenthume organisch zu verknüpfen. Dies Alles im Besondern nachzuweisen, und damit die Bedeutung und den Gehalt, so den ewigen wie den im wahrhaften Wortsinne geschichtlichen der kirchlichen Heiligthümer, deren ächte und wahrhafte Form nur durch diesen Gehalt bestimmt wird, zum vol-

leren Bewusstsein theologischer Wissenschaft zu bringen: das ist die Absicht unserer nachfolgenden Betrachtung.

α) Das Sacrament der Wiedergeburt. Die Taufe.

916. Nicht erst in Folge der Sünde, schon in Folge des allgemeinen metaphysischen Gesetzes jener Naturnothwendigkeit, die da waltet in allen Schöpfungsprocessen, hängt für jede Vernunftcreatur das Heil, das Heil des ewigen Lebens, an der Wiedergeburt im Geiste, dem heiligen*). Diese Einsicht, auf Grund der Lehre des göttlichen Meisters (§. 674) bereits im zweiten Theile unsers Werkes (§. 701 ff.) festgestellt: sie giebt uns den leitenden Gesichtspunct auch für die nachfolgende Betrachtung. Wie nach dem Ausspruche des Heilandes der Eintritt in das Reich Gottes, in das Himmelreich nur erfolgt in Kraft geistiger Wiedergeburt: so gilt Entsprechendes nothwendig auch von dem Eintritt in die Kirche, in die Kirche des Christenthums in jenem wahrhaften Wortsinne, da wir dieselbe erkannt haben als die durch Wort und Werk des historischen Christus zum selbstbewussten geschichtlichen Dasein im menschlichen Geschlecht eingeführte Heilsgemeinschaft (§. 887 f.).

*) *Ἐπειδὴ πνευματικός ἐστιν οὗτος ὁ Ἀδάμ, ἔδει καὶ τὴν γένησιν πνευματικὴν εἶναι. Joh. Damasc.*

Von dem Ausdruck: Wiedergeburt, geistige Wiedergeburt, Wiedergeburt im heiligen Geiste, ist, sowohl was seinen biblischen, als auch was seinen kirchlichen Gebrauch anlangt, in manchen Beziehungen Aehnliches zu sagen, wie von dem Ausdrucke Reich Gottes, Himmelreich. Auch er stammt, wie jener, aus dem Munde des Heilands, und wenn er auch in diesem erhabenen Munde ein nicht gleich solenner ist, wenn sogar, da er nur in einem einzigen Ausspruche, und zwar in einem Ausspruche des johanneischen Evangeliums vorkommt, über seine wörtliche Authentie ein Zweifel bleiben kann: so geht doch die Authentie des Sinnes, welchen wir in ihn hineingelegt gefunden haben, aus dem Gesammtinhalte der evangelischen Christusreden nicht minder unzweifelhaft hervor, wie die Authentie des in dem ganzen Schwergewicht seines Vollgehalts nur dem göttlichen Meister eigenthümlichen Begriffs vom Himmelreiche. Wie dieser, hat auch er seine Wurzeln bereits im A. T. (לֵב חָדָשׁ וְרוּחַ חֲדָשָׁה Ezech. 18, 31); aber erst durch Jesus Christus ist er in seiner vollen Bedeutung zum Bewusstsein gebracht. In dieser Bedeutung liegt, auch nach dem Wortsinn der johanneischen Stelle, sein Hauptgewicht weniger auf dem Gedanken einer neuen Geburt, als einer Geburt von Oben, von der Gottheit. (Alle Analogien des johanneischen Wortgebrauches weisen nämlich dem *ἄνωθεν* Joh. 3, 3

diese Bedeutung an, obgleich sowohl die nachapostolische Ueberlieferung jenes Ausspruchs, als auch, in anderm Zusammenhange, der erste Petrusbrief, aus dem *ἄνωθεν γεννηθῆναι* ein *ἀναγεννηθῆναι* gemacht hat.) Die Apostel des Herrn, die Schriftsteller des N. T. verhalten sich ähnlich zu beiden Begriffen, dem des Gottesreichs und dem der Wiedergeburt. Sie sind in ihrem Geiste, in ihrem Glaubensbewusstsein von dem Gehalte beider durchdrungen, und sie bethätigen dies auch durch den öfters wiederholten Gebrauch wenn nicht völlig gleichlautender, doch wesentlich äquivalenter Worte und Wendungen. Aber, unvermögend wie sie es geblieben sind, sich aufzuschwingen zu gleicher Geistesfreiheit und Geisteshöhe mit dem Meister, suchen sie in der Anlehnung an dessen Persönlichkeit eine äussere Stütze für den erhabenen Inhalt jener Begriffe, dem sie sich nicht gewachsen fühlen. Nur von einer „neuen Creatur in Christus" (2 Kor. 5, 17), von einer „Kindschaft durch den Glauben an Christus" wagen die Jünger zu sprechen, eben so, wie sie den himmlischen Vater nicht ihren Vater, nur den „Vater des Herrn Jesus Christus", das Himmelreich nur sein Reich zu nennen wagen. — Der Meister seinerseits hatte von dem Begriffe der Wiedergeburt, durch welche die Menschencreatur die Kindschaft des himmlischen Vaters erwirbt, Sich Selbst nicht ausgeschlossen. Er hatte auf eine schlechthin normale, der Idee der Menschheit, wie sie in einem sündenfreien Geschlecht sich gestaltet haben würde (§. 707 f.), entsprechende Weise den Process geistiger Wiedergeburt in sich selbst erlebt; er hatte eben dadurch ihn, er zuerst von allen Sterblichen, in einer seinem Begriff adäquaten Weise Sich Selbst und dem menschlichen Geschlechte als Gegenstand innerer Erfahrung zum Bewusstsein gebracht. Er hatte die Stimme vom Himmel, welche Ihn als den Sohn, den Gegenstand der Liebe und der Wonne des Vaters bezeichnete, zu bestimmter Zeit im Laufe seines irdischen Lebens in sich ertönen hören und in Folge dessen den Begriff der Sohnmenschheit in einem bevorzugten, doch nicht in exclusivem, nicht in specifisch anderem Sinne, als andern „Kindern des himmlischen Vaters", Sich zugeeignet. Das Bewusstsein solches gleichartigen Verhaltens zum himmlischen Vater und zu dessen Reiche, das Bewusstsein der Brüderschaft zwischen ihnen und dem Meister war zwar auch den Jüngern noch nicht entschwunden. Auch sie unterschieden den *κατὰ σάρκα Χριστός* (2 Kor. 5, 16) von dem *κύριος ἐξ οὐρανοῦ* (1 Kor. 15, 47), den „von den Vätern Geborenen" von dem „aus Gott Geborenen", eben so, wie sie in sich selbst die neue, aus Gott geborene Creatur von der alten, der irdischen und fleischlichen, unterschieden. Sie unterschieden, wie gesagt, diese beiden Naturen in der Person des Meisters nicht in anderer Weise, als in ihrer eigenen und in anderer Menschen Persönlichkeit. Aber mehr und mehr gestaltete in ihrem Bewusstsein sich der Begriff dieses in der Wiedergeburt zu göttlicher Sohnschaft ihnen Vorangegangenen, dieses „Erstgeborenen" (*πρωτότοκος*), zur Vorstellung eines „Eingeborenen" (*μονογενής*), in welcher das Gefühl, das Bewusstsein der eigenen We-

sensgleichheit mit ihm zurücktreten musste. — Demzufolge finden wir allerdings schon im N. T. den Begriff geistiger Wiedergeburt, wie dem Ausdruck, so auch der Sache nach in einer Unbestimmtheit gehalten, welche die Anwendung auf die Person des Heilandes, die Identität des Begriffs der *καινὴ κτίσις* (2 Kor. 5, 17. Gal. 6, 15) mit dem Begriffe des *δεύτερος ἄνθρωπος*, des *ἔσχατος Ἀδάμ* (1 Kor. 15, 45. 47) zwar nicht ausschliesst (— am wenigsten kann von solcher Ausschliessung bei dem Apostel Johannes, bei dem *γεννηθῆναι ἐκ θεοῦ* 1 Joh. 2, 29. 3, 9. 4, 7. 5, 1. 4. 18 die Rede sein), aber doch auch nicht ausdrücklich einschliesst. Angewiesen, wie sie es waren, ihn, diesen Begriff, aus derselben Quelle selbsteigener innerer Erfahrung wiederzuerzeugen, aus welcher der Meister selbst ihn geschöpft hatte, fanden die Jünger in ihrem Innern doch nicht eine der Erfahrung des Meisters in allen den Puncten, auf welche es hiebei anzukommen schien, gleichartige Erfahrung. Das Erlebniss, welches sich ihnen beim Blicke in ihr Inneres darstellte als das dem Begriffe einer durchgängigen Erneuerung ihres Inneren entsprechende, war die Hinwendung ihres Gemüthes zu dem Meister, die Entzündung eines neuen Lebens im Geiste und in der Wahrheit durch die Einwirkung des Meisters in ihren Seelen. Wo namentlich diese Umwandlung in so gewaltsamer Weise vorgegangen war, wie in der Seele des Jüngers, der auch für die Haltung dieser Lehre den Ton angegeben hat; wo durch dasselbe eine so mächtige Kluft zwischen dem Alten und dem Neuen befestigt war: da musste solches Ereigniss sich dem Bewusstsein dessen, der es in sich erlebte, unmittelbar als jene neue Geburt darstellen, von welcher der Meister gesprochen hatte, und die gesammte Auffassung dieses Begriffs musste davon eine eigenthümliche Färbung erhalten. Und dies nun ist es, was wir wirklich auch im Grossen und Ganzen der neutestamentlichen Lehre bereits geschehen finden. Die verschiedenen Ausdrücke und Wendungen, womit Apostel und Apostelschüler sei es die Thatsache oder die Forderung der Geburt des neuen Menschen bezeichnen, — nicht selten in ausdrücklicher Anknüpfung an die Auferstehung des Herrn (1 Petr. 1, 3. Röm. 6, 4), welche dann nicht undeutlich als das die Wiedergeburt in den Gläubigen Wirkende bezeichnet wird: — diese Wendungen und Ausdrücke, mehr oder weniger abweichend sie alle von dem Ausdrucke, wie ihn Johannes aus dem Munde des Meisters berichtet hat, und eben so wenig auf irgend ein anderes von Christus gesprochenes Wort direct Bezug nehmend, haben sämmtlich in einer oder der andern Weise zu ihrem Hintergrunde die Thatsache der Bekehrung zum historischen Christenthum. Sie gehen nicht hinaus über das Bewusstsein, dass mit dieser Bekehrung ein neues Leben in der Seele der Gläubigen entzündet worden war, und sie lassen es wenigstens zweifelhaft, ob sie sich erhoben haben zu jener Allgemeinheit des Begriffs solcher Erneuerung, zu welcher sich indess, der gewöhnlichen Meinung zufolge, selbst schon ein Vorgänger, — ich nehme lieber an, einer der unmittelbarsten Nachfolger — jener apostolischen Männer erhoben haben würde, wenn er (B. d. Weish. 7, 27)

von der „Weisheit“ verkündigt, dass sie, in sich selbst ruhend und beharrend, alle Dinge erneut und durch Geburt (*κατὰ γενεάς*) sich in heilige Seelen überträgt, Freunde Gottes und Propheten macht. — Und so sehen wir auch bereits im N. T. als das Hauptsächliche in der Wiedergeburt das negative Moment der Bekehrung, den Gegensatz gegen die Sünde hervortreten. Die Lehre von der Wiedergeburt steht namentlich beim Apostel Paulus in einem unverkennbaren Zusammenhange mit der dort zuerst (§. 675 f.) in ihrer Bildung begriffenen Lehre von der Erbsünde; wenn es auch noch nicht zu einer directen dogmatischen Feststellung des Satzes kommt, dass durch die Erbsünde die Wiedergeburt zur Bedingung des Heiles geworden sei. Die Bedeutung des Begriffs geistiger Wiedergeburt unabhängig von der Sünde wird nicht ausdrücklich verleugnet, aber die gesammte Haltung der Lehre ist eine solche, dass man die kirchliche Theologie eines directen Widerspruchs gegen die apostolische oder eines Zurückbleibens hinter ihrem Sinne nicht beschuldigen kann, wenn sie den Begriff geistiger Wiedergeburt meist nur in dieser einseitigen Weise aufgefasst hat.

Letzteres gilt beziehungsweise am wenigsten gerade von der ältesten Kirchenlehre. Mehr, als alle Späteren, waren in Folge ihrer schärferen Unterscheidung von Seele und Geist (§. 701), die ersten Nachfolger der Apostel auf dem Wege, jenen Hintergrund der neutestamentlichen Lehre, welcher in der Auffassung der Apostel selbst vermöge der eben gedachten Umstände eben nur Hintergrund geblieben war, zum Vordergrunde zu machen; womit dann auch der Begriff der Wiedergeburt noch in ein anderes Licht gestellt worden wäre. Seit aber in der Kirchenlehre jene Richtung vorzuwalten begonnen hat, welche in dem Systeme des Augustinus (§. 680 ff.) zur Reife gediehen ist: seit dieser Zeit ist jenen Ansätzen eine weitere Folge nicht gegeben worden, und es kennt seitdem die Kirchenlehre keine andere Wiedergeburt, als die Bekehrung von der Sünde. Der Ausdruck *regeneratio* wird von patristischer und mittelalterlicher Theologie überall nur im Zusammenhange mit der Taufe, dem *λουτρὸν παλιγγενεσίας*, bei welcher auch alsbald die Abwaschung von der Sünde als Hauptsache zu gelten anfing, als dogmatischer Terminus angewandt; sonst überall tritt er zurück hinter jene Ausdrücke, welche zum Behufe der auf die eben gedachte Voraussetzung begründeten Lehre von der Heilsordnung theils aus der Schrift entnommen, theils neu erfunden sind. — Die Theologie der Reformationszeit, da sie die subjectiven Fragen der Heilsordnung, die Frage der „Rechtfertigung“, in den Vordergrund des theologischen Bewusstseins rückte: sie musste auch jenes Wort wieder in lebhaftere Erinnerung bringen. Aber auch hier wurde dasselbe nicht zum *terminus solennis* für einen der Begriffe, um deren Geltendmachung es der Reformation hauptsächlich zu thun war; ja es kam nicht einmal zu einer unzweideutigen, klar und scharf ausgeprägten Bedeutung des Wortes. Es schwankt vielmehr in der gesammten neueren Theologie (vergl. z. B. die directe Aussage hierüber bereits in der Concordien-

formel, S. 686 bei Hase) der Gebrauch des Wortes zwischen einer doppelten Bedeutung, indem es bald für den ersten entscheidenden Act der Gnadenertheilung und Rechtfertigung, wie solcher nach der Voraussetzung aller kirchlichen Confessionen in der Taufe stattfinden soll, bald aber, im Zusammenhange mit *renovatio,* für den gesammten Verlauf der Bekehrung und Heiligung, wie er erst als Folge dieses Actes gilt, gebraucht wird. In der reformirten Confession herrscht im Ganzen der erstere, in der lutherischen der letztere Gebrauch vor; doch ist es weder zu einer ausdrücklichen Controverse darüber gekommen, noch auch nur der Gebrauch auf beiden Seiten ein so gleichmässiger, dass wir es für zulässig erachten könnten, in der Stellung des Begriffs der Wiedergeburt zu dem der Rechtfertigung (mit Schneckenburger) eine Unterscheidungslehre der beiden Confessionen anzunehmen. Darin aber namentlich treffen beide Confessionen vollständig überein, dass auch sie von keiner Wiedergeburt etwas wissen, als nur in Folge der Sünde und im Gegensatze zur Sünde. Auch für sie bedingt sich die Nothwendigkeit der Wiedergeburt durch die Thatsache der Erbsünde; sie hat wesentlich nur die Bedeutung der Wiederherstellung eines früher vorhanden gewesenen Zustandes, einer früher vorhanden gewesenen Beschaffenheit des menschlichen Geschlechts, nicht der Schöpfung eines wesentlich und von Grund aus Neuen. Eine Anwendung dieses Begriffs auf den historischen Christus würde, trotz der Taufe, die er von Johannes empfängt, einstimmig von beiden Confessionen als ein notorischer Frevel angesehen worden sein.

Der volleren Anerkennung des Begriffs der Wiedergeburt in der universalen Bedeutung, wie er nach unserer Ueberzeugung der eigenen Lehre des Herrn Jesus Christus im Hintergrunde liegt: ihr hat in der Kirchenlehre zu allen Zeiten theils der psychologische Realismus, der in älterer Zeit sich an die Anschauungen der platonischen Philosophie anlehnte, in neuerer Zeit durch die von der cartesischen Philosophie sich herschreibenden Bildungselemente allgemeinen Eingang gewann, im Wege gestanden, theils aber auch, in denjenigen Kreisen, wo der Einfluss der aristotelischen Philosophie vorwaltend blieb, die Stelle, welche von dieser in der Begründung der Entelechie des Seelenwesens dem Begriffe des *νοῦς* eingeräumt ward. So begegnen wir bereits im kirchlichen Alterthum z. B. bei Theodor von Mopsvest, dann später besonders häufig bei den Dogmatikern des Lutherthums, ausdrücklichen Protesten gegen die Annahme einer radicalen Umwandlung der Substanz des Menschen in der Wiedergeburt. Dieselben waren, so viel die letztere betrifft, zunächst zwar gegen die Behauptung des Matth. Flacius von der substantiellen Bedeutung der Sünde im menschlichen Geschlecht gerichtet (so z. B. in der Concordienformel). Sie stellen sich mit diesem Gegner auf den gemeinsamen Boden der aristotelisch-scholastischen Terminologie, und sie bestreiten hauptsächlich nur die Ansicht, dass die Erbsünde als *forma substantialis* der menschlichen Natur betrachtet werden müsse, so lange nicht durch geistige Wiedergeburt das reale

Ebenbild der Gottheit zur substantiellen Form der Menschenseele erhoben sei. Dort also können, nach unsern frühern Ausführungen (§. 737 f.), auch wir jener Polemik eine Berechtigung nicht absprechen. Gerade die Lehre des Flacius ist zwar formal vielleicht eine nicht unrichtige Consequenz aus der kirchlichen Auffassung des Urzustandes und der Erbsünde, aber eben dadurch eine um so grellere Blosslegung ihres Grundgebrechens. Ihr gegenüber hat die lutherische Orthodoxie, welche diese Uebertreibung von sich ausstiess, das unstreitige Verdienst, die rechte Linie eines stetigen Fortschrittes von dem Schöpfungsprocesse zum Erlösungsprocesse wenn nicht ihrerseits eingehalten, so doch als eine nicht aufzugebende Glaubensforderung aufgestellt zu haben. Allein dieser ursprüngliche Gegensatz kam bald in Vergessenheit oder trat wenigstens in den Hintergrund; in den spätern Werken der Schule ist die Polemik hauptsächlich gegen „Schwenkfeldianer, Weigelianer, Wiedertäufer", kurz gegen die theosophische Mystik gerichtet. Da aber gilt sie wesentlich dem Umstand, dass dort sich der Begriff der Substanz in einer solchen Weise flüssig erhalten hat, welche es gestattet, von einer umgewandelten und erneuten Substanz der Seele im Processe der Wiedergeburt zu sprechen, auch ohne ein naturwidriges Abbrechen von der Continuität der schöpferischen Entwickelung; wie denn auch der Ausdruck „Wiedergeburt" in den Lehren der Theosophen überall eine gewichtvollere Stellung einnimmt, als in der schulmässigen Kirchenlehre.

Man wird immerhin zugeben können, dass der Streit über Identität oder Nichtidentität der Seelensubstanz in dem natürlichen und dem geistig wiedergeborenen Menschen leicht als ein blosser Wortstreit geführt werden kann. Aber zu verkennen ist es nicht, dass das Beharren auf der Identität fast stets dualistische und spiritualistische Voraussetzungen über das Verhältniss der Seele zur Leiblichkeit im Hintergrunde hat, welche von einer ächt bibelgläubigen Theologie eben so, wie von ächter philosophischer Speculation in Abrede gestellt werden müssen. Der Begriff geistiger Wiedergeburt, soll er in seiner Wahrheit und im Sinne seines erhabenen Verkündigers gefasst werden, verlangt, dass seine wissenschaftliche Auffassung zurückgehe bis in die Anfänge der Menschenschöpfung, bis zu jener Keimbildung einer unsterblichen Leiblichkeit, von welcher wir (§. 813) gezeigt haben, dass sie für die thatsächliche Vollziehung der Wiedergeburt in den Einzelnen die nothwendige Voraussetzung ist. Das Ergebniss der Entwicklung dieses Keimes durch den Process der Wiedergeburt als solcher: dies nur ist es, was, im Sinne jener Terminologie, deren wir, unmittelbar anknüpfend an die Terminologie der kirchlichen Schule, bereits in unserm zweiten Theile uns bedient haben, als die Entelechie, als die *essentia* oder *forma substantialis* des wiedergeborenen Menschen bezeichnet werden kann, — als seine ὑπόστασις im ächten Sinne des grossen Wortes Hebr. 11, 1, so wie derselbe aus Vergleichung mit Hebr. 1, 3 hervorgeht und auch durch Vergleichung mit 3, 14 nicht widerlegt wird. Die Continuität des Selbstbewusstseins ist für den Begriff dieser Entelechie nicht das Ent-

scheidende, sondern es kommt auf den Inhalt an, welchen sich das Ich des Selbstbewusstseins giebt. Diese Wahrheit ist, seit dem Ueberhandnehmen jenes Spiritualismus, welcher sich in der Vorstellung einer monadischen Substantialität des menschlichen Seelenwesens verfestigt hat, immer nur von den theosophischen Lehren vertreten worden, gegen welche wir auch in diesem Puncte die kirchlich-theologische Schule Front machen sehen, wesentlich im Interesse theoretischer Voraussetzungen, welche der ächten Bibellehre durchaus fremd sind. Nur die Lehre der Theosophen hat mit dem glücklichen Ausspruche Melanchthons: *regeneratio est quasi* (— warum nur *quasi?*) *inchoatio aeternae vitae,* wirklich Ernst gemacht. Doch ist die reformirte Lehre, durch stärkere Betonung des Begriffs der neuen Creatur, die in der Wiedergeburt erzeugt wird, in diesem Puncte der ächten biblischen Anschauung näher geblieben, als die lutherische, und als, mit der lutherischen, auch die römisch-katholische.

917. So, wie sie, nach Obigem (§. 898 ff.), im Elemente des Glaubens erfolgt, wie sich in ihr, recht eigentlich als einer Urthat des Glaubens, vor allem Andern und als Bedingung alles Andern, was weiterhin noch zu ihrer Verwirklichung, zu ihrer Bekräftigung und Vervollständigung gehört, der Glaube selbst, der lebendige, heilskräftige Glaube des Individuums erzeugt: so ist die Wiedergeburt ein ideales, zwar in der bereits zum Bewusstsein ihrer selbst, zum Vernunftleben (§. 636 ff.) geweckten Creatur, aber nicht durch dieselbe, nicht durch ihre Vernunft und selbstbewusste Freiheit erfolgendes Geschehen; ein Geschehen, welches zu der übrigen, psychischen und somatischen, kurz (§. 702) fleischlichen Natur des Geschöpfes bis auf Weiteres noch in einem Missverhältnisse steht. Dieses ideale Geschehen, diese erste einfache Energie oder Werdethat des Glaubens ist gemeint, nur sie kann gemeint sein, wenn Schrift und Kirchenlehre an der Stelle, an welche wir nach unserer obigen Ausführung dem einmaligen, für den Eintritt der Creatur in die Sphäre des Heiles entscheidenden Act der Wiedergeburt zu setzen nicht umhin können, von einem declaratorischen Acte des göttlichen Gnadenwillens, wodurch der Creatur ohne ihr Verdienst das Heil zugesprochen wird, zu sprechen, und wenn sie, auf den Vorgang des Apostels Paulus, solchen Act mit dem Namen der Rechtfertigung (*δικαίωσις, justificatio*) zu bezeichnen lieben.

Nicht leicht haben sich anderwärts in gleichem Grade tiefgreifende dogmatische Interessen und Gegensätze an die exegetische Frage über die Bedeutung eines einzelnen Wortes geknüpft, wie bei dem Worte *δικαιοῦν, δικαίωσις.* Es ist nicht nöthig, hier in eine neue Verhandlung dieser Frage einzugehen; über sie ist in der Hauptsache nach

beiden Seiten längst Alles gesagt, was darüber vorgebracht werden kann. Nur in der Kürze möge hier das Ergebniss ausgesprochen werden, wie es sich bei unbefangener Erwägung der Sache darstellt. — Ohne dem grossen religiösen Interesse etwas zu vergeben, welches an der Anerkennung des realen Gehaltes hängt, der durch die Rechtfertigung in der Seele des Gerechtfertigten entsteht, und auch daran, dass eben diese Anerkennung überall vorgefunden wird in dem Sinne der biblischen Stellen, die von der Rechtfertigung handeln, — ohne, wie gesagt, solchem Interesse etwas zu vergeben, kann man einräumen, dass das Wort *δικαιοῦν* nie leicht ohne Weiteres gerecht machen, *δικαιοῦσθαι* gerecht werden bedeutet. Könnte hierüber nach aufmerksamer Erwägung der neutestamentlichen Stellen, in welchen von diesem Worte Gebrauch gemacht wird, unter vergleichender Zuziehung auch des classischen und des hellenistischen Wortgebrauches noch ein Zweifel bleiben: so würde derselbe beseitigt werden durch den Umstand, dass auch die durch den Glauben Gerechtfertigten nicht als solche schon *δίκαιοι* genannt werden, während dagegen der Ausdruck *ἅγιοι*, — offenbar mit der Absicht, nicht ein Grösseres, sondern ein Geringeres damit auszusagen, — vielfältig für sie gebraucht wird. Auch dem paulinischen Gebrauche jenes Wortes liegt, — dabei wird es allerdings sein Bewenden haben müssen, — eine Bedeutung zum Grunde, welche der beim Hiphil des Wortes צדק vorwaltenden desgleichen der Bedeutung des חָשַׁב צְדָקָה Gen. 15, 6 entspricht. Es motivirt sich dieser Gebrauch dadurch, dass der Apostel nicht vom Begriffe der m e n s c h l i c h e n Gerechtigkeit ausgeht, welche in dem Gerechtfertigten hergestellt werden soll, sondern vom Begriffe der g ö t t l i c h e n Gerechtigkeit, deren Wesen, wie nicht blos der Apostel, sondern die ganze heil. Schrift das Wesen dieser göttlichen Eigenschaft gefasst hat, eben darin besteht, die in der Gottheit verborgenen Heilsschätze aufzuschliessen und der Creatur mitzutheilen. Man blicke hin auf die Stelle Röm. 3, 21 ff. Was kann denen, welche diese Stelle nicht durch eine dogmatistich gefärbte Brille anschauen, was kann ihnen klarer sein, als dass das *δικαιοῦσθαι δωρεάν* (V. 24) dort auf jene *δικαιοσύνη θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* (V. 22) zurückgeführt wird, welche (V. 21) durch Gesetz und Propheten bezeugt, durch Jesus Christus aber offenbart und factisch dargethan ist? (— *πεφανέρωται* V. 21 und *ἐνδείκνυται* V. 26; — als *αὐτὸς δίκαιος* ist Er der *δικαιοῦν*, ebendas.) Die „Gerechtigkeit“ Gottes, das heisst, — denn diese zwei Begriffe sind ihrem ächten Schriftsinne nach eben nur einer und derselbe; dem einen so wenig, wie dem andern wird irgendwo die Strafe des Schuldigen, wohl aber wird beiden in ganz gleicher Weise das Heil des Gerechten, des zum Heile Wiedergeborenen als ihre Wirkung zugeschrieben, — seine G n a d e ist es, welche den Sünder zum Gerechten macht, nicht indem sie, in der Weise schwachherziger Richter, „Gnade für Recht ergehen lässt“, sondern indem sie durch ihre schöpferische, und nicht blos schöpferische, sondern zugleich zeugende Thätigkeit (§. 793), den Keim der Gerechtig-

keit in sein Bewusstsein einsenkt und dadurch eine von Innen heraus erfolgende Umwandlung seines Wesens ermöglicht. So also erklärt sich aus richtiger Einsicht in die Bedeutung des Begriffs der Gerechtigkeit als göttlicher Eigenschaft der Gebrauch der Worte *δικαιοῦν*, *δικαίωσις* für einen allerdings, wenn man will, nur „declaratorischen“ Act, aber keineswegs für einen solchen, welcher so, wie er gewöhnlich gefasst wird, zu dem Begriffe der Gerechtigkeit, wie auch sie ihrerseits gewöhnlich gefasst wird, freilich in dem schneidendsten Widerspruche stehen würde. Gott, vermöge seiner Gerechtigkeit, in deren Natur es nicht liegt, weder äusserlich zu strafen, noch äusserlich zu lohnen, sondern durch schöpferische, zeugende That zu beseligen, — der gerechte Gott erklärt die Creatur für gerecht; das heisst, er schafft in ihr ein Bewusstsein, mittelst dessen sie sich selbst als gerecht vor Gott erkennt, aufgenommen durch den göttlichen Liebewillen in das Element göttlicher Gerechtigkeit, so dass sie eben durch solche Erkenntniss die Kraft gewinnt, auch für sich selbst, für ihre eigene Lebenswirklichkeit gerecht zu werden. Was für den Einzelnen die *δικαίωσις*, das Entsprechende ist für das Ganze des menschlichen Geschlechts die *ἔνδειξις τῆς δικαιοσύνης* (Röm. 3, 25 f. vergl. §. 874): ein declaratorischer Act, wodurch Gott in Christus das Bewusstsein des Heilsweges für das menschliche Geschlecht im Grossen und Ganzen erzeugt. — Der Act dieser im eigenen Innern, im Glaubensbewusstsein der Creatur erfolgenden Rechtfertigung, dieser ganz und gar nicht „forensische“, sondern durchaus immanente Act trägt also seinen Namen allerdings nicht von der creatürlichen, sondern von der göttlichen Gerechtigkeit. Was durch ihn in der Creatur gesetzt wird, das ist noch nicht die Gerechtigkeit selbst, aber es ist die ideale Potenz, aus welcher sich die Gerechtigkeit in der Creatur erzeugt. Es ist jene Potenz, welche auch der warme Anwald des tieferen Glaubensbegriffs im frühern Mittelalter, Bernhard v. Clairvaux, meinte in jenem schönen Ausspruch, den sich die protestantische Lehre von der Gerechtigkeit des Glaubens leicht hätte zum Losungswort wählen können: *Si nihil sumus in cordibus nostris, forte in corde Dei potest aliquid latere de nobis.*

Das hier Gesagte wird, so hoffen wir, ein helleres Licht werfen auf das innere Band, durch welches bereits beim Apostel Paulus, und dann später wiederholt in der Kirchenlehre, vor Allen bei Luther, die Begriffe von „Glauben“, dieser „passiven Gerechtigkeit“ nach Luther, und von „Rechtfertigung“ sogleich von vorn herein verbunden auftreten, so dass sie nicht erst künstlich zusammengebracht zu werden brauchen. Es kommt eben nur darauf an, wissenschaftlich Ernst zu machen mit dem Declaratorischen, welches man mit Recht schon in dem Worte *δικαιοῦν* ausgedrückt findet. „Ich behaupte auf Grund der Schrift und Erfahrung: der Herr fällt sein Gnadenurtheil nicht so, dass er es für sich behält, vielmehr spricht er es durch den h. Geist in mein Herz herein“ (Imm. Nitzsch). Wie sollte, wer der Gesinnung solches Ernstes fähig ist, nicht alsbald gewahr werden, dass weder Gott ein Mittel

hat, einen derartigen Willensbeschluss, wie den hier vorausgesetzten, zu decläriren, noch der Gläubige ein Mittel, solche Declaration zu vernehmen, als eben nur den Glauben selbst? Der Glaube, das Heilsbewusstsein des Gerechtfertigten, ist an und für sich selbst solche Declaration; es bedarf neben oder vor dem Glauben keiner anderen, ja könnte es neben oder vor ihm noch eine andere geben, so würde doch nur er die allein heilskräftige sein. Eben so wenig aber erfolgt die Declaration, wie wir bei manchen auch sonst der Rechtgläubigkeit sich befleissigenden Theologen es aufgefasst finden, und wie ausgesprochener Maassen der Sinn der römischen Kirche dahin geht, um des Glaubens willen; wie könnte sie dies, da sie selbst der Glaube ist? Nicht um seines Glaubens willen, sondern um des Inhalts willen, den der Glaube sich aneignet, der ihm eben durch den Act der „Rechtfertigung" angeeignet wird, um des „Verdienstes Christi" willen, ist der Gläubige vor Gott wohlgefällig. So haben sich stets die angesehensten Lehrer der evangelischen Kirche ausgesprochen, und diese Wendung können auch wir uns aneignen, wenn wir unserm obigen Zusammenhange gemäss den Sinn ihrer Worte deuten. — Nach dem Allen also musste sich, wenn es zum wissenschaftlichen Bewusstsein gebracht war, dass der Glaube das Element ist, wodurch das Heil erworben wird, — es musste sich, sagen wir, als der geeignete Ausdruck für die göttliche Thätigkeit der Mittheilung des Heiles ganz von selbst jener Ausdruck darbieten, welcher, wenn er nach der einen Seite auf jene Eigenschaft der Gottheit zurückverweist, durch welche der Wille solcher Mittheilung zunächst bedingt ist, zugleich nach der andern den Act der Mittheilung selbst als einen zunächst nur declaratorischen bezeichnet. Bei Luther giebt sich das richtige Verständniss dieses declaratorischen Actes ganz besonders auch durch den Nachdruck kund, mit welchem wir ihn allenthalben, im Zusammenhange der Lehre von der Aneignung des Heiles an das einzelne Subject ganz eben so, wie im Zusammenhange der allgemeinen Offenbarungslehre, den Begriff des von Gott gesprochenen Wortes betonen hören. Nur durch das Wort handelt Gott überall mit dem Menschen; nur aus dem Worte ziehen auch die Sacramente ihre Kraft. Dieser Satz hat bei ihm, neben der zunächst das Ganze des weltgeschichtlichen Offenbarungsprocesses angehenden Bedeutung, allenthalben auch diese, dass, der selbstbewussten Creatur gegenüber, in welcher der Heilsprocess erfolgen soll, Gott ein anderes Mittel nicht hat, diesen Process in Gang zu setzen, als eben das Wort, das heisst, eine derartige Willensäusserung, wodurch der Inhalt seines Liebewillens, das Heil, dem Bewusstsein der Creatur gegenständlich wird. Dass dieses Wort ein *verbum vocale* sein müsse, ist eine Behauptung, zu der sich erst der spätere Luther durch den missverstandenen Eifer gegen die „Schwarmgeister" hat verleiten lassen. — Dagegen können wir nicht umhin, einen Mangel von Bündigkeit in Zusammenfassung der verschiedenen biblischen Gedankenreihen und Ausdrucksweisen, aus welchen die Kirchenlehre ihr System zu erbauen beflissen gewesen ist.

darin zu erblicken, dass es so häufig unterlassen wird, über das Verhältniss des Begriffs der Rechtfertigung zum Begriffe geistiger Wiedergeburt eine genauere Rechenschaft zu geben. Ueber Identität oder Nichtidentität dieser beiden Begriffe ist bei den meisten ältern Dogmatikern ein Zweifel geblieben; die neueren seit Schleiermacher finden wir allerdings bestrebt, diesen Zweifel zu lösen. Wir an unserm Theile können, wie man aus allem Vorangehenden abnehmen wird, nicht umhin, im Sinne einer philosophischen Glaubenslehre auf die vollständigste Identität zu dringen. Auch die Rechtfertigung bezeichnen wir ganz eben so, wie die Wiedergeburt, nach dem ausdrücklichen Vorgange des Apostels (1 Kor. 6, 11) als das Werk des heiligen Geistes, das heisst, nach allem Obigen, als das Werk jenes göttlichen Liebewillens, welcher, in seinem Verhalten zu den Creaturen, die er für das Heil und das göttliche Reich gewinnen will, seine eigenen geschichtlichen Thaten, durch die er eine geistliche Natur, ein Reich der Gnade in der Person des Sohnes begründet hat, zu seiner Voraussetzung macht, und so als Geist fortführt und vollendet, was er als Sohn, in dessen Persönlichkeit aber auch schon die Person des Geistes lebt und wirkt, begonnen hat. — Die Rechtfertigung, so gefasst, oder genauer, der Glaube, der Heilsglaube, welcher unmittelbar durch die Rechtfertigung gewirkt wird, ist im eigentlichsten Sinne das, was die Schrift (2 Kor. 1, 22. Eph. 1, 13 f.) als Siegel (σφραγίς), als Angeld oder Unterpfand (ἀρραβών) des Geistes bezeichnet hat. Solches Siegel kann der Creatur nur in einem bestimmten Zeitmomente aufgedrückt, solches Unterpfand, solches Angeld nur in einem bestimmten Zeitmomente ihr verabreicht werden. Mit diesem Momente, dem wahren Momente ihrer Neugeburt, beginnt ihr höheres Leben, ihr Leben im Elemente des Heiles und des Heilsglaubens. Auch die Rechtfertigung wird daher vom richtigen Gesichtspunct aus als ein Geschehen in bestimmter Zeit, obwohl mit seinen Folgen in die Ewigkeit hinüberreichend, betrachtet werden müssen. Nicht ohne triftige Gründe, wenn auch freilich der Versuch einer exegetischen Motivirung (durch Ap.-Gesch. 2) kein ausreichender ist, hat die mittelalterliche Theologie die Rechtfertigung sogar als einen augenblicklichen Act (*instantaneus*) bezeichnet. Die Bedenken, welche die protestantische Kirchenlehre, auch die nicht im Calvinismus befangene, zurückgehalten haben mögen, dies ausdrücklich anzuerkennen, diese können für uns um so weniger in Betracht kommen, als wir ja von vorn herein in Bezug auf das innere Leben der Gottheit auch schon als solches die Wahrheit und Nothwendigkeit der Zeitform anerkannt haben.

918. In dem Wesen des Heiles, welches durch göttliche Gnade im Acte der Rechtfertigung, der geistigen Wiedergeburt, dem Gemüthe des Gläubigen gewonnen wird, liegt an und für sich, nach innerer Nothwendigkeit, der Gegensatz gegen die Sünde, gegen die Sünde in allen ihren Gestalten, die erbliche und die persönliche (§. 724 ff.),

die Gewissheit einer wenn auch allmähligen Tilgung der Sünde aus dem Gemüthe des Gläubigen. Dieser Gegensatz kann indess nicht unmittelbar in dem Acte der Rechtfertigung, der geistigen Wiedergeburt selbst sich als eine wirkliche, allseitige und vollständige Tilgung der Sünde bethätigen, der Sünde nach der Wurzel, welche sie in den Trieben und Neigungen, in der natürlichen Willensrichtung des die Wiedergeburt in sich erlebenden Menschen hat, und nach ihren Folgen in der Gesammtheit der Zustände und Handlungen des Menschen. Er kann es aus dem Grunde nicht, weil der neue Mensch sich mit organischer Stetigkeit aus der Natur des alten fleischlichen Menschen erzeugen soll, in dem Wesen der Sünde aber, sowohl der allgemeinen Sünde des Geschlechts, als der besonderen des Individuums, eben dieses liegt, in den natürlichen Organismus, dem sie anhaftet, organisch hineinzuwachsen und selbst zu einem Elemente dieses Organismus zu werden (§. 721 ff.). Wohl aber bethätigt jener Gegensatz sich in der Gegenständlichkeit, die er in dem Acte der Rechtfertigung für das Bewusstsein gewinnt, für das Bewusstsein des Glaubens, welchem fortan, zugleich mit dem Heile, das seinen Grundinhalt bildet (§. 901 f.), die siegesgewisse Macht dieser Heilssubstanz über die Mächte der Sünde und des Bösen, die sich ihm in der äusseren Welt und in dem eigenen Innern des Gläubigen, entgegenstellen, zu einem ausdrücklich sein Wesen, so wie das Wesen der im Glauben wiedergeborenen Persönlichkeit erfüllenden Inhalte wird.

919. Die hier geschilderte Seite des Begriffs der Rechtfertigung ist es, welche den wahrhaften, thatsächlichen Inhalt jenes Begriffes bildet, der von der bisherigen Kirchenlehre mit dem Namen einer Vergebung der Sünde bezeichnet zu werden pflegt. In der Auffassung dieser Thatsache der Sündenvergebung als einer an und für sich der Creatur äusserlich bleibenden, nur in ihren Folgen angeeigneten Willensthat der Gottheit (*actus forensis*): in solcher Auffassung kann die philosophische Glaubenslehre ihrerseits nicht umhin, die nämliche Irrung wiederzuerkennen, durch welche eine eben so äusserliche Auffassung auch des Schöpfungsbegriffs und des Erlösungsbegriffs verschuldet worden ist. Doch wird in der bereits angedeuteten Weise (§. 917) schon von der Kirchenlehre, so weit es auf ihrem Standpuncte möglich war, das in ihrer Auffassung Fehlende ergänzt durch das namentlich im evangelischen Lehrbegriffe energisch hervorgehobene Bewusstsein, dass der Glaube es ist, durch welchen

der wiedergebornen Creatur die Vergebung der Sünde angeeignet wird. Wenn irgendwo nämlich, so stellt es sich in diesem Zusammenhange deutlich heraus, dass unter diesem Glauben nur die Bewusstseinsthat gemeint sein kann, in welcher der creatürliche Wille sich begegnet mit dem göttlichen Gnadenwillen und eben durch solche Begegnung den letztern erst zu seiner Vollziehung bringt.

Wer, mit uns, eine geistige Wiedergeburt kennt auch unabhängig von der Sünde, wer in solcher Wiedergeburt für alle vernünftige Geschöpfe ohne Unterschied die nothwendige Bedingung des Heiles im höchsten, im eigentlichen Wortsinne, des ewigen Heiles erkennt auch ohne Voraussetzung einer Verunreinigung dieser Geschöpfe durch sündhafte Beschaffenheit des Geschlechtes, dem sie angehören und in Folge solcher Beschaffenheit durch eigene Sünde: auch der leugnet darum nicht den factischen Bezug der Wiedergeburt auf die Sünde in denjenigen Geschöpfen, in welchen durch Geburt und persönliche That die Sünde Platz ergriffen hat; auch der stellt nicht in Abrede, dass auf keinem andern Wege, als auf dem der geistigen Wiedergeburt solche Geschöpfe von der Sünde und ihren Folgen befreit werden können, wenn er auch nicht, mit Augustinus, die Begriffe von *justificari* und *ex impio justum fieri* für identisch hält. Es verhält sich vielmehr mit der hier in Rede stehenden Frage ganz eben so, wie mit jener ihr so nahe verwandten, ja im letzten Grunde mit ihr identischen (— ist doch in der That sie es, in deren Gestalt sich für die kirchliche Dogmatik, ohne deutliches Bewusstsein freilich, auch die gegenwärtige einkleiden musste, um innerhalb ihrer Sphäre überhaupt Beachtung zu finden): ob Gottes Sohn Mensch geworden sein würde auch ohne die Sünde (§. 812). Es ist noch Keinem derer, welche sich zu einer bejahenden Antwort auf diese Frage gedrungen fanden, in den Sinn gekommen, damit die sündentilgende Kraft der Menschwerdung ausschliessen zu wollen; ganz dasselbe wird auch von dem Gesichtspunct gelten, unter welchen wir hier den Begriff der Wiedergeburt gestellt haben. Und so werden wir denn auch umgekehrt die Ansicht geltend machen dürfen, dass, wenn die Schrift allerdings die Begriffe der Wiedergeburt und der Rechtfertigung sammt dem ihnen beiden allenthalben vorausgesetzten der göttlichen Gnade und Gerechtigkeit in vielen, ja in den meisten der Stellen, wo sie von diesen Begriffen handelt, zum Begriffe der Sünde in die prägnanteste Beziehung bringt und wesentlich in sie das Moment der Aufhebung und Tilgung der Sünde verlegt, dass, sagen wir, hieraus nicht auch sogleich der Schluss zu ziehen ist, die Schrift kenne von diesen Begriffen sämmtlich keine andere Bedeutung, als nur die aus dem Gegensatze zur Sünde sich ergebende. Zu solcher Voraussetzung giebt z. B. der Prolog des johanneischen Evangeliums keine Veranlassung, wenn er, in directester Anknüpfung an die Menschwerdung des Logos, die Begriffe geistiger Wiedergeburt und göttlicher

Gnade in der prägnantesten Weise einführt, ohne der Sünde dabei anders, als nur ganz im Vorübergehen zu gedenken. Wesentlich das Gleiche gilt von dem Begriffe der Geburt aus Gott in der Unterredung mit Nikodemus und in wiederholten Stellen des johanneischen Sendschreibens. Wenn in einigen der letzteren der Gegensatz zur Sünde allerdings hervorgehoben wird mit Wendungen, die man gleichfalls prägnante nennen darf: so geschieht dies doch stets in einer Weise, dass über die davon unabhängige Bedeutung des *γεννηϑῆναι ἐκ ϑεοῦ* dem unbefangenen Ausleger kein Zweifel bleiben kann. Es gilt ferner von dem allgemeinen Gebrauche des Wortes *χάρις* im N. T.; nur erst der Wortgebrauch der abendländischen Kirche hat in das sonst diesem griechischen als äquivalent geltende lateinische Wort *gratia* die durchgehende Bedeutung der Sündenvergebung hineingelegt (§. 791 f.). Nur von dem Ausdruck *δικαιοῦν, δικαίωσις* lässt sich nicht in Abrede stellen, dass der Apostel, der ihn eingeführt, von vorn herein allerdings einen gegensätzlichen Bezug auf die Sünde in ihn hineingelegt hat, und dass auch in Stellen der Art, wie 1 Joh. 1, 9. 2, 29 die entsprechende Beziehung in den Worten *δίκαιος* und *δικαιοσύνη* liegt. Allein der Gebrauch dieser Worte selbst deutet nichts destoweniger, eben so wie ohnehin die Ausdrücke *καινὴ κτίσις, υἱοϑεσία* u. s. w., zurück auf eine vom Sündenbewusstsein unabhängige Wurzel des Begriffs der Rechtfertigung in der ursprünglichen Glaubensanschauung. Denn wie könnte man behaupten wollen, dass die „Gerechtigkeit" als sittliches Attribut der Gottheit sei es im A. oder im N. T. irgendwie in Abhängigkeit gesetzt werde von der Voraussetzung eines Gegensatzes zur Sünde in der Creatur? Unzweifelhaft aber hat jene Thatsache des paulinischen Wortgebrauchs dazu beigetragen, in der kirchlichen Dogmatik den Ausdruck „Rechtfertigung" in den Vordergrund zu heben, den Ausdruck „Wiedergeburt" aber in den Hintergrund zurückzudrängen, nachdem einmal die Kirche ihr System von Grund aus auf die Voraussetzung des Sündenfalls zu erbauen begonnen hatte. Denn die Vergebung der Sünde lässt sich nicht an und für sich als Geburt einer neuen Persönlichkeit, wohl aber lässt sie sich als Uebergang von dem Zustand der Sünde zum Zustande der Gerechtigkeit fassen. Der Rechtfertigung, einem declaratorischen Acte, wie die Kirchenlehre sie gefasst hatte, die Freisprechung von Sündenschuld und Sündenstrafe zum Inhalt zu geben, erschien keineswegs als unangemessen, auch wenn solcher Act, ja vielleicht dann gerade am wenigsten, wenn er als ein blos äusserlicher angesehen ward. — Für uns dagegen, die wir in dieser göttlichen Declaration nur eine im Innern des creatürlichen Seelenlebens vorgehende Thatsache des Glaubensbewusstseins zu erkennen vermögen, für uns drängt sich eben hier unausweichlich ein Bedenken auf. Wir können nicht umhin, die Frage aufzuwerfen, in welcher Weise wir den Gegensatz zur Sünde, die Gewissheit einer wenn nicht gegenwärtigen, so doch zukünftigen Sündentilgung in dieses Bewusstsein eintretend zu denken haben, ohne den Heilsglauben, dessen Gegenständlichkeit doch

in diesem entscheidenden Momente noch nicht an dogmatische oder historische Besonderheit kann festgebunden sein, mit einem die Freiheit, welche wir ihm in allem Obigen zu vindiciren nicht umhin konnten, schmälernden Inhalte zu belasten? In den Fehler solcher Belastung fällt die Kirchenlehre, wenn sie mit dem, doch immer anthropomorphistischen Ausdrucke „Sündenvergebung“ in der Weise Ernst macht, dass sie in dem Gerechtfertigten ein actuales Bewusstsein der in Bezug auf ihn persönlich erfolgten Gottesthat voraussetzt, ein Bewusstsein, welches den ausdrücklichen Gegensatz der vergangenen Zustände des Sündenelendes und die gegenwärtigen des Erlöstseins von diesem Elende in sich schliesst, und die letztern eben so ausdrücklich auf jene Gottesthat zurückführt. — Hier offenbar ist eine der Stellen, wo die Kirchenlehre, — die protestantische mehr noch als die katholische, die hier mit mehr Vorsicht verfährt, der aber freilich auch durch ihre Hinneigung zur Werkheiligkeit solche Vorsicht erleichtert war, — von der wirklichen Religionserfahrung, der ächten, lebendigen, im Stiche gelassen wird. Sollten wirklich, so müssen wir hier fragen, sollten wirklich als des Heiles Theilhaftige, als geistig Wiedergeborene nur diejenigen gelten dürfen, in welchen ein solches Bewusstsein, wie das hier bezeichnete, thatsächlich vorhanden ist? In welchen es unter allen den von der Kirchenlehre so ausdrücklich geforderten Modalitäten vorhanden ist, welche der objectiv historische Inhalt des kirchlichen Erlösungsbegriffs mit sich bringt? Dann fürwahr würde die Zahl derer, die als thatsächlich Gerechtfertigte gelten dürfen, auf einen sehr engen Kreis zusammenschrumpfen; es würden so innerhalb wie ausserhalb des Christenthums gerade diejenigen davon ausgeschlossen bleiben, in welchen der innere Heilsprocess auf die normalste, auf die am wenigsten durch die Folgen der Erbsünde, durch eigene Thatsünde getrübte Weise verlaufen ist und fortwährend verläuft. Denn — möchten die aufrichtigen und ernst gesinnten Vertreter der Kirchenlehre sich endlich dies eingestehen! — je weniger die Creatur an der Sünde Theil hat, um so weniger kommt es ihr unmittelbar auch zum Bewusstsein der Sünde, zu jenem unmittelbaren Erfahrungsbewusstsein, welches bereits der biblische Urmythus (§. 668) als ein Wissen um Gut und Bös bezeichnet hat. Das Bewusstsein der Sünde ist in derartigen Creaturen überall erst und kann nur sein die Frucht einer nachfolgenden weiteren Erleuchtung und Aufklärung über die gegenständliche Natur jener Heilssubstanz, welche sich in ihr, ohne ein vorgängiges Wissen um sie selbst und um ihre Gegensätze, eben nur als einfacher, gegensatzloser Bewusstseinsinhalt erzeugt hat.

In dieser Gestalt also, als ein begleitendes und nachfolgendes Moment, nicht, wie es in der Kirchenlehre, namentlich der protestantischen, diesen Schein gewonnen hat, als ursprüngliches und erstes, als eigentliche Grundthatsache der geistigen Wiedergeburt werden wir jene negative Seite der Rechtfertigung, die im eigenen Innern, im Glaubensbewusstsein des Wiedergeborenen sich vollziehende Sünden-

vergebung fassen müssen, wenn es uns auch in diesem wichtigen Lehrstücke mehr um ächte, sachliche Glaubenswahrheit, als um den Schein kirchlicher Rechtgläubigkeit zu thun ist. Das eigentliche Wesen der Rechtfertigung, der Rechtfertigung und der mit der Rechtfertigung unmittelbar identischen Wiedergeburt, liegt, — dabei wird es ein- für allemal sein Bewenden haben müssen, — in der Erzeugung einer Glaubensanschauung von positiv idealem Inhalt, einem mehr oder minder von vorn herein noch gestaltlosen oder in irgend einer zufälligen historischen Weise schon gestalteten Inhalt, der aber eben darum sich auf den ersten Stadien seiner Ausprägung gleichgiltig verhält gegen jedwede Besonderheit seiner objectiven Gestaltung, und für den nur dies eine allgemeine Nothwendigkeit ist, dass er von dem Subject als ein ihm substantiell angeeigneter, mit seinem eigenen Dasein, mit seinem eigenen Selbst in Eins gesetzter angeschaut und empfunden wird. In dem Schauen dieses Inhaltes hat das Subject sein Heilsbewusstsein, und dieses Heilsbewusstsein ist unter allen Umständen das begriffliche Prius des Sündenbewusstseins, indem letzteres nur aus dem Heilsbewusstsein als dessen objectiver Gegensatz sich erzeugen kann. Nicht dass das im Acte der Rechtfertigung, der Wiedergeburt begriffene Subject sich der eigenen Sündhaftigkeit bewusst wird, nicht darauf kommt es an von vorn herein, sondern darauf, dass das Heilsbewusstsein, nach dem Grundsatz: *veritas index sui et falsi,* sich bethätige durch die Erkenntniss der Sünde, durch den Abscheu vor der Sünde, wo immer dieselbe als Erfahrungsthatsache dem durch die Glaubensanschauung erleuchteten Bewusstsein entgegentritt, sei es in der Welt draussen, oder in dem eigenen Innern. Nothwendig zwar wird mit der Beziehung des Heilsbewusstseins auf das eigene Selbst auch der Gegensatz in's Bewusstsein treten müssen, welchen zum gegenständlichen Inhalte dieses Bewusstseins die fleischliche Natur des Subjectes bildet. Darin besteht die Demuth, die mit dem ächten Heilsglauben überall und unabtrennlich verbunden ist. Aber wie wir im Obigen überall Sorge getragen haben, diesen Gegensatz zu unterscheiden von dem positiven Gegensatze der Sünde, so können wir auch hier dieser Demuth als solcher nicht den Charakter eigentlichen Sündenbewusstseins beilegen, nicht im Hinblick auf sie die Abhängigkeit, in welche die Kirchenlehre den Heilsglauben vom Sündenbewusstsein setzt, gerechtfertigt finden. Und dem entsprechend werden wir nun auch über die Gestalt urtheilen müssen, in welcher eben diese Lehre das Bewusstsein der Sünden*vergebung* zum nothwendig ersten Momente, zur eigentlichen Grundgestalt des Heilsbewusstseins macht. Auch hier kommt es wesentlich und von vorn herein auf den objectiven Gehalt dieses Bewusstseins an, nicht auf die Art und Weise, wie an diesem Gehalte, das heisst an der übergreifenden Macht der Heilssubstanz über ihren Gegensatz, die Sünde, das Subject sich seinerseits betheiligt weiss. Das Bewusstsein, das klare, bis in die verborgensten Tiefen des eigenen Selbst, wo Geist und Seele sich scheiden (Hebr. 4, 12), eindringende Bewusstsein der diesem Selbst

anhaftenden Sünde, der Process der Gedanken, die im Gewissen auch des wiedergeborenen Menschen sich einander verklagen und entschuldigen (Röm. 2, 15): dieses Bewusstsein und dieser Process gehört unter den Begriff der Heiligung, nicht unter den der Rechtfertigung. Die bisherige Dogmatik ist die Vorausnahme, deren sie sich hier schuldig macht, nicht gewahr geworden in Folge der Unklarheit, in welcher sie, wie wir gezeigt haben, über den Begriff der Wiedergeburt befangen geblieben ist. — Sehr der Mühe übrigens lohnt es, daran zu erinnern, in welcher Weise dieser wichtige, in der bisherigen Kirchenlehre so verkannte Begriff der realen Sündentilgung, die schon in dem Acte der Rechtfertigung erfolgt, sich in der persönlichen Lehre Dessen ausdrückt, an dessen Person diese Lehre auf eine keineswegs von Missverständniss freie Weise die Möglichkeit der Sündenvergebung, und somit in ihrem Sinne jedwede Möglichkeit eines Heilsglaubens geknüpft hat. Der Heiland, es ist wahr, legt in einem prägnanten Worte (Marc. 2, 10) sich selbst, oder vielmehr er legt der idealen Macht, deren Träger er ist, der idealen Macht des „Sohnmenschen“, die Kraft der Sündenvergebung bei. Aber an welche Bedingung sehen wir ihn diese Vergebung knüpfen? In dem Vorfalle, welcher in jener evangelischen Erzählung berichtet wird, erscheint allerdings dieselbe als äusserlich motivirt durch den Glauben, durch das persönliche Vertrauen, welches derjenige, dem dort mit der leiblichen Heilung zugleich die Vergebung seiner Sünden zugesichert wird, dem Heilande entgegenbringt. Aber dies ist eben nur, wie gesagt, äussere, zufällige Motivirung; wir wissen nicht einmal mit Sicherheit, in wieweit dieselbe dem Heiland selbst, in wieweit vielleicht nur dem evangelischen Berichterstatter (V. 5) angehört; in keiner Weise sind wir berechtigt vorauszusetzen, dass es sich bei diesem Vorfalle von einem wirklichen Acte der Wiedergeburt, der Rechtfertigung handelt. Sicher dagegen und unzweifelhaft beglaubigt, wenn irgend Etwas in der persönlichen Lehre des evangelischen Christus, durch eine ganze Reihe der prägnantesten Apophthegmen und Gleichnisse ist, dass als die eigentlich specifische, allein vollkräftige Besiegelung der Sündenvergebung von dem Heiland verkündigt worden ist — nicht (dies würden wir nach den Aussagen der kirchlichen Dogmatik erwarten müssen) der Glaube an die Vergebung der eigenen Sünde, der Glaube an die Versöhnungsthaten des Erlösers, welche dem Sünder die Vergebung erwirkt haben, sondern — die Gesinnung, welche Andern ihre Sünden vergiebt und ihnen die Sühne entgegenbringt, deren der Sünder für sich selbst bedarf. (Dass unter die Reden, welche dies bezeugen, auch das Gleichniss vom ungerechten Hausverwalter, Luk. 16, gehört, dass nur in dieser Deutung der Aufschluss über dieses paradoxe Gleichniss gegeben ist: das habe ich anderwärts nachgewiesen.) — Was sagt uns diese tiefbedeutsame, diese, wenn irgend eine andere, das innerste Heiligthum christlicher Ethik und Soteriologie (auch im Gegensatz gegen das wilde Rachepathos des alttestamentlichen Jehovaglaubens, wie dasselbe sich z. B. in Ps. 69 und 109, auch Ps. 28, 3 f. und vielfach ander-

wärts ausspricht) aufschliessende Lehrwendung? Was sonst, als dass jene göttliche Declaration der Sündenvergebung, die, wie oben bemerkt, nur in dem Glaubensbewusstsein des begnadigten Sünders erfolgen kann, auch in diesem Glaubensbewusstsein sich naturgemässer Weise einhüllt in die indirecte Gestalt einer transitiven Vergebung fremder Sünden, in eine Gestalt, bei welcher nicht nur das Bewusstsein, sondern unmittelbar auch der Wille des Begnadigten betheiligt ist? — Es tritt uns auch hier in eigenthümlich sinnvoller Gestalt jener Gedanke der Gleichartigkeit, des gegenseitig Sichentsprechens und Zusammenschlagens von göttlicher Ursache und creatürlicher Wirkung entgegen, auf dessen Bedeutung für alle Vorgänge des höhern Seelenlebens wir schon öfters aufmerksam gemacht haben. Es ist der Wille der göttlichen Liebe, welcher die Sünde vergiebt; eben dieser Wille declarirt sich in einem gleichartigen Liebewillen des Begnadigten (Luk. 7, 47). Und doch ist auch hier das specifische Moment des Heilsbesitzes nicht die Liebe nur als solche, nicht die Liebe, welche für sich betrachtet auch irdischer Natur sein könnte, sondern es ist (ebendas. 50) der Glaube in der Liebe, d. h. es ist das Bewusstsein, durch welches uns das Heilsgut, dessen innerstes Wesen in der Mittheilung seiner selbst besteht, zu einem gegenständlichen und in dieser ausdrücklichen Gestalt der Gegenständlichkeit subjectiv angeeigneten wird. Einem Jeden wird vergeben in dem Maasse, in welchem er seinem Nächsten vergiebt: das heisst, es giebt für die im Glaubensbewusstsein eines Jeden thatsächlich vollzogene Sündentilgung keinen andern Maassstab, als den objectiven, welchen er kraft dieses Bewusstseins an den Thatbestand der Sünde, an die Macht der göttlichen Liebe, solchen Thatbestand zu tilgen, in Andern legt.

Die richtige Fassung des Begriffs der Sündenvergebung hat neben dem grossen theoretischen und praktischen Interesse, welches an und für sich auf ihm ruht, auch noch ein eigenthümliches historisches Interesse für die wissenschaftliche Beurtheilung und Würdigung des allgemeinen Standpunctes der evangelischen Kirchenlehre in ihrem Gegensatze zur römisch-katholischen. Es hat nämlich jener Begriff eine über das ganze System der protestantischen Dogmatik übergreifende Wichtigkeit durch das vielbesprochene Realprincip des Protestantismus, den Lehrsatz von der Rechtfertigung, — das aber heisst nach den Voraussetzungen jenes Standpuncts eben nichts Anderes, als, von der Sündentilgung, der Sündenvergebung — allein durch den Glauben. Wird hier die Sündenvergebung so äusserlich, so von vorn herein ganz nur als *actus forensis* gefasst, wie es der Dogmatismus der bisherigen Kirchenlehre mit sich bringt: so kann man, wenn man aufrichtig sein will, nicht in Abrede stellen, dass Vernunft und Philosophie der katholischen Beschränkung jenes Lehrsatzes, wie äusserlich und den eigentlichen Lebenspunct der Wahrheit nicht treffend er auch immer gemeint sein mag, doch jedenfalls den Vorzug einräumen muss vor der unbedingten Geltung, welche dem so äusserlich verstandenen Begriffe der Sündenvergebung der Protestantismus einräumt. Der Begriff der Recht-

fertigung, der Sündentilgung durch den Glauben, so gedeutet, wie er von den Zeloten protestantischer Rechtgläubigkeit noch heut zu Tage gedeutet wird, so dass er nicht nur die Sündenvergebung als einen *actus forensis*, sondern auch den als Bedingung daran geknüpften Heilsglauben als ein *opus operatum* erscheinen lässt, ist und bleibt das Härteste, was einem rationalen, auf sittliche Erfahrung begründeten Gottesglauben nur irgend zugemuthet werden kann. So lange nicht, durch eine ächt speculative Auffassung des Begriffs der Sündentilgung, durch eine solche, die zugleich diesen Begriff über sich selbst erhebt, indem sie ihn an das positive Moment in dem Begriffe der Rechtfertigung und Wiedergeburt knüpft, die Möglichkeit einer derartigen Deutung völlig beseitigt ist: so lange werden beide kämpfende Theile immer nur in demjenigen Recht haben, was sie bestreiten, nicht in dem, was sie behaupten. Die Streiter der katholischen Seite sind überall im Recht, wo sie das Genügen eines Glaubens der Art, wie nur zu oft, und nicht blos durch Schuld einzelner Dogmatiker, in den Formeln und Redewendungen der Protestanten der Heilsglaube verstanden wird, leugnen, wie die Streiter der protestantischen Seite es sind, da wo sie die Unabhängigkeit des Heilsglaubens von der Bedingung einer Werkheiligkeit jener Art vertreten, wie die Vorstellung einer solchen hervorgegangen war aus der Gesammtentwickelung des mittelalterlichen Kirchenthums. Die Streiter der protestantischen Seite sind im Recht, wenn sie behaupten, dass Heil und Vergebung der Sünden nicht herbeigeführt werden kann durch Thaten, welche der selbstbewussten Willensfreiheit des natürlichen Menschen entstammen; aber die Streiter der katholischen sind es nicht minder, wenn sie es für Gotteslästerung erklären, der Gottheit einen Machtwillen zuzuschreiben, der nach grundlosem Belieben, ohne Rücksicht auf wesentliche Unterschiede in der Beschaffenheit der Creatur, den Einen ihre Sünden erlässt, den Andern sie behält, oder den Erlass der Sünden an die willkührlich festgestellte Bedingung eines an und für sich werthlosen Glaubens knüpft. Das höhere geschichtliche Recht, welches auch in diesem Gegensatze nichts destoweniger auf der protestantischen Seite steht, lässt wissenschaftlich einzig und allein sich begründen auf die im Obigen von uns aufgestellte Deutung des Begriffs der Sündenvergebung und ihrer Aneignung durch den Glauben, auf die Voraussetzung der in dem Heilsglauben sich verbergenden Bewusstseinsthat. Denn allerdings ist Grund vorhanden zu der Annahme, dass solche Deutung, dass solche Voraussetzung auch dem ursprünglichen Sinne der protestantischen Lehre nicht fremd, dass sie vielmehr von ihr, wenn auch vielleicht mehr in der Weise der Ahnung, als einer wissenschaftlich durchgebildeten Einsicht, in ihren Satz von der Aneignung des Heiles durch den Glauben hineingelegt ist. Aber je mehr in unsern Tagen die ächte Wissenschaft des Glaubens sich mit der Einsicht in den wahren Gehalt dieses Satzes durchdringt: um so weniger wird sie es gerathen finden können, sich des Ausdrucks, welchen das Zeitalter der Reformation dem Begriffe des durch den Glauben,

durch den Glauben an Christus, und **nur** durch diesen Glauben zu erwerbenden Heiles gegeben hat, noch jetzt, ohne Zusatz und Erläuterung, als Schiboleths für das Bekenntniss der evangelischen Glaubenswahrheit zu bedienen.

920. Mit den Begriffen der geistigen Wiedergeburt, der Rechtfertigung und der Sündenvergebung fallen ihrem thatsächlichen Inhalte nach, obwohl nicht ihrer formalen dogmatischen Fassung nach, in Eins zusammen die von der evangelischen Kirchenlehre als Momente der subjectiven Heilsordnung (§. 893) aufgeführten Begriffe der **Erleuchtung** *(illuminatio)* und der **Bekehrung** *(conversio)*. Hat der erste dieser Begriffe, welche beide den Begriff der Berufung durch das göttliche Wort (§. 907) zu ihrer gemeinsamen Voraussetzung haben, die Bestimmung, die Umwandlung auszudrücken, welche in dem creatürlichen Bewusstsein vorgeht, wenn durch geistige Wiedergeburt ihm das ewige Licht der Gottheit aufgeht und zu dem Elemente wird, in welchem es fortan sein eigenes Selbst und das gesammte Bereich seiner Gegenständlichkeit erschaut: so bezieht sich der andere auf die mit dieser Bewusstseinsthat unmittelbar in Eins zusammenfallende Urwillensthat, auf die Genesis eines mit dem göttlichen Willen geeinigten creatürlichen Willens in dem Subjecte dieser beiden Thaten. Wiefern in dieser Urwillensthat nach innerer Nothwendigkeit (§. 918) ein thatsächlicher Gegensatz gegen die Sünde des natürlichen Menschen enthalten ist: so pflegen bereits auf sie die Ausdrücke **Busse** und **Reue** *(poenitentia* und *contritio)* angewandt zu werden, welche ausserdem der im Processe der Heiligung fort und fort sich wiederholenden Arbeit der Sündentilgung vorbehalten bleiben.

Auch die im Vorhergehenden behandelten Begriffe: Wiedergeburt, Rechtfertigung, Sündenvergebung, gehören durch die Natur ihres Inhalts ohne allen Zweifel in jene Reihenfolge von Begriffen innerer Ereignisse des Seelenlebens, welche von den protestantischen Dogmatikern als *ordo* oder *oeconomia salutis* bezeichnet wird. Von den meisten der älteren unter diesen werden sie denn auch in dieser Reihe aufgeführt, während die neueren ihr nur die fünf Glieder zutheilen: Berufung, Erleuchtung, Bekehrung, Heiligung, mystische Einigung mit Gott. Bei dieser Anordnung waltet unverkennbar die Absicht, das mittlere Glied dieser Reihe, die **Bekehrung** (*conversio*, *μετάνοια*), als das eigentlich entscheidende Moment der Wiedergeburt oder Rechtfertigung erscheinen zu lassen, während die zwei ersten als vorbereitende, die zwei letzteren als nachfolgende Momente aufgefasst werden. Dies nun

kann man, mit Vorbehalt gewisser Fragen, welche die bisherige Dogmatik noch nicht zur Erledigung gebracht hat, sowohl der Wahrheit der Sache, als auch dem biblischen Wortgebrauche im Ganzen entsprechend finden. Nichts ist häufiger schon bei den Propheten des A. T., als die Mahnungen zur Umkehr (שׁוּב) von dem Wege der Sünde und Abgötterei zu dem Wege der Gerechtigkeit und Gottesfurcht, sowohl die an das ganze Volk, als auch die an einzelne Personen gerichteten. Charakteristisch für den Standpunct alttestamentlicher Religion sind auch diese Mahnungen überall in sofern, als sie eine Entschiedenheit des Einen Heilsweges voraussetzen, wie solche bei den Heiden noch nicht bestand, auch da nicht, wo übrigens das Bewusstsein über den Gegensatz von Gut und Bös am lebendigsten war. Nie konnte unter diesen die Hinweisung auf das Eine, was Noth ist, die strafende Rede gegen die Abirrung von diesem Einen in gleicher Weise Grundton einer heiligen Dichtung und Beredtsamkeit werden; darum nicht, weil den Heiden stets mehrere Wege geöffnet waren, auf welchen das Volk und die Einzelnen ihre sittliche, ihre weltgeschichtliche Bestimmung erfüllen konnten, aber unter diesen mehreren kein gleich reiner, gleich sicherer, wie der Weg des alttestamentlichen Jehovaglaubens. Und so ist denn auch der Trost, die Erhebung, welche der Sünder in dem Bewusstsein, in der Betrachtung seiner Sünden als solcher findet, da ihm eben dieses Bewusstsein zu einem Pfande seiner Lossprechung von der Sündenschuld wird: es ist, sagen wir, dieser Trost, diese Erhebung ausdrücklich eine Frucht bereits des alttestamentlichen Gottesbewusstseins; nirgends im Heidenthum treffen wir auf eine Dichtung, die etwa dem einundfunfzigsten Psalmen vergleichbar wäre. Die Berufung durch das göttliche Wort, welches an die Väter des israelitischen Volkes ergangen ist und fortwährend an dessen Propheten ergeht, die Erleuchtung durch den heiligen Geist, welche diesen Propheten zu Theil wird: sie beide bilden überall die Voraussetzung jenes dem Volke als die Bedingung seines Heiles angemutheten Bekehrungsactes. In diesem Sinne also sehen wir in jenen prophetischen Bussreden und in den entsprechenden Bussliedern den Begriff d e r Busse vorgebildet, welche mit der geistigen Wiedergeburt zusammenfällt, und die Literatur der Hebräer, die prophetische und die dichterische, kann auch von der asketischen Homiletik des Christenthums fortwährend zu ihren Zwecken benutzt werden, so wenig sie auch mit dieser sei es in den Voraussetzungen oder im letzten Ziele vollständig zusammentrifft. — Wesentlich den gleichen Sinn und Geist, wie bei den Propheten des Alterthums, haben wir auch in der Busspredigt des Täufers Johannes vorauszusetzen. Zwar, das *μετανοεῖτε* im Munde desselben (Matth. 3, 2) ist, zugleich mit den daran geknüpften, ihren Ursprung aus einem andern Munde deutlich verrathenden Worten, aus dieser Stelle vom Verfasser des ersten Evangeliums herübergezogen aus Marc. 1, 15. Um so unzweideutiger aber und glaubwürdiger spricht dagegen das: *κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* (Marc. 1, 4 vergl. Ap.-Gesch. 19, 4) das

Grundthema der Lehre des Täufers aus, ungleich mehr, als jenes *μετανοεῖτε* das Grundthema der Lehre seines göttlichen Nachfolgers. Auf diesen nämlich hat dort vielmehr umgekehrt der Urevangelist Marcus das Schlagwort des Vorgängers übergetragen; berechtigt dazu immerhin durch die Einsicht, wie die Lehrwendungen des Vorgängers bewahrt geblieben waren in denen des grössern Nachfolgers. In der Heilsbotschaft, welche Christus brachte, konnte schon aus dem Grunde nicht die Bussmahnung auf gleiche Weise an die Spitze gestellt sein, wie in der Predigt des „Predigers in der Wüste", weil diese Botschaft sich eben so ausdrücklich an diejenigen wendet, welche den Keim des Himmelreichs schon in sich tragen, wie jene Busspredigt an die Irrenden in der Wüste. Auch hier nämlich finden wir uns zurückgewiesen auf die schon im Vorhergehenden so nachdrücklich von uns betonte Thatsache, dass es sich im Christenthum ganz noch von etwas Anderem handelt, als nur von einer Abkehr von der Sünde, von einer Vergebung der Sünde; dass die *μετάνοια εἰς ζωήν* (Ap. 11, 18), welche das Christenthum predigt, noch ein ganz anders positives Moment in sich schliesst, dass sie auf der Voraussetzung eines in ganz anderem Sinne positiven Momentes beruht, als die *μετάνοια* des Täufers und der alttestamentlichen Propheten. Dieser Unterschied, wenn er auch hie und da (z. B. Ap.-Gesch. 2, 38) nicht ausdrücklich beachtet wird, war doch der Gemeinde der ersten Jünger deutlich im Bewusstsein gegenwärtig; dies geht unwidersprechlich hervor aus der Art und Weise, wie (Ap.-Gesch. 19) die Weigerung, schon die Johannistaufe als vollkräftig und als äquivalent der von Christus verkündeten Taufe anzusehen, motivirt wird. Aber diesem Umstande hat, in Folge ihrer Auffassung der Lehren von Erbsünde und Erlösung, nicht überall die Kirchenlehre hinreichend Rechnung getragen, auch in der Stellung nicht, welche sie in der Heilsökonomie dem Begriffe der Busse und Bekehrung angewiesen hat. Als eine ganz correcte würde solche Stellung nur unter der Voraussetzung gelten können, dass unter dieser *conversio* die wirkliche *μετάνοια εἰς ζωήν*, die wirkliche Geistestaufe gemeint sei. Aber wenn sie gemeint wäre: wo bliebe dann in der Abfolge der Momente der Heilsordnung jener Begriff der Busse, welche von der Reihe dieser Momente auszuschliessen ja doch unmöglich kann beabsichtigt gewesen sein, jene *poenitentia,* welche von der mittelalterlich-katholischen Lehre und geraume Zeit hindurch auch noch von der protestantischen, für ein eigenes Sacrament, neben und nach der Taufe, geachtet worden ist? — Die näheren Bezeichnungen, welche in der protestantischen Systematik von der *conversio* oder *poenitentia* (diese Ausdrücke gelten hier als gleichbedeutend) gegeben werden: sie alle kommen wesentlich darauf hinaus, dass zwei Momente in derselben unterschieden werden: Sündenschmerz (*contritio*) und Glaube (*fides*). Abgesehen nun von dem formalen Uebelstande, dass hier der Glaube als ein besonderer Act des Heilsprocesses aufgeführt wird, während er sonst überall mit gutem Rechte als das allgemeine Element, in welchem dieser gesammte

Process vor sich geht, behandelt wird, — abgesehen hievon würde man in diesen Ausdrücken allerdings wohl jene Zweiheit der Momente, eines negativen und eines positiven, in dem Acte, der nach jener Auffassung des *ordo salutis* als dessen Mittelpunct gelten soll, wieder erkennen können. Immer jedoch bleibt der sachliche Uebelstand, dass das Verhältniss dieser Momente zu einander wechselseitig und zu den übrigen Momenten des Heilsprocesses nicht in das rechte, nicht in das auch von der Kirchenlehre ihrerseits in ihren weiteren Ausführungen beabsichtigte Licht tritt, wenn der Gegensatz zur Sünde, die Abkehrung von der Sünde so als ein einzelner, einmaliger Act in die Mitte des Processes gestellt wird.

Wie das gegenseitige Verhältniss der *fides* und der *contritio* in dem Acte der *poenitentia* oder *conversio*, so ist auch das Verhältniss dieses gesammten Actes zur *illuminatio* von der protestantischen Dogmatik vielfältig als eine Streitfrage behandelt worden, in welcher wir auf gewisse Weise den mittelalterlichen Gegensatz des Thomismus und des Scotismus sich erneuern sehen. In der von der Schule im Allgemeinen festgehaltenen Gewohnheit, die *illuminatio* der *conversio* vorangehen zu lassen, drückt sich die vorwaltende Neigung zum Thomismus aus, die intellectualistische Richtung, welche der immer mehr sich verfestigende Dogmatismus mit sich brachte. Daneben jedoch machte der Gegensatz zum Calvinismus die lutherische Schule geneigt, in offenbarer Abweichung von Luthers persönlichem Sinne, der gerade über diesen Punct so laut und so energisch als möglich sich erklärt hat, die *contritio* der *fides* voranzustellen. — Gegenüber jenen Distinctionen der Schule sehen wir allenthalben die Mystiker auf die Entfernung jeder Vorstellung einer Zeitfolge dringen zwischen der Bewusstseinsthat der Erleuchtung und der Willensthat der Bekehrung; und zugleich stellt sich ihnen mit viel grösserer Entschiedenheit, als den Dogmatikern der Schule, das negative Moment der Sündenreue und des Sündenschmerzes als abhängig dar von dem positiven Momente der Erneuerung des ganzen Menschen durch die geistige Wiedergeburt. Sie haben in beiden Beziehungen Ausdruck und Lehrweise der Schrift auf ihrer Seite. — Der Begriff des „Lichtes“ (φῶς) und der „Erleuchtung“ (φωτισμός) hat sowohl in den Schriften des Apostels Johannes, als auch in denen des Paulus und seiner Schüler (worunter namentlich auch der Verfasser des Epheserbriefs) eine eingreifende Bedeutung. In beiden klingt nicht nur ein gewichtiger Ausspruch des Meisters nach (Matth. 5, 14 f.), sondern es wirkt auch die grosse alttestamentliche Anschauung des Lichtes fort, welches von Ewigkeit zu Ewigkeit in der Gottheit leuchtet, dieses eigentlichen Grundelementes der göttlichen Natur im prägnanten Wortsinne. (Der Inhalt dieser Anschauung hätte §. 445 ff. §. 515 f. noch ausdrücklicher, als es dort geschehen ist, von uns hervorgehoben werden sollen, um im Gegenwärtigen den mehr noch neutestamentlichen als alttestamentlichen Begriff des creatürlich-geistigen Lichtes daran knüpfen zu können.) Bei Johannes ist die Ineinssetzung dieses Begriffs

der inneren Erleuchtung mit dem der sittlichen Wiedergeburt eine unmittelbarere; in den paulinischen Schriften tritt der erstere mehr selbstständig für sich hervor. Aber hier so wenig wie dort ist die Absicht, die Erleuchtung als etwas der innern sittlichen Umwandlung des Willens zeitlich Vorangehendes zu bezeichnen, irgend nachweisbar. Eine begriffliche Priorität lässt sich vom Standpuncte der Wissenschaft allerdings für die Erleuchtung in Anspruch nehmen, sofern, in der Creatur wie in der Gottheit, das Bewusstsein sammt Anschauung und Vorstellung das begriffliche Prius des Willens ist; aber der Vorstellung, als ob es im Gemüthe der Creatur schon vor der innern Umwandlung des Willens zu einem irgendwie andauernden Aufleuchten des göttlichen Lichtes kommen könne oder sogar dazu kommen müsse: dieser Vorstellung muss die Wissenschaft entgegentreten. Die wahre Erleuchtung ist vielmehr, eben so wie die wahre Bekehrung, ein mit dem Momente der Wiedergeburt erst anhebender, von da ab, parallel mit der „Heiligung", stetig fortgehender Process. Eben diese Einsicht aber geht überall Hand in Hand mit der Erkenntniss des geistig Positiven, welches mit der Wiedergeburt sich einsenkt in die Seele des natürlichen Menschen, mit der Erkenntniss, dass — um an einen Lieblingsausdruck Luthers zu erinnern, welcher in der reformirten Theologie mehr noch, als in der lutherischen, in Curs gekommen ist, — die *mortificatio* der sündhaften Natur des Menschen überall nur ein begleitendes Moment der höheren *vivificatio* ist, nicht ein für sich Selbstständiges, welchem die Wiederbelebung der durch die Sünde ertödteten höheren Natur nur nachfolgt. — Von dem in der Kirchenlehre herrschend gewordenen Vorurtheile freilich, welches die Wiedergeburt nur als Wiederherstellung der ursprünglichen Menschennatur aus der Sündenverderbniss fasst, wäre, näher betrachtet, die Meinung von dem nothwendigen Vorangehen der Erleuchtung vor der Bekehrung nur eine logisch ganz richtige Folgerung. Die Abkehr des Willens von der Sünde, von der Sünde, welche über den Willen eine Macht gewonnen hat, ist naturgemäss allerdings bedingt durch die Erkenntniss des Wesens der Sünde. In dem Processe der Läuterung, der Reinigung oder Heiligung des bereits wiedergeborenen Menschen folgt thatsächlich die Sündenreue, der Sündenschmerz überall auf den Aufgang der Einsicht in die Beschaffenheit der Sünde, nicht umgekehrt. Aber bei dieser Abfolge bildet eben die bereits erfolgte Wiedergeburt die thatsächliche, von der Kirchenlehre nur unzureichend erkannte Voraussetzung. Ohne sie ist solche Einsicht unmöglich; der natürliche Mensch, trotz seiner auch schon an ihn gelangenden äusserlichen Kunde von dem *δικαίωμα τοῦ θεοῦ*, begeht nicht nur die Sünde, sondern er freut sich auch der Sünde (*συνευδοκεῖ* Röm. 1, 32). Es ist daher in der That die in der Kirchenlehre durch jenes mehrfach von uns gerügte Missverständniss unbewusst und unwillkührlich erfolgte Zurückübertragung des specifisch positiven Gehaltes der geistigen Wiedergeburt, welcher der Wahrheit der Sache und dem wahren Schriftsinne zufolge sich in jedem einzelnen Subjecte der Wie-

dergeburt neu von vorn erzeugen muss, — es ist, sagen wir, die fehlerhafte Zurückübertragung solches Gehaltes in die allgemeine ursprüngliche Menschennatur, was sich in jener Stellung ausdrückt, welche die kirchliche Schule in dem *ordo salutis* dem Begriffe der *illuminatio* vor dem der *conversio* zu geben pflegt.

921. Das thatsächliche Geschehen nun, welches wir, theils seiner allgemeinen Natur nach, theils seinen besondern Seiten und Inhaltsbestimmungen nach, durch die im Vorstehenden (§. 916—920) entwickelten Begriffe ausgedrückt gefunden haben: solches thatsächliche, das Heil und Heilsbewusstsein in der Seele des einzelnen Menschen auswirkende, der ewigen Heilsgemeinschaft des Himmelreiches diese Seele einverleibende Geschehen ist es, was, sofern es begleitet ist von dem ausdrücklichen Bewusstsein über seine Natur und seine Folgen für Zeit und Ewigkeit, welches zuerst von allen Gliedern des menschlichen Geschlechts in Ihm sich entzündet hat, der Herr Jesus Christus meint, wenn er seinen Jüngern eine Taufe, wie er selbst eine solche als Weihe zu seinem göttlichen Beruf empfangen hatte (§. 855 f.), eine Taufe durch den Geist, den heiligen, verkündet. Wie die andern Lebensworte des Göttlichen, so hat auch dieses Wort in der Seele der Jünger gezündet, und es ist daraus mittelst eines Schöpferblicks göttlicher Offenbarung, der in dem Bewusstsein der urchristlichen Gemeinde das Wort des Meisters Wurzel fassen und Frucht bringen liess, für die Kirche des Christenthums das Heiligthum der Taufe hervorgegangen, zugleich als gottbesiegeltes Symbol der geistigen Wiedergeburt, der Rechtfertiguug und Sündenvergebung, der Bekehrung und Erleuchtung für alle Heilsbedürftigen und Gläubigen, und als heilskräftiges Mittel einer solchen Wiedergeburt, welche den Gläubigen der Heilsgemeinschaft einverleibt, nicht nur der ewigen und unsichtbaren, sondern damit zugleich auch der durch Christus in das äussere, seiner selbst bewusste Geschichtsleben des menschlichen Geschlechtes eingeführten.

Schon an früheren Stellen dieses Werkes (§. 785 ff.), so wie mehrfach in andern kritischen Arbeiten habe ich nachgewiesen, dass die bis jetzt allgemein geltende Voraussetzung der Kirchenlehre, der Gebrauch der Taufe leite sich in der christlichen Kirche von einem unmittelbaren Geheisse, von einer „Einsetzung“ des Herrn ab, und die sacramentliche Bedeutung dieses Gebrauchs habe hierin ihren Grund, eine kritische Prüfung nicht aushält. Es gründet sich solche Voraussetzung zunächst auf die dem auferstandenen Christus in den Mund gelegten Worte Matth. 28, 19; demnächst aber werden zwei Stellen des johan-

neischen Evangeliums zu ihrer Unterstützung herbeigezogen: die Erwähnung des Wassers neben dem Geiste in der an Nikodemus gerichteten Rede von der Wiedergeburt (Joh. 3, 5), und die gelegentliche Notiz über die zwar nicht von Jesus selbst, aber von seinen Jüngern bereits im Anfange seiner Laufbahn vollzogenen Taufhandlung und den darüber entstandenen Streit mit den Jüngern des Johannes (ebendas. 22 f.). Ueber den geschichtlichen Sinn jenes angeblichen Geheisses kann nach dem oben Ausgeführten (§. 782 f. §. 895) kein Zweifel sein. Mit der Socinianischen Lehre solches Geheiss nur auf eine Geistestaufe beziehen zu wollen, dazu ist bei richtiger geschichtlicher Erkenntniss ein Grund nicht vorhanden; dagegen dient dem Kritiker, welcher zwischen den Zeilen des, nicht vom Apostel Johannes, sondern von dem Ueberarbeiter des Evangeliums herrührenden Berichtes zu lesen versteht, gerade die Notiz von dem Streite der Jünger des Herrn mit den Johannesjüngern und was dort (Joh. 4, 2) daran geknüpft wird, zur Bestätigung der Annahme, dass nicht von dem Herrn selbst, sondern erst nach seinem Abscheiden von seinen Jüngern der Taufgebrauch eingeführt worden ist. Der Sinn aber, in welchem er eingeführt worden ist, ist derselbe, über welchen das angeblich zu Nikodemus gesprochene Wort in Verbindung mit dem Uebrigen, was uns über Stellung und Bedeutung dieses Gebrauchs in der ältesten Kirche urkundlich bekannt ist, den vollständig zureichenden geschichtlichen Aufschluss giebt. Nicht Christus selbst, erst nach seinem Abscheiden die Gemeinde seiner Jünger hat den äussern Taufgebrauch aufgenommen. Der heilige Geist, der in dieser Gemeinde lebendig war, hat sie auf denselben hingewiesen als auf die Signatur der durch ihn, den Geist, in ihren Seelen bewirkten und fort und fort in den Seelen Aller, welche durch sie zum Glauben geführt werden sollten, stets neu zu bewirkenden Wiedergeburt. Weit entfernt, dass durch diese kritische Einsicht die richtig verstandene Würde und Heiligkeit des Taufsacraments irgendwie beeinträchtigt würde: so wird vielmehr gerade durch sie dieselbe, gemäss dem oben (§. 915) über die Natur der kirchlichen Sacramente im Allgemeinen Bemerkten, erst in Wahrheit festgestellt. Die Art und Weise, wie Christus durch sein Wort von der Geistestaufe seiner Jünger (§. 390. §. 786), welches der Wassertaufe nicht nur keine Erwähnung thut, sondern sie sogar in ausdrücklichen Gegensatz zur Geistestaufe stellt, nichts destoweniger seiner Kirche das Heiligthum der durch die Wassertaufe dargestellten Geistestaufe gegeben hat: diese Art und Weise ist eine unendlich höhere, Seiner und der Gottheit, die aus ihm sprach, unendlich würdigere, als ein ausdrückliches Geheiss aus seinem Munde zur Einführung der Wassertaufe gewesen wäre. Das Wort selbst, in welchem er seinen Jüngern die Geistestaufe verkündete: dasselbe hat zu seinem Hintergrunde jenes grosse Ereigniss seines Lebens, welches er selbst, bewusst wie er es sich war der für das Selbstgefühl seines göttlichen Berufes entscheidenden Anregung, die er von Johannes dem Täufer empfangen hatte, als eine von ihm empfangene Geistestaufe zu bezeichnen

liebte (§. 589. §. 856). Allerdings lag daher in dem bildlichen Gebrauche des Wortes „Taufe" eine wenn auch verschwiegene Rückbeziehung auf die johanneische Wassertaufe, und es durften schon in Folge dessen die Jünger sich ermächtigt achten, durch Einführung des Gebrauchs der Wassertaufe dem Sinne ihres Meisters entgegenzukommen, so wenig auch historischer Grund vorhanden ist für die Annahme, dass der Meister solche Einführung ausdrücklich angeordnet oder auch nur beabsichtigt habe. — Und in diesem kritisch näher motivirten, von aller Beimischung eines phantastischen Dogmatismus gereinigten Sinne tragen wir selbst vom Standpunct strenger und nüchterner Wissenschaft kein Bedenken, uns der wenn auch paradoxen und in der kirchlichen Theologie ohne Folge gebliebenen Ansicht anzuschliessen, welche mit dem ihm eigenen genialen Instincte für die in der Tiefe liegende Wahrheit Luther gefasst und in einigen seiner Reden (zwei Predigten bei der Taufe des Fürsten von Anhalt v. J. 1540, und ausserdem einer früheren von 1536, und einer späteren von 1545) geistvoll und energisch ausgeführt hat: dass die Taufe des Christenthums ihre sacramentliche Kraft ableitet von der Wasser- und Geistestaufe, welche Christus seinerseits von Johannes empfangen hatte. Mit nicht geringerem Nachdruck aber finden wir uns gedrungen, den Umstand zu betonen, der uns nach sorgfältiger kritischer Erwägung feststeht: dass die Einführung der Taufe in den Kreis der apostolischen Kirche ein Werk jener Eingebungen ist, welche mit den Erscheinungen des Auferstandenen verbunden waren. Darauf deutet unverkennbar das dem Auferstandenen zugeschriebene Taufgeheiss. Den Moment, mit welchem solche Eingebung in Kraft trat, finden wir deutlich bezeichnet durch den Bericht der Apostelgeschichte (2, 38) von der Rede des Petrus am Pfingstfeste, das heisst (§. 895) nach der grossen Christophanie, welche nach dem Berichte des Apostels Paulus den fünfhundert versammelten Jüngern zu Theil geworden war. Die Göttlichkeit des Institutes, seine mächtige Kraft als Stütze des Glaubens und als Vehikel des kirchlichen Selbstbewusstseins: diese Kraft und Macht, welche es in den seitdem verflossenen Jahrtausenden trotz aller Verkümmerungen seiner Form, trotz aller Trübungen seines Gehaltes fort und fort bewährt und bethätigt hat, sie ist wesentlich eben dadurch bedingt, dass es nicht ein Werk reflectirender Absichtlichkeit, weder des Meisters noch der Jünger ist, sondern einer gottgewirkten Begeisterung, die nur um so mächtiger und unwiderstehlicher hervortrat, als sie weder über die Motive, noch über die Ziele des Thuns, zu welchem sie antrieb, von vorn herein ein ganz deutliches Bewusstsein hatte.

922. Die Intention, sofern bei einem Ereignisse der Art, wie nach Obigem die Einführung der Taufe in die Christenheit es ist, von einer Intention die Rede sein kann, die Intention des solchergestalt durch die Weihe des heiligen Geistes besiegelten Institutes der

Wassertaufe war von vorn herein und ist stets geblieben wesentlich diese: die Taufhandlung zur äussern, für den Täufling selbst, eben so wie für die Gläubigen, in deren Gemeinschaft er eintritt, sichtbaren, sinnlich wahrnehmbaren Erscheinung der im Innern des gläubigen Gemüthes erfolgenden Geistestaufe zu machen, der Wiedergeburt und Rechtfertigung des Täuflings, seiner Erleuchtung und Bekehrung, seiner Aufnahme und Einverleibung wie in die sichtbare Gemeinschaft der Kirche, so auch in die unsichtbare des Himmelreiches und der Kinder Gottes. In entsprechender Weise, wie die sichtbare Leiblichkeit des Menschen in der Gesammtheit sowohl ihrer ruhenden, als auch ihrer bewegten Momente die lebendige Erscheinung seines Inneren, seines beharrenden und seines in unablässigem Wandel und Werden begriffenen Selbstes ist: in entsprechend organischer Weise soll die Wassertaufe an jedem Einzelnen die ihm zu Theil gewordene Geistestaufe unmittelbar und lebendig zur Erscheinung bringen. Wiefern jedoch die Natur alles Menschlichen, wiefern das Missverhältniss zwischen der irdischen, fleischlichen, und der in der Wiedergeburt sich erzeugenden höhern und geistigen Natur des Menschen es in Folge der Sündhaftigkeit des Geschlechts nicht zu einer adäquaten Erscheinung, immer nur zu einer annähernden Darstellung jenes innern Ereignisses kommen lässt: so kann in der Wirklichkeit des Menschenlebens die Wassertaufe immer nur als ein S y m b o l, als ein durch den göttlichen Geist, der in der Weltgeschichte waltet und in der Gründung der christlichen Kirche die höchste Intensität seiner Machtwirkungen bethätigt hat, ausersehenes S i n n b i l d jener Geistesweihe gelten, welche den einzelnen Menschen durch die Gemeinschaft der christlichen Kirche dem Reiche Gottes einverleibt und ihm die Vergebung seiner Sünden erwirkt.

Dass die Frage nach Wesen und Begriff der Taufe mit philosophischem Ernst aufgeworfen werden kann, ja dass eben sie, wenn irgend eine andere, sich zum Gegenstand philosophischer Behandlung eignet: das wird, wenn sie es aussprechen hören, noch immer den Meisten gar verwunderlich bedünken. Es scheint ihnen nichts klarer, als die Nothwendigkeit der Alternative, entweder den Glaubenssatz der Kirche, dass die Taufe als Bedingung des Heiles von Gott, von Christus geordnet sei, diesen Glaubenssatz, wie hart er auch der Vernunft eingehen möge, einfach hinzunehmen, oder, wenn man dies nicht vermag, eben so einfach die Taufe, sei es für den äusserlichen Weihegebrauch der Einführung in die äussere kirchliche, oder für das Sinnbild der höhern geistigen Weihe zur Einführung in die innere, unsichtbare Heilsgemein-

schaft, oder auch wohl für Beides zugleich zu erklären. Mehr und mehr hat sich, auch bei sonst noch festgehaltenen Resten des alten Offenbarungsglaubens, seit dem Umsich- und Uebergreifen des modernen Rationalismus, diese letztere Ansicht wie durch stillschweigende Uebereinkunft bei Allen festgestellt, welche an der Bildung der Neuzeit irgendwie Antheil haben, oder nicht aus Grundsatz sie verleugnen. Damit aber ist einer ächt philosophischen Betrachtung des Heiligthums der Taufe nicht minder der Boden unter den Füssen hinweggezogen, wie eine solche freilich auch von vorn herein unmöglich ist bei dem Köhlerglauben an die magische Kraft der äussern Taufhandlung. Zum Object einer im wahren Wortsinn philosophischen Betrachtung kann die Taufe nur dann werden, wenn, bei aller Freiheit von der Enge, von dem unnatürlichen Zwange der Vorurtheile, welche frühzeitig in den Taufglauben eingedrungen und von der Kirchenlehre bis jetzt noch nicht vollständig abgeworfen sind, doch die Ehrfurcht vor der weltgeschichtlichen, so tief und so fest in den Gemüthern wurzelnden Macht des Taufglaubens feststeht die Ueberzeugung, dass solche thatsächliche, religiöse Macht nicht lediglich die Macht eines Aberglaubens sein kann, welcher sich an eine willkührliche Satzung, an ein Sinnbild, das an und für sich nicht mehr als eben nur Sinnbild ist, festgeheftet hat. Das Walten dieser nicht blos auf Einbildung beruhenden Macht bezeichnet eben die Taufe als ein Mysterium; als ein Mysterium aber in diesem ächten Wortsinne (§. 913) muss sie dem philosophischen Bewusstsein entgegengetreten sein, wenn die Philosophie sich des Problemes, welches in ihrem Begriffe liegt, sich in seiner wahren Tiefe soll bemächtigen können. Wie nun aber die Innenseite dieses Mysteriums der Begriff geistiger Wiedergeburt bildet: so ist das Problem erst dann richtig gestellt, zugleich aber auch schon zur Hälfte gelöst, wenn das philosophische Bewusstsein sich des Begriffs solcher Wiedergeburt in seiner Wahrheit bemächtigt hat. Es ist im Vorhergehenden von uns gezeigt, dass in der eigentlichen geschichtlichen Wurzel des kirchlichen Lehrbegriffs, in der persönlichen Lehre des Herrn Jesus Christus, der Begriff der Taufe einer und derselbe ist mit dem Begriffe entweder der geistigen Wiedergeburt an und für sich selbst, oder, genauer noch, mit dem Begriffe einer Bekräftigung dieser Wiedergeburt durch innere Erfahrungen, durch Erlebnisse solcher Art, welche die Früchte der erfolgten Wiedergeburt zum ausdrücklichen Bewusstsein bringen und ihr damit für die Wirksamkeit in der grossen Heilsgemeinschaft, in welche der Wiedergeborene durch seine Wiedergeburt eintritt, erst die eigentliche Vollkraft ertheilen.

Darüber nämlich dürfen wir nicht unterlassen, uns hier noch ausdrücklich zu verständigen: dass die Geistestaufe, welche der Herr seinen Jüngern verheissen hat und welche nach seinem Abscheiden aus ihrer Mitte wirklich für sie eingetreten ist, doch nicht unmittelbar mit dem Acte der Wiedergeburt in dem Seelenleben dieser Jünger selbst zusammentrifft, so wie auch nicht die Taufe, deren er selbst als einer von

seinem Vorgänger Johannes empfangenen sich bewusst war, mit dem entsprechenden Act in der seinigen. Aber die Bedeutung, welche Christus so hier wie dort der Geistestaufe zuspricht: sie hat so hier wie dort zu ihrem thatsächlichen Hintergrunde die bereits erfolgte Wiedergeburt, welche durch jene Erleuchtung des Bewusstseins, die in den beiderseitigen Aussprüchen zunächst gemeint ist, nur eben erst in Kraft tritt, dergestalt, dass durch sie ein selbstbewusstes, thatkräftiges Wirken für das Heil und die Heilsgemeinschaft ermöglicht wird. Dies wird besonders deutlich durch den an Nikodemus gerichteten Ausspruch, dessen Andenken, wie wir nach vielfältigen Anführungen nachapostolischer Schriften nicht bezweifeln können, auch unabhängig vom johanneischen Evangelium in der apostolischen Gemeinde verbreitet war. Die Erwähnung des „Wassers“ in diesem Ausspruche gehört der Ueberlieferung an; aber sie lässt keinen Zweifel, dass in der authentischen Gestalt des Ausspruchs, welche der Ueberlieferung im Hintergrunde liegt, der Begriff der Geistestaufe mit dem Begriffe der Wiedergeburt in eine unmittelbare Beziehung gesetzt war. Und so hat denn nun auch die Wassertaufe ihrerseits seit ihrer ersten durch Eingebung des heiligen Geistes bewirkten Einführung in das christliche Gemeindeleben eben diese Bedeutung, dass durch sie die Wirkungen der Wiedergeburt in Kraft treten sollen für die selbstbewusste Stellung und Thätigkeit des Einzelnen in der Heilsgemeinschaft, der zeitlichen sowohl, als auch der ewigen. — Es ist bekannt, wie diese Wirkungen sich in der frühesten Zeit der Kirche (doch keineswegs allgemein: Ap.-Gesch. 8, 16) durch ekstatische Phänomene in den Täuflingen zu äussern pflegten. Mögen auch diese Phänomene, wie alle ähnliche, mit gleichen Ausdrücken bezeichnete „Geisteswirkungen“ (§. 895) in der apostolischen Urgemeinde, für uns etwas Räthselhaftes behalten: es ist und es bleibt historisch gewiss, dass sie dazu gedient haben, den Glauben hervorzurufen und zu befestigen, dass von dem Momente der empfangenen Taufe an der heilige Geist auf den durch sie Geweihten, durch sie der Gemeinde der Gläubigen Einverleibten in einer entsprechenden Weise ruhe, wie er auf dem Herrn und Meister der Gemeinde geruht hatte seit dem Augenblicke der von ihm empfangenen Johannestaufe. Die bleibende Bedeutung aber der Taufhandlung für das kirchliche Gemeindeleben, diejenige, welche diese Handlung zu einer göttlichen Nothwendigkeit macht für solches Leben, besteht darin, dass durch sie die Thatsache der geistigen Wiedergeburt und der damit verbundenen Rechtfertigung und Sündenvergebung, welche sich vor dem anschauenden Bewusstsein, dem eigenen des Täuflings sowohl, als dem der Gemeinde, in das unsichtbare Innere zurückzieht, fort und fort diesem Bewusstsein vergegenwärtigt wird. Solche Vergegenwärtigung musste die christliche Kirche zufolge ihrer weltgeschichtlichen Stellung von vorn herein als ihre Aufgabe betrachten; oder vielmehr, der göttliche Geist, in welchem die Kirche die stets lebendige Wurzel ihres Daseins hat, musste zur Gründung und Erhaltung eines geheiligten Institutes drängen, durch welches unablässig

und immer neu solche Wirkung erzielt wird. Denn zum Begriffe, zum Wesen einer lebendigen organischen Gemeinschaft der Art, wie die christliche Kirche es sein soll, gehört wesentlich, dass das Element der Gemeinschaft, welches die Glieder dem Ganzen aneignet und einverleibt, sich im geist-leiblichen Sinne sichtbar und greifbar vor der Anschauung Aller herausstellt. Und so hat denn auch thatsächlich durch alle Jahrhunderte des Bestehens der christlichen Kirche der Taufgebrauch diese Wirkung geübt, nicht nur äusserlich die Täuflinge der kirchlichen Gemeinschaft beizugesellen, sondern auch das Bewusstsein lebendig zu erhalten, dass dem äusseren Act ein innerer in der Seele des Täuflings entspricht, durch welchen er, was durch seine leibliche Geburt, durch seinen Eintritt in die sichtbare Welt noch nicht geschieht, der unsichtbaren Gemeinschaft des Himmelreiches einverleibt wird. Durch die Lehre nur als solche, ohne den geheiligten symbolischen Gebrauch, würde solche Wirkung nicht haben erzielt werden können; aus dem Grunde nicht, weil es, wie gesagt, in der Natur des Heils*organismus* liegt, seine wesentlichen innerlichen Functionen auch äusserlich und sinnlich zu bethätigen. — Eine Gemeinschaft, welche den Weg solcher Bethätigung nicht gefunden hätte, welcher nicht durch den in ihr waltenden heiligen Geist dieser Weg gezeigt worden wäre: eine solche würde sich eben dadurch als zurückbleibend hinter den Bedingungen der wahren innermenschlichen oder weltgeschichtlichen Heilsgemeinschaft, als unvermögend, vollständig und vollkräftig ihrer Bestimmung zu genügen, erwiesen haben. Eine Secte, wie die der Quäker, welche ausschliesslich nur die Innerlichkeit des wahren, geistigen Taufactes betont, des äusseren aber grundsätzlich sich enthält, eben so wie auf gleiche Weise des Abendmahls, — eine derartige Secte hat zwar Recht in der Behauptung, dass vor Gott, dass im Reiche Gottes auch schon der innere Act der Geistestaufe vollkräftig ist; sie hat daher einen vollgiltigen Anspruch nicht nur auf Duldung, sondern auch auf ungeschmälerte Achtung und Ehre, auf die Anerkennung, dass sie mit ihrem Glauben innerhalb, und nicht ausserhalb der kirchlichen Heilsgemeinschaft steht, eben so wie die Einzelnen, welche auf Grund eines gleichartigen Glaubens sich mehr oder weniger gleichgiltig verhalten gegen die äussern Sacramentshandlungen. Aber sie für sich allein würde nie und nimmer die Stelle der Kirche als solcher, der äusseren, sichtbaren Kirche haben vertreten und deren göttliche Mission vollziehen können.

Von Seiten ächter kirchlicher Wissenschaft wird es also stets nicht nur einzugestehen, sondern auch mit allem Nachdruck zu betonen sein: dass zwischen der äusseren sinnenfälligen Handlung und der wahren Geistestaufe stets ein Missverhältniss bleibt, welches durch kein Bestreben, der ersteren eine jenem inneren Geschehen möglichst adäquate Gestalt zu geben und dadurch ein Zusammentreffen beider in einem und demselben Zeitmomente für jeden einzelnen Täufling zu ermöglichen, je vollständig ausgeglichen werden kann. Solches Zusammentreffen,

das doppelte Zusammentreffen des Momentes der Wiedergeburt mit dem Momente der innern Erleuchtung über die Bedeutung der Wiedergeburt (φωτισμός, als *terminus solennis* für die Taufe zugleich ausdrücklich an den Begriff der Wiedergeburt angeknüpft, *Justin. Ap.* I, 61), sammt dem durch solche Erleuchtung bewirkten Eintritt in die volle, so äussere, wie innere Heilsgemeinschaft, und beider Momente mit der Vollziehung des äusseren Gebrauchs: das ist und bleibt auch für die christliche Kirche ein Ideal; ein Ideal, welchem in der Art und Weise der Verwaltung und Vollziehung solches Gebrauches die Kirche unter Beistand des heiligen Geistes sich mit Vorsicht anzunähern sich bestreben mag, welches aber zu erreichen, so lange die menschliche Natur nicht in ein neues Stadium ihrer Gestaltung von Grund aus eintritt, keine Aussicht ist. Der in der Kirche herrschend gewordene und dogmatisch fixirte Glaube übersieht dieses in der Natur der menschlichen Dinge begründete Missverhältniss; er nimmt die äussere Taufhandlung ohne Weiteres für den Gnadenact, für jenen declaratorischen Gnadenact der Gottheit selbst, welcher in Wahrheit nur (§. 917) im Innern des gläubigen Gemüthes sich vollziehen kann. Allerdings wissen wir, dass gegen solche brusque Ineinssetzung selbst der dogmatisch verhärteten Doctrin von Anfang an und im Laufe der Lehrentwickelung immer neu wieder Bedenken aufgestiegen sind. Man hat sich den Mangel des θεοπρεπές bei einer so grellen Veräusserlichung der Heilsbedingungen doch nicht ganz entziehen können, man hat in Folge dessen vielfältig auf Mittel und Wege gesonnen, einen Ersatz für die ohne Verschuldung des Täuflings in manchen möglichen Fällen ausbleibende Taufhandlung denkbar zu finden. Es mag wohl zum Theil dem nicht eingestandenen Wunsche, über diesen bedenklichen Punct der orthodoxen Lehre möglichst unbemerkt hinwegzuschlüpfen, zuzuschreiben sein, wenn die protestantische Schuldogmatik die Lehre von der innern Heilsökonomie in so schroffer Weise abgetrennt hat von dem Lehrartikel von den kirchlichen Sacramenten. Die sectirerische Schwärmerei aber, welche zu verschiedenen Zeiten des Lebens der Kirche und besonders im Zeitalter der Reformation sich auf das Taufsacrament geworfen hat, mit dem Trachten, eine Ausgleichung der äussern Erscheinung mit dem innern, geistigen Geschehen herauszubringen, hat durch die wild-phantastischen, zügellosen Ausschweifungen, welche sie jederzeit in ihrem Gefolge hatte, wider ihren Willen den Beweis geführt von der Vergeblichkeit solches Trachtens. — Und so kann es denn nach dieser Seite hin nur gebilligt werden, wenn wir bei den angesehensten Theologen der reformirten Confession nicht minder, wie bei Socinianern, Arminianern und Mennoniten, die Wassertaufe vielfältig als äusseres Zeichen, als ein Symbol oder Sinnbild der Geistestaufe bezeichnet finden; wobei indess, wenigstens so viel die erstere betrifft, die Meinung keineswegs diese war, dass sie nur ein willkührliches Zeichen sei, ohne lebendige Kraft, für die thatsächliche Vermittlung der innern Hergänge, welche sie darstellen und für deren perennirenden Erfolg sie eine Art von sinnlichem Unterpfand

(*pignus, arrabo*, bekanntlich ein von den Sacramenten überhaupt vielfältig gebrauchter Ausdruck) geben soll. Zu einem ausdrücklichen Streit zwischen beiden protestantischen Confessionen ist es über diesen Punct zwar nicht gekommen; doch wird, wer den beiderseitigen Lehren tiefer auf den Grund geht, leicht bemerken, dass auch hier ein ähnlicher Gegensatz zwischen ihnen obwaltet, wie beim Abendmahl, obwohl auch die lutherische Lehre Scheu getragen hat, aus ihren Voraussetzungen über die (— wird auch das Wort nicht gebraucht, so ist doch thatsächlich diese Vorstellung in ihr vorhanden) magische Kraft der äussern Taufhandlung die letzten Consequenzen zu ziehen.

923. Die nächste, die am unmittelbarsten verständliche Bedeutung des Sinnbildes der Wassertaufe ist, namentlich sofern dieselbe in der Weise und nach der Gewohnheit Johannes des Täufers, und mit ihm der ältesten christlichen Kirche, an Erwachsenen als ein wirkliches Bad durch Eintauchen vollzogen wird, ohne Zweifel die Reinigung, die Abwaschung von dem Schmutz der Sünde. Wie aber durch das Christenthum die grosse geheimnissvolle Thatsache des Menschengeschicks offenbart war, dass solche Abwaschung, solche Reinigung in wahrhafter und gründlicher Weise nur vollzogen wird, nur vollzogen werden kann durch eine geistige, in die verborgene Wurzel auch der leiblichen Menschennatur eindringende Neugeburt: so gewann damit auch jenes äussere Sinnbild eine tiefere, dem Mysterium solcher Neugeburt entsprechende Bedeutung. Das Wasser ward zum Symbol des gottentsprungenen Urstoffs der Schöpfung, aus welchem alle Creaturen hervorgehen, und die Ein- und Untertauchung in das Wasser zum Symbol der erneuten Einkehr in die Anfänge, in die Ur- und Grundelemente der Schöpfung, aus welchen, einmal für immer, — daher die im Glauben der Kirche so mächtig hervortretende Scheu vor jedweder Wiederholung des einmal vollzogenen Taufsacramentes — die neue, sündenfreie Creatur hervorgehen soll. Zugleich trat, um dem Symbol seine Kraft zu geben, das heisst um ihm seine Wirkung auf die Gemüther sowohl des Täuflings, als auch der dem Taufact zuschauenden Gemeinde zu sichern, das lebendige Wort hinzu; das Aussprechen jener das Zeugniss des heiligen Geistes in der Taufe besiegelnden Worte, welche hinführo in der Christenheit die Stelle des Namens der Gottheit vertreten (§. 391), und deren Laut, zugleich mit dem Laute seines eigenen Namens, den Täufling auf jedem Schritte seines eigenen Lebens begleiten soll; desgleichen die Erinnerung an den Tod des Heilands, durch dessen Gedächtniss,

durch dessen lebendig im Geiste erneuerte Anschauung dem Bewusstsein der Gläubigen die volle Kraft der Sündentilgung und Lebenserneuerung gewonnen und versichert wird (§. 881).

In der vor allen andern wichtigen und inhaltvollen Stelle über die Bedeutung der christlichen Taufe: Röm. 6, 2 f. (vergl. Kol. 2, 12. Phil. 3, 11) wird die Taufe bezeichnet als ein Begrabenwerden mit Christus, um mit Christus zu einem neuen Leben zu erstehen. Der Sinn dieser Stelle spiegelt sich auch in der prägnanten Bezeichnung des Taufsacraments als eines „Bades der Wiedergeburt und geistigen Erneuerung“ (Tit. 3, 5), und man kann es gewiss nicht anders als in der Ordnung finden, wenn alle das Tiefere suchende Kirchenlehrer über die mehr auf der Oberfläche liegende Bedeutung einer Sündenreinigung hinaus, auf den so nachdrücklich vom Apostel hervorgehobenen Sinn der Taufhandlung zurückgehen; wenn namentlich z. B. Luther, in seiner Schrift über die babylonische Gefangenschaft und vielfach anderwärts, mit mächtiger Parrhesie auf dieses positivere Moment als das in alle Wege den mysteriösen Gehalt, die Würde und Hoheit des Sacraments bedingende dringt. (Ausdrücklich als eine „zu schwache“ bezeichnet Luther die Deutung auf Abwaschung der Sünden [L. A. XVII. S. 536]; die Taufe ist ihm vielmehr eine „Eintauchung des alten Menschen und Herausschwemmung des neuen Menschen“; „dass der Glaube recht und in der That ist ein Tod und eine Auferstehung, das ist dieselbe geistliche Taufe“.) Indess wäre es nicht wohlgethan, unmittelbar und ausschliesslich nur auf dieses allerdings letzte und höchste Ziel der Betrachtung loszugehen, und den Begriff der Sündenreinigung nur etwa als ein zufällig Beihergehendes in Kauf zu nehmen. Die Bedeutung der Sündenreinigung ist allerdings die augenfälligere, die unmittelbar aller Welt in's Bewusstsein tretende; fand man ja doch gar vielfältig auch im A. T. die Reinigung der Herzen unter dem Bilde jener leiblichen Reinigung durch Wasser dargestellt. Ihr, dieser Bedeutung, die wir alle Ursache haben, bei der vorchristlichen Taufe, der jüdischen Proselytentaufe und der Johannestaufe, als die alleinige vorauszusetzen, wird daher, obwohl wir auf Stellen, wie Ezech. 36, 25. Zach. 13, 1 u. a. m. nicht gerade ausdrücklichen Bezug genommen finden, auch bei der Aufnahme des heiligen Gebrauchs in das christliche Gemeindeleben in einem gewissen bevorzugten Sinne Rechnung getragen sein müssen, wenn nicht solche Aufnahme, wenn nicht die Auswahl gerade dieses Zeichens für einen wesentlich davon unterschiedenen Sinn als eine unzweckmässige, die sacramentliche Intention verfehlende erscheinen soll. Auch wo in den heidnischen Religionen ähnliche Weihegebräuche vorkommen, wie in den Mysterien der Isis und des Mithras, und wie schon in der frühesten Zeit, *vor* ihren grossen Tempelbauten, bei den Indiern, auch da scheint nur dies die Bedeutung gewesen zu sein. Dabei wird es nicht schwer fallen, sich darüber zu verständigen, wie zum Behufe jener thatsächlichen Wirkungen, welche bei dem Sacramente

beabsichtigt sind, eben diese Bedeutung nothwendig in den Vordergrund treten muss, welche in dem christlichen Mysterium als solchem dennoch nur die zweite, nur eine untergeordnete Stellung einnimmt. Mit dem wirklichen, inneren Geschehen der geistigen Wiedergeburt als solchem kann der äussere Vollzug der Taufhandlung nicht in Eins zusammenfallen; wohl aber kann die sacramentliche Handlung, wenn es gelingt, für sie die rechte Form, die rechte Stellung in der Gesammtordnung des kirchlichen Gemeinlebens auszufinden, wesentlich dazu dienen, die Frucht der Wiedergeburt zu zeitigen. Sie kann einen durchgreifenden segenbringenden Einfluss auf das Leben des Täuflings gewinnen durch das energisch in ihm erweckte Bewusstsein über die Natur und die Wirkungen der Wiedergeburt zunächst nach der Seite ihres Gegensatzes zur Sünde, deren Vergebung (§. 918) durch die Wiedergeburt erwirkt wird. Dies ist es wohl, was bei der neulich laut gewordenen Behauptung vorgeschwebt haben mag, dass durch die Taufe nur der Moment der Sündenvergebung bezeichnet werde. Solche Behauptung würde freilich eine durchaus missverständliche genannt werden müssen, wenn die Meinung dabei diese wäre, dass die äussere Taufhandlung unmittelbar als solche und in jeder beliebigen, nur den überlieferten Einsetzungsworten nicht widersprechenden oder hinter ihnen zurückbleibenden Form, auch ohne Voraussetzung einer schon erfolgten oder gleichzeitig erfolgenden Wiedergeburt, *ex opere operato* die thatsächliche Sündenvergebung bewirke. Dagegen hat es geschichtlich betrachtet gewiss seinen guten Grund, wenn in der Stelle, von welcher ich schon oben bemerkt habe, dass ich in ihr das Factum der ersten Einführung des Taufritus in die christliche Gemeinde verzeichnet finde (Ap.-Gesch. 2, 38), die Taufe *ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ*, nicht anders, wie überall sonst die Johannestaufe, als ein *βάπτισμα μετανοίας* bezeichnet wird; als ein *βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*, hierin allerdings noch unterschieden von der Johannestaufe, bei welcher ein so energisches Bewusstsein der Sünden**vergebung**, wie das erst durch Christus geweckte, noch nicht zum Grunde lag. Denn nur diese Seite der Bedeutung des bis dahin unter ihren Augen eben auch nur in diesem oder einem verwandten Sinne geübten Brauches konnte unmittelbar in das Bewusstsein der Jünger eintreten; unbeschadet übrigens der Ahnung eines noch tieferen Sinnes, welchen gleichzeitig der heilige Geist, der solches Bewusstsein in ihnen weckte, in ihren Seelen lebendig werden liess. — Und so hat denn allerdings geschichtlich gleich von vorn herein das Taufsacrament die Färbung jener religiösen Bewusstseinsgestalt angenommen, welche schon im Kreise der Apostel den Begriff der Sünde und der Erlösung von der Sünde in den Vordergrund stellte vor den positiveren Momenten geistiger Erlebniss, welche im Bewusstsein des Meisters den Vortritt behauptet hatten; ja die Einführung dieses Sacraments hat ohne Zweifel ihrerseits wesentlich beigetragen zur Ausbreitung und Befestigung dieses Lehrtypus. Wer im Kreise der Jünger, wer in der Gemeinde der ersten

Jahrhunderte der Taufe sich unterzog: der that es nicht mit der Absicht, unmittelbar im Augenblicke der Taufhandlung die geistige Wiedergeburt zu erleben, — von dem Glauben an eine solche Magie dieses Actes findet sich in den ältesten Urkunden der Christenheit keine Spur; — er that es vielmehr in der Absicht, sich durch dieses „Symbol der Seelenreinigung", welches aber zugleich als „Quell und Anfang der göttlichen Gnadenwirkungen" galt (*Orig.*), der Vergebung seiner Sünden, der Tilgung jener erblichen Sünde, welche nach der Lehre des Apostels Paulus an der Natur des adamitischen Geschlechtes haftet, zu versichern. Dass aber derselbe Apostel, von welchem dieser Lehrtypus herrührt, dass ausdrücklich er zugleich die tiefere Bedeutung des Taufsymboles aufgefunden und sie in so gewichtigen, geistvollen Worten ausgesprochen hat: das wird uns hienach nur als um so bedeutsamer erscheinen. Es ist solche Deutung in ihm offenbar die Frucht eines gründlichen Nachsinnens über Bedingungen und Voraussetzungen jener Vergebung der Sünden, vorab der Erbsünde, deren Versicherung und Unterpfand in der Taufe gegeben wird. Sie ist nur möglich, solche Sündenvergebung, solche Sündentilgung, durch lebendige Theilnahme (— was sonst könnte das *Χριστὸν ἐνδύσασθαι* Gal. 3, 7 bedeuten sollen?) an dem durch die ganze Menschheit hindurchgehenden Leiden des idealen, durch eben so lebendige und thatkräftige Nachfolge, durch Mitleiden und Mitsterben mit dem historischen Christus. Diese Bedeutung entdeckte der Apostel auch in dem Sinnbilde der Wassertaufe; nur in ihr fand er die Besiegelung jener oberflächlichern, dem allgemeinen Bewusstsein näher liegenden und schon in vorchristlichen Gebräuchen vorausgenommenen Bedeutung dieses Sinnbildes. — Was endlich von thatsächlichen, geschichtlichen Umständen der Apostel meinen kann, wenn er bei den Lesern seines Sendschreibens an die römische Gemeinde eine Kunde des Umstandes vorauszusetzen scheint, dass jeder auf den Namen Jesus Christus Getaufte auf dessen Tod getauft sei: das ist allerdings nicht ganz deutlich. Schwerlich jedoch kann damit auf eine ausdrückliche Formel hingewiesen werden sollen; denn von einer solchen ist nichts bekannt, und die Wendung der eigenen Worte des Apostels ist solcher Annahme nichts weniger als günstig. Es scheinen vielmehr jene Worte nur eben die eigene Deutung des Apostels ausdrücken zu wollen, die aber von ihm als eine selbstverständliche vorausgesetzt wird, ähnlich, wie wir anderwärts (§. 676) zu einer entsprechenden Auslegung der Stelle Röm. 5, 12 f. uns veranlasst gefunden haben. Möglich, wohl auch wahrscheinlich, dass ihm Aeusserungen des Herrn, wie Marc. 10, 38. Luk. 12, 50, dabei vorgeschwebt haben, welche bekanntlich auch der Kirche der Anlass geworden sind zur Annahme einer Blut- und Leidenstaufe. Das aber geht aus der Combination sämmtlicher Aeusserungen des Apostels theils direct über die Taufe selbst, theils über die von ihm damit in Zusammenhang gebrachten Begriffe klärlich hervor, dass er das in der Taufe gegebene Unterpfand der Sündenvergebung wesentlich hat gesetzt wissen wollen in jene den

Taufact in der apostolischen Kirche begleitenden Phänomene, durch welche sich die Inwohnung des aus dem Tode des irdischen das Leben eines pneumatischen Leibes erweckenden Geistes (Röm. 8, 11) für das Selbstbewusstsein des Täuflings und für die Anschauung der Zeugen (Ap.-Gesch. 8, 39. 19, 6) bethätigte. Solcher Zusammenhang seines Gedankenganges berechtigt uns, auch Stellen der Art, wie 2 Kor. 1, 22. 5, 5. Eph. 1, 14 u. a. m. auf die Taufe zu beziehen; allerdings zunächst auf die Taufe in der Gestalt und begleitet von den magischen visionären Wirkungen, wie sie ihm und seinen Zeitgenossen erschienen waren, welche festzuhalten nicht in der Gewalt der Gemeinde stand. — Wie aber der Gehalt des Auferstehungsglaubens durch die Kraft der ethischen Erlebnisse, welche sich in diesen Glauben hineingelegt hatten, der nämliche blieb, auch nachdem die ekstatischen Erscheinungen, durch deren Vermittlung solcher Glaube sich in den Seelen der ersten Jünger erzeugt hatte, allmählig ausblieben: so auf entsprechende Weise der Taufglaube an die Sündenvergebung, auch er in Kraft des Hintergrundes, welchen durch die Lehre des Apostels solcher Glaube an dem grossen Erlebnisse aller im Geiste und in der Wahrheit Gläubigen, an der geistigen Wiedergeburt und Rechtfertigung gewonnen hatte. Allerdings fiel auch er damit, eben so, wie in einer oder der andern Weise alle grosse Hauptlehren des kirchlichen Bekenntnisses, dem Schicksale jenes Dogmatismus anheim, welcher die in dem wirklichen Hergange wechselseitig sich einander tragenden und vermittelnden Momente in Eins zusammenfasst und somit in den äussern Taufact die Vorstellung einer magischen Kraft hineinlegt, die Wiedergeburt des Täuflings und seine Sündenreinigung herbeizuführen. Aber das Grosse war für alle Zeiten gewonnen, dass der innerliche, geheimnissvolle Act der Wiedergeburt durch das Symbol der Taufe vor das Auge der Gemeinde gerückt, dass ihrem Bewusstsein die Gewissheit der in diesem Acte erworbenen Sündenvergebung einverleibt ward. Nur aus dem Bewusstsein, aus dem lebendigen Gefühl der Bedeutung dieses innern Actes erklärt sich denn auch jenes sonderbare Phänomen des kirchlichen Glaubensbewusstseins, die ängstliche Scheu vor jeder, wäre es auch nur ganz zufälligen, ganz absichtslosen Wiederholung der schon ertheilten Taufe an einem und demselben Täufling. Aus dem Gesichtspunct jeder andern Ansicht über die Bedeutung des Taufsacramentes würde das Gefühl solcher Scheu als ein gänzlich unmotivirtes erscheinen müssen; nur die in der Natur geistiger Wiedergeburt sachlich liegende Unmöglichkeit eines wiederholten Geschehens der Wiedergeburt in einer und derselben Menschenseele erklärt es, wie es dazu kommen konnte, dass im Glauben der Kirche jede willkührliche oder auch nur zufällige Vervielfältigung der äussern sacramentlichen Handlung, in welcher man das sichtbare leibliche Vehikel einer unsichtbaren geistlichen Zeugungsthat erblickte, als unzulässig verworfen, ja dass der blosse Gedanke an eine solche als ein frevelhafter, als eine furchtbare Profanation des Heiligsten, mit Schauder und Abscheu geflohen werden konnte; ein Schauder, ein Abscheu, von welchem selbst die

spitzfindigen Verhandlungen mittelalterlicher Scholastik über die Frage, wie es im Fall eines zweifelhaften Vollzugs der Taufhandlung gehalten werden solle, ein charakteristisches Zeugniss ablegen.

Als wesentlich zum Sacrament gehörig, nicht minder wesentlich, wie das äussere Symbol des Wassers, hat bekanntlich die Kirche stets das Wort bezeichnet, welches, nach dem Ausdrucke des Augustinus, auch hier, eben so wie beim Abendmahl, „zum Elemente hinzutritt". Der Begriff des „Wortes" hat von vorn herein auch hier die entsprechende Bedeutung, wie in der Lehre von der h. Schrift (§. 906), und somit das sacramentliche Wort dem Schriftworte gegenüber nicht etwa eine untergeordnete, sondern eine nebengeordnete Stelle. Auch in ihnen, eben so ursprünglich und eben so selbstständig, wie im Schriftworte (§. 907), ertönt der göttliche Ruf zum Heile durch den Glauben, ohne dessen lebendige und belebende Gegenwart das Sacrament nichts als eine leere Ceremonie wäre. Solcher Ruf aber gewinnt beim Taufworte noch ausdrücklich (1 Joh. 5, 7 f. vergl. mit Marc. 1, 11. Joh. 1, 31) die Bedeutung eines Zeugnisses, welches der Geist, der heilige Geist, der in der Kirche, in der Heilsgemeinschaft als solcher lebendig ist, ablegt für die individuelle, persönliche Berufung des Täuflings. Und darum nun gehört denn auch zum philosophischen Verständnisse der Natur des Sacraments ganz nothwendig die Einsicht in die Bedeutung der Form, welche sich geschichtlich — nicht durch einen vermeintlichen persönlichen Einsetzungsact des Herrn der Kirche, sondern durch Eingebung des heiligen Geistes in dem oben von uns dargelegten geschichtlichen Sinne — dieses sacramentliche Wort gegeben hat. Die trinitarische Formel, deren erster geschichtlicher Ursprung sich eben aus diesem zur Handlung des Taufsacraments gesprochenen Worte ableitet (§. 189): sie ist hier wesentlich zu verstehen, wie wir bereits in unserm ersten Theile (§. 391) sie gedeutet haben, als Name der Gottheit, als der Name, welcher für das Bewusstsein der Christenheit an die Stelle der frühern jüdischen und heidnischen Gottesnamen hat treten sollen. Der Ausdruck „Geist" ist, so gross und vielumfassend auch schon zuvor seine Bedeutung war, sichtlich erst auf Anlass dieser Formel in das ausdrückliche Bekenntniss des Namens der Gottheit aufgenommen worden, und wohl nicht leicht wird einem sinnigen Beobachter hier, eben so wie in der Erzählung von der durch Christus empfangenen Taufe (vergl. Bd. II, S. 86), die unter Andern von Tertullian so ausdrücklich hervorgehobene Beziehung auf den „Geist" entgehen, der in der mosaischen Schöpfungsgeschichte über den Wassern der Urwelt schwebt. Dem aus der schon geordneten Welt bei jeder wahrhaften Neugeburt wieder hervortretenden, hier durch das Wasser der Taufe, wie in dem alttestamentlichen Vorbilde der Wassertaufe (1 Kor. 10, 1 f.) durch die *νεφέλη* und die *θάλασσα* versinnlichten Schöpfungschaos tritt, — dieser Sinn liegt klärlich in dem Aussprechen des formulirten Bekenntnisswortes, — die Gottheit in dem eigensten Momente ihrer Persönlichkeit gegenüber, so wie dieses sich für die Erscheinung im menschlichen

Bewusstsein durch den Namen ausdrückt; sie tritt ihm gegenüber, um aus dem Chaos, aus der *unda genitalis*, wie man es auszudrücken liebte, eine neue Persönlichkeit zu erzeugen, welche gleichfalls durch den Namen ausgedrückt wird. „Niemand wird in das Reich Gottes eintreten", so heisst es im Hirten des Hermas, „wer nicht den Namen des Sohnes Gottes empfangen hat"; und bereits der Apokalyptiker hatte dem Heilande die Verheissung in den Mund gelegt: dass er dem aus der grossen Stunde der Versuchung als Sieger Hervorgegangenen den Namen seines Gottes, seinen eigenen, des Heilandes „neuen Namen", und den Namen des himmlischen Jerusalem auf die Stirn schreiben will (Apok. 3, 12). — Es ist Grund vorhanden zu der Annahme, dass auch die von Alters her so verbreitete christliche Sitte der Annahme eines neuen Namens in der Taufe, wenn uns auch über die nähern Modalitäten ihres Ursprungs jede genauere Nachricht fehlt, bereits in einer Gewohnheit der ältesten Gemeinde wurzelt, und es scheint diese Gewohnheit sich auf den eigenen Vorgang des Herrn zurückzuführen, von dem wir ja wissen, wie er seinen Jüngern neue, selbstgewählte Namen beizulegen liebte. Um aber die Bedeutung dieser Sitte, — welche da am richtigsten gewürdigt wird, wo, wie es auch die Gewohnheit bereits der Hebräer und verschiedener heidnischer Völker war, der Name der Gottheit in dem Namen des Neophyten wiederklingt, — in der Christenheit vertritt auch die Wahl eines biblischen Namens zum Taufnamen diese Stelle, — um solche ihre Bedeutung vollständig zu verstehen, muss man der übergreifenden Macht eingedenk bleiben, mit welcher sich überall die lebendige Anschauung der Individualität, das eigenthümliche Gepräge des individuellen Charakters, dem Eigennamen eindrückt. Die Absicht ist eben diese, den Act der Wiedergeburt als den Entstehungsact einer mit dem Charakterbilde der Gottheit durchdrungenen, durch ein unauflösliches Band mit ihm vereinigten persönlichen Eigenart des Täuflings zu bezeichnen. Der Taufname ist oder soll sein recht eigentlich jener in das „Buch des Lebens" eingeschriebene Name, um dessen Besitz wir bereits den Herrn (Luk. 10, 20) seine Jünger beglückwünschen hören, und den wir dann wiederholt in dem Buche der Apokalypse mit so mächtigem Nachdruck betont finden. („Also soll man auch die Taufe ansehen, in Gottes Namen eingeleibt und ganz und gar mit demselben durchgangen". Luther, L. A. XII. S. 339).

924. Die Herstellung des Taufgebrauchs in einer möglichst annähernd der Idee des Taufsacraments entsprechenden Form muss als ein zur Zeit noch ungelöstes Problem geschichtlicher Entwickelung des praktischen Kirchenlebens bezeichnet werden. Sie bleibt ein solches Problem, so lange es nicht gelungen ist, eine Form aufzufinden von gleich mächtiger unmittelbarer Wirkung auf die Seele des Täuflings, wie, nach dem Wortlaut der urkundlichen Zeugnisse, und nicht minder nach dem, was, auch unausgesprochen, aus diesen

Zeugnissen zu entnehmen ist, die Taufhandlung es gewesen sein muss im Schoosse der frühesten Christengemeinde. Doch handelt es sich nicht um eine Wiederaufnahme des ältesten Taufgebrauchs in seinen Besonderheiten; dieser beruht auf Lebensbedingungen jener Urzeit, welche so nicht wiederkehren können. Wir haben vielmehr, wenn irgendwo sonst, hier einem Neuen entgegenzuharren, und dieses Neue wird, unter schöpferischem Beistande des heiligen Geistes, der in der Entwickelung der Kirche waltet, nur eintreten können auf Grund einer erneuerten, von jener tieferen Erkenntniss des christlichen Lehrgehaltes, wie solche jetzt von der philosophischen Forschung auf theologischem Gebiete angestrebt wird, durchdrungenen, von ihren Früchten gleichsam gesättigten Gestaltung der Kirchenlehre. Im Hinblick auf eine derartige, von der Zukunft zu erwartende Umgestaltung ihres Heiligthums, ist der frühzeitig in die Kirche eingedrungene Gebrauch der Kindertaufe, entblösst wie er es allerdings ist von der Autorität eines Schriftzeugnisses, zwar nur ein einstweiliger Nothbehelf; immerhin jedoch ist er der sachgemässeste, der unter den obwaltenden Umständen gefunden werden konnte. Er ist es aus dem doppelten Grunde, weil er den sittlich gefahrbringenden Schwarmgeist, der sich so oft auf dieses Sacrament geworfen hat, von ihm fern zu halten dient, und weil, bei annoch unvollkommener Einsicht in die Natur und die Bedingungen der geistigen Wiedergeburt, gerade die Form der Kindertaufe Jahrhunderte hindurch gedient hat und noch immer dient, das Geheimniss dieses Werdeactes eben als ein Geheimniss dem gläubigen Bewusstsein gegenwärtig zu halten; als ein Geheimniss, vorgehend in den verborgenen Tiefen des Seelenlebens und bereits in dessen Anfänge sich verzweigend, aber nicht in dem Augenblicke seines Geschehens eigener oder fremder Beobachtung wahrnehmbar, obwohl darum nicht ohne lebendigen Zusammenhang mit den Einwirkungen, welche der Neophyt des Gottesreichs von Seiten seiner menschlichen Umgebung empfängt, und darum auch dem Segen einer selbstbewussten Einwirkung von Seiten der kirchlichen Gemeinschaft nicht unzugänglich.

Die Einführung der Kindertaufe, welche bekanntlich erst seit dem Ausgange des zweiten Jahrhunderts und nicht ohne Widerspruch eines Theiles der angesehensten Kirchenlehrer erfolgt ist, darf mit Recht als einer der Acte betrachtet werden, wodurch die Kirche ihre Unabhängigkeit von dem äusseren Buchstaben der Schrift factisch dargethan hat; wiewohl es freilich an sophistischen Versuchen nicht ge-

fehlt hat, Gestattung oder sogar Gebot der Kindertaufe auch in die Schrift hineinzutragen. Es hat sich hier eben, wie in andern Fällen auch, eine welthistorische Nothwendigkeit geltend gemacht, gegen welche der ihr entgegenstehende Autoritätsglaube nicht mächtig genug gewesen ist. Der Einführung der Kindertaufe stand nicht nur das Vorurtheil eines buchstäblichen Gebundenseins an Lehre und Vorgang der Apostel, es stand ihr auch jener Aberglaube entgegen, welcher längere Zeit hindurch das Hinausschieben der Taufweihe sogar an den bereits für den christlichen Glauben Gewonnenen bis auf einen möglichst späten Zeitpunct ihres Lebens zur Folge gehabt hatte: der Aberglaube an eine magische Tilgung auch der von dem Täufling bereits begangenen Sünden durch die empfangene Taufe. Beiden Momenten eines irregehenden Glaubens gegenüber bezeichnet der kirchliche Gebrauch der Kindertaufe ohne Zweifel einen Sieg der wahren Idee des Taufsacraments über die Irrungen eines falschen Dogmatismus. (Ganz das Entsprechende ist zu sagen im Wesentlichen auch von der Giltigkeit der Ketzertaufe, welche, unter noch stärkerem Widerstande der rigoristischen Kirchenparteien, ungefähr um dieselbe Zeit allmählig in der Kirche durchdrang.) — Aber freilich, wiefern doch nach der andern Seite nicht geleugnet werden kann, dass eben dieser wahren Idee die Fortdauer des frühern Taufgebrauchs, hätte derselbe sich abgesondert von dem daran klebenden Fehlglauben bewahren und zu einer dem Sinne immer adäquateren Form entwickeln lassen, noch besser würde entsprochen haben: so wird man nicht umhin können, in dem Durchdringen des dem ursprünglich leitenden Gedanken der Sacramentsfeier so wenig, wie dem Buchstaben der Schrift, entsprechenden kirchlichen Gebrauches zugleich den Sieg eines neuen, nicht eben leichteren Aberglaubens zu erblicken. Denn das für das ausdrückliche dogmatische Bewusstsein der damaligen Kirche und auch noch der grossen Mehrzahl der nachfolgenden Kirchenparteien unmittelbar Entscheidende war ja doch ohne Zweifel die vermeintliche Unentbehrlichkeit des wirklich vollzogenen Taufactes für das Seelenheil des Täuflings; war die daraus hervorgehende Besorgniss, jeden vor Empfang der Taufe Verstorbenen als preisgegeben einem ewigen Verderben ansehen zu müssen. Hinter diesem Aberglauben, welcher, trotz des noch von Ambrosius am Grabe des Kaisers Valentinian dagegen erhobenen Widerspruchs, hauptsächlich auch durch die Lehre des Augustinus begünstigt wurde, versteckten sich, dem theologischen Bewusstsein der damaligen und auch noch auf geraume Zeit der nachfolgenden Kirche völlig unzugänglich, die wahren, in der Tiefe liegenden Gründe für die einstweilige Annahme der Kindertaufe. — Man wird sich leicht darüber vereinigen, dass, wenn denn einmal der Glaube an eine unmittelbare magische Heilskraft und Wirksamkeit der Taufe für geraume Zeit hin der christlichen Welt ein Bedürfniss war, so dass ohne einen solchen Glauben die wahren Segnungen des Sacraments für sie verloren gewesen wären, die Kindertaufe jedenfalls die Form war, bei welcher die an diesem

Glauben haftenden Uebelstände auf das geringste Maass zurückgeführt werden. Von dem Glauben an die durch die Taufe erlangte Vergebung der Erbsünde lässt sich sogar aus philosophischem Gesichtspuncte sagen, dass er, ausdrücklich auf die Kindertaufe bezogen, eine Wahrheit gewinnt, welche so nicht in dem Sinne des ursprünglichen Taufgebrauchs liegt. Denn gerade durch Einführung der Kindertaufe hat sich die Kirche als die Macht bethätigt, hat sie von der in ihrem Wesen liegenden Macht so zu sagen Besitz ergriffen, den ihr einverleibten Gliedern noch vor dem Erwachen ihres Selbstbewusstseins die Vergebung der durch die Geburt ihnen anhaftende Sündenschuld zu erwirken; das heisst (§. 919) schon in das kindliche Gemüth den geistlichen Samen zu legen, aus welchem sich, zugleich mit ihrem Selbstbewusstsein, das Bewusstsein erzeugt, dass, so lange sie lebendige Glieder der Heilsgemeinschaft bleiben, welcher sie durch die Taufe einverleibt worden sind, die erbliche Sünde des Menschengeschlechts in ihnen nicht eine Macht zum ewigen Verderben ist. Einer irregehenden Anwendung aber des Begriffs der Sündenvergebung durch die Taufgnade auch auf die nicht durch nachfolgende Acte der Sündenreue abgebüsste Thatsünden der Einzelnen, — einem solchen Irrglauben ist gerade durch diese Form der Taufe am sichersten vorgebeugt worden. — Was aber die positivere Bedeutung der Taufe als Symbol der geistigen Wiedergeburt betrifft: so ist auch hier der Gewinn nicht gering anzuschlagen, dass durch die Kindertaufe, wenn auch die Vorstellungen jenes falschen Magismus nicht in alle Wege, doch immerhin die Verwechslung des wirklichen, innern Hergangs der Wiedergeburt mit dem, was im Momente der Taufhandlung sich im Bewusstsein des Täuflings begiebt, beseitigt worden ist. Es ward dadurch jenem tieferen Begriffe des Heilsglaubens Raum gemacht, welchen wir eben bei Gelegenheit der Verhandlung über das Taufsacrament mit so gewaltiger, wenn auch paradoxer Energie bei Luther hervortreten sehen, als dieser sich entschlossen erklärte, die Kindertaufe zu verwerfen, wenn dieselbe, wie in der mittelalterlichen Kirchenlehre, auf die Magie einer *fides aliena, fides infusa* gestellt werden sollte, — wenn ihm die Unmöglichkeit eines Glaubens nachgewiesen würde, der seine Wurzeln noch hinter die Region des aufbrechenden Selbstbewusstseins in den Boden der kindlichen Seele schlägt, die ihre erste geistige Nahrung aus einer lebendigen Glaubensatmosphäre in ihrer christlichen Umgebung schöpft; jener *fides parvulorum per corda et ora gestantium,* von welcher schon Augustinus gesprochen hatte. Der von Tertullian gegen die Kindertaufe gerichtete Kernspruch: *fides integra secura est de salute* ward mit grösserem Recht für die Kindertaufe verwerthet, eben dadurch, dass man die Einsicht zur Geltung brachte, wie die wahre Integrität des Heilsglaubens nur aus einer Wurzel entspriessen kann, welche sich durch keinerlei Einwirkung auf das Bewusstsein des Täuflings erzielen lässt.

Dass die Taufe mit ausdrücklicher Absicht an die Stelle des alttestamentlichen Brauches der Beschneidung eingesetzt worden sei,

hat man ehemals aus Kol. 2, 11 f. etwas übereilt erschliessen wollen. Augustinus, in seinem Streit mit den Pelagianern, entnimmt aus dem Gebote der Beschneidung ein Hauptargument für die radical verderbende Macht der Erbsünde, und aus dieser wiederum für die Nothwendigkeit der Kindertaufe. Mit mehr Recht könnte man sich für das Gegentheil, für die Unabhängigkeit des Taufgebrauchs von dem der Beschneidung, auf den Umstand berufen, dass geraume Zeit hindurch von einem Theile der Apostel und der apostolischen Gemeinde die Beschneidung noch neben der Taufe als nothwendig auch für die Christenheit erachtet ward. Allerdings jedoch hat im Munde der Apostel das Bild der Beschneidung mehrfach einen ähnlich symbolischen Sinn, wie im Munde des Herrn das Bild der Taufe; und wenn auch nicht direct unter der *περιτομὴ τῆς καρδίας* die Taufe verstanden wird, so ist doch anzunehmen, dass in ihrem Sinne die Taufe als eine solche gelten soll. Auch scheint es der Mühe werth, zum Behufe einer gründlichern Verständigung über die, wenn auch nicht mit ausdrücklichem Bewusstsein, intentionirte Bedeutung des christlichen Sacraments, auf einen, so viel mir bekannt, noch nie ausdrücklich zur Sprache gebrachten Umstand hinzuweisen, in welchem sich beide Gebräuche, jener alttestamentliche und dieser neutestamentliche, näher noch, als man es bisher gewahr worden ist, berühren. Wie nämlich in dem Acte der Beschneidung, so liegt auch in der Art, wie die älteste Kirche den Taufact vollzog, in dem ausdrücklichen Untertauchen nackter erwachsener Menschen durch Andere, ein ausdrückliches Beiseitesetzen und Zurückdrängen des Schamgefühls; wobei sich nicht annehmen lässt, dass es ohne alle Absichtlichkeit, oder, richtiger ausgedrückt, ohne alles selbstbewusste Gefühl von einer Bedeutsamkeit der Handlung, welche ausdrücklich über dieses an sich so sittlich berechtigte, so der edleren Natur des Menschen entstammende Gefühl erhebt, ausdrücklich ein Zurückdrängen desselben in einem höheren geistlichen Interesse fordert, stattgefunden haben sollte. Von der Beschneidung hat man stets angenommen, dass es dabei auf eine Art symbolischer Reinigung und Heiligung des Geschlechtstriebes abgesehen sei. Bei der Taufe einen ähnlichen, obwohl nicht zu deutlichem Bewusstsein gebrachten Gedanken im Hintergrunde zu vermuthen: das liegt um so näher, je ausdrücklicher die in ihr so bestimmt hervortretende Vorstellung eines geistigen, jedoch in einer Region, wo der Gegensatz der Geschlechter seine Bedeutung verliert (Marc. 12, 25, vergl. §. 753), erfolgenden Zeugungsactes sich hier der Vorstellung eines sittlichen Reinigungsactes beigesellt. Auf einen ähnlichen im Hintergrunde wirksamen Gedanken scheint die mittelalterliche Vorstellung einer geistigen, die sittliche Zulässigkeit des Ehebundes ausschliessenden Verwandtschaft der Taufzeugen hinzudeuten; und wie nahe oftmals die Schwärmerei der Wiedertäufer an die Gefahr muckerischer Verirrungen heranstreifte, ist bekannt. Immerhin wird die Vermuthung gestattet sein, dass das Gefühl solcher Gefahr seinerseits als ein Motiv zur Einführung der Kindertaufe mitgewirkt haben mag.

Eben dieses Gefühl, zu deutlichem Bewusstsein gebracht, wird auch für das über die tiefere Bedeutung des Taufsacraments vollständiger verständigte kirchliche Bewusstsein ein Beweggrund mehr sein müssen, an den bisherigen Taufgebrauch, trotz seiner die sacramentliche Handlung mehr, als es eigentlich in ihrem Begriffe liegt, zum blossen Sinnbilde herabsetzenden Natur nicht eher zu rühren, als bis dereinst, durch Eingebung des in der Kirche waltenden heiligen Geistes, ein sicherer Weg gezeigt sein wird, demselben mit Umgehung auch dieser Gefahr eine seinem eigentlichen Sinne und Zwecke vollständiger entsprechende Gestalt zu ertheilen.

β) Das Sacrament der Heiligung. Das Abendmahl.

925. Entsprechend der, wenn auch mehrfach im Einzelnen verdunkelten, doch im Grossen und Ganzen feststehenden Grundanschauung von der Rechtfertigung und geistigen Wiedergeburt, — entsprechend dieser Grundanschauung musste sich in Schrift- und Kirchenlehre auch die weitere Anschauung geltend machen, dass jener entscheidende Moment der Umwandlung des natürlichen, insbesondere des durch Sünde getrübten natürlich-menschlichen Daseins, welchen es nach allem Obigen im Sinne der Schrift und der Kirche, wie in dem unsrigen, verstattet ist, als den Moment der Wiedergeburt, der Rechtfertigung schlechthin zu bezeichnen, dass er seiner Natur und Bestimmung nach der Anfang eines sittlichen Processes ist, welcher, den Act der Wiedergeburt und Rechtfertigung, der als solcher, als geistiger Zeugungsact, als Act der Geburt zum ewigen Leben im Elemente des Heiles, unter keiner Bedingung rückgängig oder ungeschehen gemacht werden kann (§. 902), ergänzend und vervollständigend, sich über das gesammte Dasein und Leben der wiedergeborenen Creatur erstreckt. Wir bezeichnen diesen Process, dem vorwiegenden, auch biblisch wohlbegründeten Wortgebrauche der Kirche gemäss, vorläufig mit dem Namen der Heiligung (*ἁγιασμός, sanctificatio*), ohne indess den gleichfalls dafür gebräuchlich gewordenen, zwar unbestimmteren, aber in gewisser Beziehung fast noch mehr sagenden Ausdruck Erneuerung (*ἀνακαίνωσις, renovatio*) zurückweisen zu wollen.

Dass bereits in der h. Schrift die Begriffe von *δικαίωσις* und *ἁγιασμός* in der ausdrücklichen Weise von einander unterschieden und zu einander in Gegensatz gestellt seien, wie es in der Dogmatik der kirchlichen Schule zu geschehen pflegt: das kann wenigstens aus der

Stelle 1 Kor. 1, 30 nicht entnommen werden, eben so wenig, wie aus 1 Kor. 6, 11, wo sogar, wenn man die Worte pressen wollte, eine Steigerung von ἁγιασθῆναι zu δικαιωθῆναι sich ergeben würde. Auch würde es dem durch die ganze h. Schrift gleichmässig festgehaltenen Wortgebrauche widersprechen, wenn irgendwie unter ἁγιωσύνη ein Mehreres und Höheres verstanden werden sollte, als unter δικαιοσύνη. Nur eben das Umgekehrte ist das Richtige: das geht eben so deutlich aus der jüngsten ausführlichen Behandlung dieser biblischen Begriffe (in den zwei Abhandlungen von Diestel: Jahrb. für chr. Theologie) hervor, wie aus unserer Darstellung in dem Lehrstücke von den Attributen der Gottheit. Den Wortgebrauch des N. T. insonderheit betreffend, so ist es ja wohl augenfällig, dass es nie dazu würde haben kommen können, die Glieder der christlichen Gemeinde sammt und sonders als ἅγιοι zu bezeichnen, wenn dabei nicht der ἁγιασμός als mit der δικαίωσις eines und dasselbe vorausgesetzt würde. Und auch dies kann man schwerlich annehmen, dass es in der Absicht des Apostels gelegen haben sollte, mit dem Worte δικαιοῦν nur jenen ersten Act geistlicher Umwandlung, den *terminus a quo* der Heiligung, mit Ausschluss der nachfolgenden Stadien des Processes derselben bezeichnen zu wollen; sicherlich wenigstens nicht im Gegensatze zu ἁγιάζειν. Dies zeigt unwidersprechlich die Stelle des sechsten Capitels im ersten Korintherbriefe, und Stellen wie 1 Thess. 5, 23. Joh. 17, 17. 1 Joh. 3, 3 können das Gegentheil nicht beweisen, weil das ἁγιάζειν, von welchem dort die Rede, nicht in eine gegensätzliche Beziehung zu δικαιοῦν gestellt ist. — Aber wenn auch die Schrift sich jener zwei Worte nicht in der Absicht bedient, um den Gegensatz zwischen Anfang und Fortgang des subjectiven Heilsprocesses zu bezeichnen: so ist ihr doch der Unterschied in der Sache nicht fremd, und der in der Schule übliche Gebrauch des Wortes „Heiligung" steht mit dem biblischen wenigstens in keinem Widerspruch. Der prägnante Gebrauch des Wortes δικαιοῦν, δικαίωσις für den ersten entscheidenden Act des Heilsprocesses beruht in der Schrift, wie schon erwähnt (§. 917), auf der Bedeutung der δικαιοσύνη als göttlicher Eigenschaft. Nur im Begriffe der δικαιοσύνη liegt unmittelbar die Richtung auf Mittheilung und Aufschliessung, auf Ausgiessung der göttlichen Wesensfülle über die Creatur; nicht in dem der ἁγιωσύνη. Unmittelbar durch das Walten der göttlichen „Gerechtigkeit" wird, eben weil solches Walten seiner Natur nach ein transitives, energisches ist, auch die Creatur „gerecht"; nicht aber wird die Creatur heilig unmittelbar durch das Walten der göttlichen Heiligkeit, darum nicht, weil „Heiligkeit" zunächst nur eine intransitive Eigenschaft ist. Dies hat die Kirchenlehre wohl herausgefühlt bei ihrem Gebrauche der beiderseitigen Ausdrücke im Zusammenhange des Heilsprocesses, wenn sie es sich auch nicht, oder nur hie und da in einzelnen Lichtblicken (ein solcher ist z. B. die sinnige Unterscheidung von *justitia activa* und *passiva* in der Vorrede zu Luthers Auslegung des Galaterbriefs), zu deutlichem Bewusstsein gebracht hat. Durchaus unkenntlich

aber ist diese Wurzel der biblisch-kirchlichen Terminologie geworden in Folge der Herüberdeutung des göttlichen Attributes der Gerechtigkeit zur profanen, forensischen Bedeutung dieses Wortes. — Wenn übrigens die Kirchenlehre zur Bezeichnung des weiteren Verlaufs der Heilsprocesse dem Worte *ἁγιάζειν* den Vorzug gegeben hat vor dem Worte *δοξάζειν*, dessen Gebrauch in der Schrift ein ungleich prägnanterer ist (— man denke nur beispielsweise an Joh. 13, 31 f., und an das *μεταμορφοῦσθαι ἀπὸ δόξης εἰς δόξην* 2 Kor. 3, 18): so ist auch dies nicht ohne Ursache geschehen. Einerseits wirkte hiezu der Umstand, dass die Kirche auch hier, eben so wie im Anfange des Processes bei der Rechtfertigung, hauptsächlich immer die negative Seite des Geschehens im Auge hatte, die Reinigung, die Befreiung von der Sünde. Dies nämlich ist, im Neuen T. wie im Alten, überall die vorwiegende Bedeutung des קדשׁ und der Wörter, die es im Griechischen vertreten, bei dem intransitiven Gebrauche derselben von der Creatur eben so, wie bei dem, allerdings auch beiden Testamenten, trotz der vorab nur intransitiven Bedeutung des Begriffs der Heiligkeit als göttlicher Eigenschaft, nicht überall fremden transitiven Gebrauche von der Gottheit. Sodann aber durfte und musste man sich sagen, dass die „Verherrlichung" der wiedergeborenen und gerechtfertigten Creatur im diesseitigen Heilsprocesse, in welchem das ästhetische Moment, die *δόξα*, überall zurücktritt gegen das ethische, nur in schwachen Anfängen zurückbleibt, die Fülle aber der *δόξα* erst im Jenseits eintreten kann; während dagegen der Heiligung auch in diesem Leben wenigstens nicht ein gleich unüberschreitbares Ziel gesetzt ist.

Die genauere Bestimmung des gegenseitigen Verhältnisses der Begriffe von Rechtfertigung und Heiligung ist stets betrachtet worden als eines der wesentlichen Unterscheidungsmerkmale der protestantischen Theologie von der mittelalterlich katholischen. Kurz ausgedrückt, besteht das Verdienst der ersteren darin, dass sie dieses Verhältniss als ein organisches fassen lehrt; womit übrigens nicht gesagt werden soll, weder dass die ältere katholische Lehre von solcher Fassung ganz entfernt, noch dass die spätere protestantische ihr überall treu geblieben sei. Dass, entsprechend dem grossen Sinne der evangelischen Gleichnissreden von dem Samen, der in den Boden gesenkt wird, von dem Baume, der je nach seiner ihm eingepflanzten Natur gute oder böse Früchte trägt, die Heiligung, die Erneuerung des wiedergeborenen Menschen, d. h. des Menschen, in welchen der Same des Heiles gelegt ist durch die Rechtfertigung, nur gedacht werden kann, aber auch nothwendig gedacht werden muss als Frucht eines Baumes, welchen nur der ewige Gärtner pflanzen kann: das, das ist die Meinung bei dem mit so eiserner Beharrlichkeit festgehaltenen, mit so feurigem, hin und wieder vielleicht über das wahre Ziel hinausschiessendem Eifer vertheidigten Satze, dass nicht erst die Heiligung, sondern schon die unmittelbar dem göttlichen Gnadenwillen entstammende Rechtfertigung der entscheidende Act der Heilserwerbung ist, dass aber aus der Recht-

fertigung nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar durch die Heiligung, der neue Mensch, der das Bild seines Schöpfers und seines Heilandes lebendig in seiner Persönlichkeit ausgeprägt tragende, wirklich und thatsächlich hervorgeht. Ihn, diesen Satz, diesen Begriff der Rechtfertigung als Anfang einer organischen Genesis, wie letztere so klärlich ausgedrückt ist in dem grossen Worte „Wiedergeburt", so wie in allen parallelgehenden Worten und Wendungen der Schriftlehre, bildlichen und unbildlichen, ihn hat die Lehre des Protestantismus der unter den Händen der Hierarchie verkümmerten semipelagianischen Theorie des mittelalterlichen Kirchenthums entgegengestellt, welche das Heil, das ewige Heil der Creatur als ein zusammengesetztes mechanisches Ergebniss aus übernatürlichen, magischen Acten des göttlichen Gnadenwillens und aus dem *liberum arbitrium* des natürlichen Menschen betrachten lehrte. — Sonderbar nur, dass, wie schon in alter Zeit die augustinische Lehre und manche noch ältere Lehrgestaltungen, welche der Wahrheit bereits so nahe standen, dass, sagen wir, eben so, auch wie jene die eine Hauptrichtung der protestanischen Lehre, die lutherische, es unterlassen hat, sich in gründlich erwogener Weise Rechenschaft zu geben über eine Grundvoraussetzung jenes grossen Begriffs, die, wenn sie übersehen wird, wenn ihr gar in so ausdrücklicher Weise, wie es leider dort geschehen ist, widersprochen wird, der Begriff des organischen Verhältnisses der Rechtfertigung zur Heiligung selbst zu einem illusorischen macht. Ich meine die Voraussetzung der in Kraft ihrer Natur für alle Ewigkeit feststehenden Wirksamkeit jedwedes wirklich vollzogenen Actes der Rechtfertigung oder Wiedergeburt; die Unmöglichkeit, um in der hergebrachten dogmatischen Terminologie zu sprechen, eines Herausfallens aus der Gnade. *Quod gratia semel fecit, perpetuo manet:* dieser Ausspruch mittelalterlicher Kirchenlehrer ist in einem ernsteren Sinne zu nehmen, als er von den Meisten unter ihnen selbst gedeutet wird, und der grosse evangelische Grundsatz der Rechtfertigung durch den Glauben hat, richtig verstanden, eben darin sein Verdienst, dass er mit ihm Ernst gemacht hat. Aber der in demselben ausgesprochene Grundsatz straft sich selbst Lügen, wenn er nichtsdestoweniger, wie es leider in der Theologie des Lutherthums geschehen ist, die Möglichkeit eines Verlustes der einmal erworbenen Gnade gelten lässt. Von Luther persönlich ist es bekannt, dass er gegen die apostolische Authentie des Hebräerbriefes, so hoch er denselben im Ganzen zu stellen sich gedrungen fand, doch namentlich aus dem Grunde einen Zweifel hegte, weil er die herbe Ansicht dieses Briefes über die einmal aus der Gnade Herausgefallenen (6, 4) mit seinem Begriffe von der Allgemeinheit des göttlichen Gnadenwillens unvereinbar fand. Es will mir scheinen, als ob der wahre Grund seiner Abneigung gegen diese Ansicht noch tiefer liege, als Luther es bei seinen Erklärungen darüber selbst gewahr geworden ist. In seiner grossen Anschauung von der Sicherheit, welche der wahre Heilsglaube gewährt, verbirgt

sich unverkennbar die Voraussetzung einer nothwendig siegenden Macht der einmal durch die Wiedergeburt in die Seele der Creatur eingesenkten Heilssubstanz über alle Mächte der Sünde und des Todes, wie viel Gewalt dieselben auch noch über die Seele des Wiedergeborenen üben, wie oft sie denselben zu einem παραπίπτειν aus der Sphäre der Gnade in einzelnen Handlungen und Willensregungen verleiten mögen. Es war, ich kann nicht anders urtheilen, eine starke Verfehlung von Luthers Sinn, wenn bereits M. Chemnitz in seiner Vertretung des Lutherischen Satzes von der Sicherheit des Heilsglaubens, den Gegnern die Concession machte, dass diese Sicherheit an die Bedingung des „Beharrens im Glauben“ gebunden sei (*Exam. Conc. Trid.* I, p. 311 der Ausg. von 1615). Solches Beharren nämlich liegt vielmehr als Eigenschaft des Heilsglaubens, als ein Gesetz der Naturnothwendigkeit, welches bereits in seine erste Entstehung eingeht, so gewiss im Begriffe des Glaubens selbst, so gewiss das Heil, welches der Glaube ergreift, das ewige, der Act der Ergreifung aber ein realer und lebendiger, ein wahrhaft organischer Act der Einverleibung, nicht ein blos theoretischer, und noch weniger ein Act äusserer Willkühr, ein Act des *liberum arbitrium* im gemeinen Wortsinne ist. Es ist wahr, dass schon bei Luthers Lebzeit Melanchthon sich in entgegengesetztem Sinne ausgesprochen hat; dass sogar ein Wort gegen die Anabaptisten, welches nicht wohl anders gedeutet werden kann, in die Augsburgische Confession Eingang gefunden hat. Nichtsdestoweniger wird, wer den Geist und das Ganze von Luthers Lehre sich vor Augen hält, über seinen Sinn in dieser wichtigen Frage nicht im Zweifel bleiben können, so wenig, wie über den Sinn der Schrift. Ueber diesen kann die Entscheidung nicht aus einzelnen gelegentlichen und immer in einer besonderen Beziehung, welche stets über die dabei stillschweigend obwaltende Grundvoraussetzung einen Zweifel lässt, hingeworfenen Aeusserungen entnommen werden. Der Berufung auf Röm. 11, 22 konnten die reformirten Theologen, welche hier stets, in Folge ihres Prädestinationsglaubens, das Richtige festgehalten und vertreten haben, mit mindestens gleichem Recht den sogleich darauf folgenden Ausspruch V. 29 entgegenstellen. — Wie Luther durch seinen Gegensatz gegen die schwärmerische Lehre der Wiedertäufer zu einiger Fahrlässigkeit in der Duldung von Aeusserungen, die er seinem eigentlichen Sinne unmöglich als entsprechend erkennen konnte: so hat die spätere Doctrin des Lutherthums sich hauptsächlich durch den Gegensatz ausdrücklich gegen die calvinische Prädestinationslehre zu einer hartnäckigen Bekämpfung des Begriffs der Unverlierbarkeit der Gnade verleiten lassen. Von Luther aber wissen wir, dass eben im Puncte des Prädestinationsbegriffs ein Gegensatz zwischen ihm und den schweizerischen Reformatoren nicht stattgefunden hat. Der Dogmatismus des spätern Lutherthums wusste dem Determinismus der Prädestinationslehre nur die oberflächlichste, philosophisch völlig unhaltbare Vorstellung vom *liberum arbitrium* gegenüberzustellen; er ist keineswegs zu

jenen Tiefen der Anschauung des Creationsprocesses hinabgestiegen, aus welchen ein Jakob Böhme mit ganz andern Waffen ausgerüstet gegen eben diesen Determinismus zu Felde zog. An keiner andern Stelle des Systems zeigt sich die Schwäche dieses Dogmatismus deutlicher, als in der Verleugnung einer Wahrheit, die, wenn irgend eine andere, als ein Palladium des ächten evangelischen, ich füge hinzu, des ächten lutherischen Glaubens hätte gelten müssen. Auch lohnt es der Mühe, zu bemerken, wie solche Verleugnung sowohl in der lutherischen, als auch schon früher in der scholastischen Theologie mit jenem dogmatischen Spiritualismus anthropologischer Ansichten zusammenhängt, welcher durch die ganze Entwickelung der kirchlichen Theologie hindurch den grossen christlichen Grundbegriff geistiger Wiedergeburt zurückgedrängt und verunstaltet hat. Denn freilich, wenn die menschliche Seele als eine monadische Substanz gefasst wird, die, als Substanz, als Monas fertig ohne alle Selbstthätigkeit ihrerseits schon in ihrem ersten Schöpfungsacte, in dem Acte ihrer natürlichen Entstehung, auch durch die Wiedergeburt nicht eine der Substanz nach andere Creatur wird, als sie es als natürliche war: dann kann es nicht anders kommen, dann muss die Freiheit, die Spontaneität, ohne welche ja doch weder eine Geburt, noch eine Wiedergeburt, weder eine Wiedergeburt als solche, noch eine Vollendung der Wiedergeburt durch allmählige sittliche Erneuerung des ganzen Menschen nach Leib und Seele denkbar ist, sie muss, sage ich, sich flüchten in die schlechte, unwahre Vorstellung eines Aequilibriums, welches, nach jener von den wahren Principien des evangelischen Glaubens abgefallenen Lehre, auch der Wiedergeburt zum Trotz aus einer Lichtgeburt eine Geburt der Finsterniss, aus einem Kinde Gottes ein Kind des Belial soll machen können.

926. Der Process der Heiligung und Erneuerung der wiedergeborenen Creatur hat zu seinem metaphysischen Hintergrunde eine allgemeine Wahrheit von tiefgreifendster Bedeutung, welche die Kirchenlehre, gehemmt wie sie gerade in diesem Puncte es geblieben ist durch Vorurtheile ihres Dogmatismus, niemals deutlich erkannt hat. Er beruht auf der Nothwendigkeit des unendlichen Fortschritts, welche, kraft ihrer metaphysischen Bedingungen, von vorn herein in der Idee des Guten als solchen liegt, jener Nothwendigkeit, in Folge deren wir uns gedrungen finden, auch in der Gottheit einen Fortschritt ins Unendliche, nicht einen Fortschritt zum Guten, wohl aber einen unendlichen Fortschritt, eine unendliche Steigerung im Guten anzunehmen (§. 527). Ein Fortschritt entsprechender Art gehört zum Wesen auch des realen Ebenbildes der Gottheit, wie solches thatsächlich durch geistige Wiedergeburt in der Creatur

verwirklicht wird. Er würde in der Menchencreatur stattfinden auch ohne die Sünde, welche über diese Creatur Gewalt erlangt hat. Er würde dann stattfinden in einer noch ungehemmteren, noch stetigeren Weise, und er findet in solcher Weise statt in allen den zwar nicht in das Bereich unserer Erfahrung eintretenden, aber als an und für sich mögliche in alle Wege von uns anzuerkennenden Creaturen anderer Weltsphären, welche nicht mit dem Makel einer Erbsünde, einer Sünde überhaupt behaftet sind.

Wenn die im N. T. so vielfältig uns begegnenden Aeusserungen fröhlicher Glaubenszuversicht auf einen Fortschritt im Besitze und im Genusse der Heilsgüter, welche durch geistige Wiedergeburt erworben werden, — wenn diese Aeusserungen die Theologie der Schule zur Bildung der Lehre von einem nothwendigen Fortschritte (nothwendig nach den Meisten jedoch immer nur bedingungsweise, nämlich nur sofern die Frucht des Anfangs nicht verscherzt wird) in der Heiligung und der Erneueruug veranlasst haben: so wird man, falls man aufrichtig sein will, bekennen müssen, dass für den Begriff solcher Nothwendigkeit, der Nothwendigkeit nicht nur eines im strengen Wortsinne stetigen, sondern auch eines, nach einstweiliger Unterbrechung durch sündige Willensthat oder Unterlassung, immer neu wieder sich anknüpfenden Fortschritts, eine ausreichende theoretische Begründung in der bisherigen Theologie nicht gegeben ist. Auf Erfahrung kann man sich hier nicht berufen: nicht sowohl aus dem Grunde nicht, weil es überall schwer fällt, sich einer hinreichenden Anzahl unzweideutiger Erfahrungsthatsachen zu versichern, um aus ihnen einen Schluss ziehen zu können auf Allgemeinheit und Nothwendigkeit des Begriffs, — immerhin würden wir auch hier, wie so vielfach innerhalb des religiösen Erkenntnissgebiets, einen Inductionsschluss gelten lassen, — als vielmehr, weil die Erfahrung, die Erfahrung, welche wirklich in unsern Gesichtskreis fällt, nur allzu vielfältige Beispiele des Gegentheils zeigt; Beispiele, auch in Persönlichkeiten, welchen man den Keim und Anfang eines Lebens im Elemente des Heiles nicht wird absprechen wollen, eines Stillstandes, wo nicht eines Rückschritts in der Bethätigung des Besitzes der Heilsgüter. Doch davon bald (§. 928) ein Mehreres. — Die kirchliche Doctrin aber enthält in ihren theologischen Allgemeinbegriffen sogar ein Präjudiz gegen die Annahme eines derartigen Fortschritts, wie der Lehrartikel von der Heiligung ihn behauptet. Ein solches nämlich verbirgt sich in dem Begriffe der göttlichen Vollkommenheit, wie die Kirchenlehre ihn auffasst, als einer schlechthin ruhenden, von Ewigkeit zu Ewigkeit sich gleich bleibenden, jedem Wachsthum, jeder Steigerung eben so, wie der Abnahme oder Abschwächung unzugänglichen Eigenschaft. Es ist wahr, dass dieser Begriff nicht ohne Weiteres auf die Creatur, auch auf die gottebenbildliche nicht, übertragen wird, und man kann, wie es mehrfach geschehen ist, aus ihm auch wohl den

Begriff eines unendlichen Unterschieds der Creatur, auch der gottebenbildlichen, von ihrem Schöpfer folgern und in diesen die Vorstellung hineinlegen, dass für die Creatur an die Stelle der von Ewigkeit zu Ewigkeit sich gleichen Vollkommenheit eben die unendliche Annäherung an das Urbild treten müsse. Indess liegt diese Voraussetzung doch nicht, wenigstens nicht ausgesprochener Weise, in den Ansichten, welche die Kirchenlehre über die ursprüngliche Vollkommenheit der Menschencreatur ausgesprochen hat. Sofern also dem Heilsprocesse eben nur die Wiederherstellung dieser Vollkommenheit zum Ziele gegeben wird, so scheint derselbe mit vollständiger Ueberwindung der Sünde alsbald auf einem Stadium ankommen zu müssen, von wo aus ein noch weiterer Fortschritt nicht mehr möglich ist. Nur etwa von diesem Stadium selbst würde gesagt werden können, dass es, um der Folgen der Erbsünde willen, im diesseitigen Leben dem Menschen nicht erreichbar ist; und dahin nun geht ohne Zweifel die Meinung der Kirchenlehre bei ihren Sätzen über die *sanctificatio* und *renovatio*. — Wie aber dem auch sei: jedenfalls liegt ein wichtiger Schritt zur Gewinnung eines richtigern Standpunctes schon in den Anschauungen, welche über die Bedeutung des unendlichen Progresses im Gebiete des Ethischen die neuere philosophische Speculation zu gewinnen wenigstens eine Zeit lang auf dem Wege war. Bereits Leibnitz hatte (in einem Schreiben an Bourgut, S. 733 der Erdmannschen Ausgabe) in Bezug auf die Vollkommenheit der Natur, — diese ganz metaphysisch gefasst, so dass auch der Gedanke einer zeitlichen Ewigkeit der Natur nicht ausgeschlossen wird, — die Möglichkeit einer doppelten Hypothese anerkannt: einer stets sich gleichbleibenden, und einer in unendlicher Steigerung wachsenden Vollkommenheit; an die zweite dieser Hypothesen, welche er durch das geometrische Gleichniss der Hyperbel erläutert, hatte er, wohl nur durch diese Analogie verleitet, die Voraussetzung auch einer absoluten Anfangslosigkeit geknüpft. Was bei Leibnitz nur ein flüchtig hingeworfener Gedanke war: damit haben Kant und Fichte im Interesse philosophischer Ethik Ernst gemacht. Man weiss, wie eng diese beiden Denker mit der Grundanschauung ihrer Ethik den Gedanken einer unendlichen Annäherung der vernünftigen Creatur an das sittliche Ideal der praktischen Vernunft verknüpft haben; wie sie in solchem Verhalten der Creatur zu ihrem Urbilde sogar das allein haltbare Fundament des Vernunftglaubens an eine übersinnliche Welt haben erblicken wollen. Die nachfolgende Philosophie hat sich in ihren zwei Hauptvertretern, Hegel und Schelling, von diesem Gedanken wieder abgewandt; in den metaphysischen Principien dieser beiden Denker liegt ein scharf ausgesprochener Gegensatz gegen die positive Bedeutung des unendlichen Progresses, den sie nur im Sinne des *ἄπειρον* der alten Philosophen wollen gelten lassen. Nur in den Principien von Schleiermachers Lehre, allein von allen zur Theologie in ein näheres Verhältniss tretenden Lehren der nachkantischen Philosophie, ist solcher Gegensatz nicht vorhanden, und die po-

sitive Bedeutung jener progressiven Unendlichkeit nicht ausgeschlossen. — Unser Werk hat in seinem ersten Theile die metaphysischen Prämissen festgestellt, aus welchen sich für alles Ethische, für die Idee des Guten unmittelbar als solche, die immanente Nothwendigkeit des Progresses ins Unendliche ergiebt; und zwar nicht nur in jener Gestalt des subjectiven Idealismus, der nur in Ansehung der Creatur eine solche Nothwendigkeit anerkennt, sondern in völlig unbedingter Weise, also auch für den eigenen Lebensprocess der Gottheit. Die wahre Bedeutung jenes ethischen Steigerungsprocesses in der wiedergeborenen Creatur, welcher überall nur in sehr einseitiger, auf die Gottheit aber gar nicht anwendbarer Weise mit dem Namen der Heiligung bezeichnet wird: sie wird — dies geht für uns schon aus jenen metaphysischen Prämissen hervor — richtig und vollständig nur dann aufgefasst, wenn solcher Process als lebendige Theilhaftigkeit begriffen wird an dem von Ewigkeit zu Ewigkeit im innern Wesen der Gottheit vorgehenden Steigerungsprocesse ihrer innern Lebensmomente. An diesem Steigerungsprocesse hat nach innerer Nothwendigkeit von vorn herein auch die Welt ihren Theil, sofern sie selbst ein inneres Lebensmoment der Gottheit, das heisst sofern sie durch die Schöpfungsthat, die uranfängliche und die in Ewigkeit fortgehende, dem eigenen Wesen der Gottheit organisch verbunden ist. Die Steigerung aber ist, sofern sie eine unendliche ist, ein Wachsthum nicht der Lauterkeit, — diese nämlich ist, soviel das Wesen der Gottheit als solcher betrifft, gar keines, soviel die Menschheit, nur eines durch ein erreichbares Ziel beschränkten Wachsthums fähig, — wohl aber der Fülle und Intensität aller ethischen und ästhetischen Eigenschaften, oder, wenn nicht dieser Eigenschaften selbst, die als Eigenschaften allerdings schon ein in ihrem Begriffe Vollendetes sind, so doch ihres Inhalts, des in Kraft ihres Begriffs sich von Ewigkeit zu Ewigkeit immer neu erzeugenden Inhalts der Herrlichkeit und Weisheit, der Güte und Gerechtigkeit. Nur in der Creatur nimmt solcher Steigerungsprocess in sofern die Natur allerdings auch eines Reinigungsprocesses an, wie solche durch das Wort Heiligung zunächst ausgedrückt wird, als die menschliche Creatur von ihrer Geburt her mit Sünde behaftet und durch den Act der Wiedergeburt noch nicht vollständig von ihr befreit ist. Aber die Nothwendigkeit der Form auch des Processes der Heiligung, die Forderung eines stetigen Fortschritts, welche von der Kirchenlehre richtig herausgefühlt worden ist, wenn auch die Thatsachen der Erfahrung ihr nicht überall unmittelbar zu entsprechen scheinen: diese hängt auch hier nicht an dem Gegensatze gegen die Sünde, sondern an dem Begriffe jener positiven göttlichen Eigenschaften, welche durch geistige Wiedergeburt auch der Creatur mitgetheilt werden. „Seiet vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist“: in diesem grossen Worte des Heilandes liegt das Doppelte: die Forderung der Reinheit von der Sünde, welche trotz der Erbsünde auch der Menschencreatur keineswegs unerreichbar ist, und die Forderung stetigen Wachsthums

in dem lebendigen positiven Gehalte der ethischen und zugleich damit, nach organischer Nothwendigkeit, auch der ästhetischen Attribute wie der Gottheit selbst, so auch der „Kinder Gottes". Denn, weit entfernt, mit dem Momente wirklicher Befreiung von der Sünde sein letztes Ziel zu erreichen, tritt solches Wachsthum vielmehr erst von diesem Momente an in seine volle Kraft, da nur in der wirklich sündenfreien Creatur eine völlig ungehemmte Steigerung sowohl der Intensität, als auch des extensiven Wirkens jener Eigenschaften, deren Energie eben durch Sünde gelähmt und auf Zeiten ganz paralysirt wird, möglich ist. Ist er eingetreten, dieser Moment, so hört dann eben damit die Forderung auf, Forderung zu sein. Sie wird zur Naturnothwendigkeit, nicht zu einer solchen, die nur einseitig in der Natur des Geschöpfes ihren Sitz hätte, sondern deren Sitz in der schon durch die Wiedergeburt für alle Ewigkeit begründeten Lebensgemeinschaft zwischen Gott und dem Geschöpfe unwandelbar festgestellt ist. (Auch vom Apostel wird, 2 Kor. 3, 18, das *μεταμορφοῦσθαι ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν* auf die *δόξα κυρίου* zurückgeführt.)

927. Wesentlich in diesen Process fortgehenden Wachsthums, fortgehender Steigerung des neuen, mit dem Momente geistiger Wiedergeburt beginnenden Lebens fällt nun für alle diejenigen, in welchen nicht schon mit jenem ersten Momente, wie wir dies in dem Herrn Jesus Christus anzunehmen uns berechtigt halten dürfen (§. 856), die sittlichen Folgen der Erbsünde vollständig überwunden sind, der Keim zur Thatsünde vollkommen erstickt ist, — die Busse; die Busse *(poenitentia)* in jenem eigentlichen Wortsinne, da sie von einem Theile der christlichen Kirche als ein eigenthümliches Sacrament betrachtet wird, die Sündenreue, der Sündenschmerz als organisch nothwendige Wirkung des aufgehenden Bewusstseins über die persönliche Sündenschuld und als eben so organisch nothwendige Bedingung der Befreiung von solcher Schuld. Die Forderung der Busse in diesem Sinne dauert der Natur der Sache nach so lange fort, bis durch stets wiederholte Acte der Reue die Sünde vollständig hinweggetilgt ist. Sie tritt immer wieder von Neuem auf, nicht nur mit jedweder Bethätigung der Sünde in äusseren Handlungen, sondern auch mit jedem sei es von Innen oder von Aussen kommenden Anlass zur Weckung des Bewusstseins über die noch im Innern des Seelenlebens, in der Willensrichtung als solcher schlummernden Sündenkeime.

928. Dieselbe Macht der Erbsünde im menschlichen Geschlecht jedoch, welche es nicht in allen Individuen zur Tilgung ihrer Folgen sogleich in dem Momente der Wiedergeburt kommen lässt: sie

lässt es auch nicht kommen zu einer in Allen gleichmässig sich vollziehenden Stetigkeit dieses Läuterungsprocesses. Es giebt Persönlichkeiten, welche in dem, auch trotz der Wiedergeburt in ihnen zurückgebliebenen, als positives Moment in ihren Charakter eingeschlagenen Sündenreste verhärtet und, einen beharrlichen Widerstand dem auch auf sie gerichteten Gnadenwillen entgegensetzend, der Busse unzugänglich bleiben; und es giebt andere, in welchen auch die wiederholte Reue im Laufe des irdischen Lebens nicht eine völlige Tilgung ihrer Sündenschuld zur Folge hat. Ueber diese schwere Folge der Erbsünde, über diese durch sie verschuldete Trübung und Verkümmerung, ja auch wohl gänzliche Hemmung des Heiligungsprocesses in einem beträchtlichen Theile der Glieder des menschlichen Geschlechtes, über sie ist, so sehr sie eine Thatsache sittlicher Erfahrung in den weitesten Kreisen des Menschenlebens ist, über welche kein aufmerksamer Beobachter sich täuschen kann, die Kirchenlehre', insbesondere die protestantische, bisher noch stets im Unklaren geblieben. Sie entzieht sich ihrer Anerkennung mehr noch durch vorschnelle Voraussetzung nicht wirklich erfolgter Wiedergeburt und Rechtfertigung in dem einen, als durch unzureichend begründete Annahme thatsächlicher Lebendigkeit und Stetigkeit des Heiligungsprocesses in dem andern Theile der einer solchen Trübung, einer solchen Hemmung Anheimgefallenen.

So wenig, wie das Problem der Wiedergeburt, so wenig wie das Problem der Heiligung: eben so wenig hat die bisherige Kirchenlehre auch das mit beiden, namentlich aber mit dem letzteren so eng verbundene Problem der Busse in seiner wahren ethischen Tiefe aufzufassen verstanden. Es ist Lehre der Kirche, dass durch die Wiedergeburt schon als solche die Schuld der Erbsünde hinweggetilgt werde; nur als Zunder (*fomes*) möglicher Thatsünden bleibe auch in dem Wiedergeborenen noch die Begehrlichkeit (*concupiscentia* §. 754 f.) zurück. Soll durch diesen immer etwas unbequemen Ausdruck (— denn der Begriff der Schuld leidet, richtig verstanden, eigentlich überhaupt nicht auf die Erbsünde, sondern nur auf Thatsünde Anwendung, §. 729) ein reales Geschehen ausgedrückt werden, so kann es nur dieses sein: dass in der Wiedergeburt an die Stelle der positiven Triebfedern zur Sünde, welche in der sündhaften Menschennatur liegen, ein positives, über das gesammte Thun des Menschen, nicht nur das äussere, sondern auch das innere, übergreifendes Princip der Gerechtigkeit tritt. Was, solchem Princip zuwider, nichtsdestoweniger auch in dem Wiedergeborenen zu einer Ursache sündiger Handlungen wird: das kann dann nicht mehr die Erbsünde eben nur

als solche sein. Es ist nothwendig eine positive, die Kraft der Wiedergeburt mehr oder weniger, und jederzeit in qualitativ bestimmter Richtung neutralisirende Macht, welche in der Persönlichkeit des Sünders ihren Sitz genommen hat; es ist die eigentliche Thatsünde als solche. Denn was man gemeinhin Thatsünden nennt, das sind in Wahrheit nur die in die äussere Erscheinung heraustretenden Wirkungen jenes Princips, in welchem die Substanz der Sünde als solche liegt. Solches Princip nun ist dann nicht einfach nur als ein noch nicht abgearbeiteter Rest der Erbsünde anzusehen, welcher sich trotz der Wiedergeburt in dem Wiedergeborenen behauptet und festgesetzt hat. Es ist ein Princip positiverer Art, aus den Kräften der Wiedergeburt seinerseits seine Kraft entnehmend, und, wenn auch nicht seiner ersten Entstehung nach sich von dem Momente der Wiedergeburt datirend und seinen Grundeigenschaften nach durch die in der Wiedergeburt sich erzeugende individuelle Geistesart bestimmt, doch nach beiden Seiten hin bedingt durch das Charaktergepräge, welches der Persönlichkeit aufgedrückt wird erst in dem Acte der Wiedergeburt. Es kann im Interesse einer ächten Ponerologie nicht nachdrücklich genug betont werden, dass Thatsünde im eigentlichen Wortsinne nur stattfindet in der höhern pneumatischen Lebenssphäre, in jener Lebenssphäre, in welche der Eintritt, wie in normaler Weise durch die Wiedergeburt im Geiste, so, wenn er in abnormer Weise erfolgt, wie oben gezeigt (§. 730), durch die Sünde gegen den heiligen Geist, die eigentliche Todsünde, bezeichnet wird. Die Thatsünde, von welcher hier die Rede ist, die durch Reue und Sündenschmerz abbüssbare Thatsünde, ist zwar wohl zu unterscheiden von dieser letzeren. Aber auch sie fällt in die durch den Begriff und die Voraussetzung geistiger Wiedergeburt umschriebene Lebenssphäre; nicht als ein Rückfall aus der durch die Wiedergeburt bewirkten sittlichen Zuständlichkeit, — ein solcher hat sich uns bei richtiger Erkenntniss der Kraft der Wiedergeburt als unmöglich dargestellt (§. 925), — wohl aber als so zu sagen eine Krankheit, ein organisches Gebrechen der in der Wiedergeburt neu entstandenen sittlichen Persönlichkeit, während dagegen die Sünden der nicht Wiedergeborenen wesentlich unter gleichen Gesichtspunct mit dem Naturbösen fallen (§. 715 f.). — So gewiss nun in diesem Sinne jedwede Thatsünde als solche ein organisch Substantielles ist, und nicht eine zufällige, vorübergehende Wirkung der Wahl- und Willensfreiheit des natürlichen Menschen, — die Realität solcher Freiheit stellen wir darum nicht in Abrede, wir haben sie innerhalb der durch den Schöpfungsprocess ein für allemal für sie abgesteckten Grenzen ausdrücklich anerkannt (§. 654 f.), — so gewiss wird hienach auch die Natur des sittlichen Processes, durch welchen sie getilgt werden soll, eine andere sein müssen, als wozu die mit jener pelagianischen Vorstellung behaftete Theorie der mittelalterlichen, und, trotz ihrer antipelagianischen Principien, zum guten Theile auch noch der protestantischen Kirchenlehre sie macht.

Am weitesten entfernt sich von der richtigen Erkenntniss dieses Processes, von der Wahrheit des Begriffs der Busse, jene in der hierarchischen Doctrin des mittelalterlichen Katholicismus durchgeführte Vorstellung, nach welcher der Sündenschmerz, die Reue, nur unter den Gesichtspunct einer Strafe im Sinne der forensischen Gerechtigkeit, eines physischen Uebels als Aequivalentes für das moralische Uebel der Sünde fällt, und daher allenfalls auch durch äussere sinnliche Leiden, durch Opfer an äussern Gütern vertreten oder abgekauft werden kann. Es ist bekannt, wie von dem ausdrücklichen Gegensatze gegen den so veräusserlichten Begriff der *poenitentia,* gegen die grellen Missbräuche des Ablasses, welche in solcher Veräusserlichung ihren Ursprung hatten, die Reformation des sechzehnten Jahrhunderts ihren Ausgang genommen hatte. Für die kirchliche Theorie der Busse ergab sich aus diesem Gegensatze die der protestantischen Dogmatik eigenthümliche, schon in der Augsburgischen Confession so nachdrücklich betonte Verbindung der zwei Momente: *contritio* und *fides* als nothwendiger Bestandtheile der *conversio* oder *poenitentia.* Unstreitig liegt derselben ein in sich selbst und in diesem Gegensatze vollkommen wahres, vollkommen berechtigtes Motiv zum Grunde, ein Motiv, seinem innern Wesen nach eines und dasselbe mit dem Princip des Protestantismus selbst; aber die Uebelstände, welche an jener dogmatischen Fassung haften, sind nichtsdestoweniger augenfällig. Den „Glauben“, dieses allgemeine Lebenselement des Heiles als solchen, zugleich als ein besonderes Moment in einem einzelnen, seiner Natur nach auf unablässige Wiederholung gestellten Acte der Heilsordnung aufzuführen, eines Actes, der als solcher doch nicht mit der Wiedergeburt zusammenfallen soll, weder sofern der Begriff der letzteren als Anfang des subjectiven Heilsprocesses, noch sofern er als das Ganze dieses Processes gefasst wird: das ist offenbar ein logischer Fehler, durch welchen für den Begriff, um dessen theologische Feststellung es sich in diesem Zusammenhang handelt, die sichere wissenschaftliche Fassung, die klare Erkenntniss seines Verhältnisses zu den vorangehenden und den nachfolgenden Stadien des Heilsprocesses nothwendig verscherzt werden musste. Und so ist denn auch der gesammten protestantischen Theorie beider Confessionen gerade an diesem Puncte ihres energischsten Gegensatzes gegen den Pelagianismus der mittelalterlichen Kirche eine auffallende Unsicherheit geblieben, eine Unklarheit über das Verhältniss des Begriffs der Busse, dessen wesentliche Erfordernisse im Allgemeinen so richtig von ihr erkannt worden waren, zum Begriffe der Rechtfertigung nach der einen, zum Begriffe der Heiligung nach der andern Seite. Man kann es an sich nur gut heissen, wenn auch in diesem Begriffe die zwei grossen Momente der *mortificatio* und der *vivificatio* unterschieden, wenn sie beide als gleich wesentlich zu ihm gehörig bezeichnet werden. Aber man kann es keineswegs als ein wissenschaftliches Verfahren anerkennen, wenn von diesen Momenten in diesem Zusammenhange so gesprochen wird, als seien sie

eben nur Momente in dem Begriffe der *conversio* oder *poenitentia*, und als sei dieser Begriff seinerseits ein von dem Begriffe der *sanctificatio* real unterschiedenes Glied oder Stadium der Heilsordnung. Dass die Uebelstände dieser fehlerhaften Lehrwendung überall mehr noch in der lutherischen, als in der reformirten Dogmatik zu Tage kommen: das darf wohl als eine Folge des Umstandes betrachtet werden, dass mehr noch in jener, als in dieser, der grosse Grundbegriff der Wiedergeburt, dieses eigentliche Fundament der gesammten Lehre vom subjectiven Heilsprocess, zurückgetreten und verdunkelt ist.

Wenn übrigens nach der in der Kirchenlehre hergebrachten Ansicht das Wesentliche des Heiligungsprocesses nur in der allmähligen Reinigung von der Sünde besteht, die Sünde also angesehen wird als bedingende Voraussetzung dieses Processes: so stellt sich nach der von uns hier aufgestellten gerade umgekehrt die Sünde als ein hemmendes Princip dar für den Process der Heiligung, dessen positiver Verlauf ohne die Sünde ein viel gleichmässigerer und stetigerer sein würde. Wer ohne dogmatische Vourtheile die Thatsachen sittlicher Erfahrung im menschlichen Geschlechte überblickt und in aufmerksame Erwägung zieht: der wird schwerlich in Abrede stellen, dass es Persönlichkeiten giebt, in welchen die Macht der Sünde als eine den Heiligungsprocess im Grossen und Ganzen ihrer diesseitigen Lebensentwickelung vollständig neutralisirende erscheint, ohne dass wir darum berechtigt wären, ihnen sammt und sonders den Keim des höhern Lebens abzusprechen, welcher nur durch geistige Wiedergeburt in die Menschennatur eingesenkt wird. Neben der Masse von Individuen, in welchen ein dennoch vorhandener edlerer Gemüths- und Willenskern unter der mehr oder weniger frivolen, von selbstischen Interessen und Leidenschaften beherrschten und nur etwa durch eine dürftige Philistermoral in den Schranken bürgerlicher Sittlichkeit und Ehrbarkeit zurückgehaltenen Geschäftigkeit des Alltagslebens gebunden schlummert, — neben den zahlreichen Massen solcher scheinbaren Alltagsmenschen, die in ihrem Innern dennoch ein Etwas bergen, das sie über die Alltäglichkeit erhebt, möchte eben dahin eine vielleicht nicht geringe Anzahl jener eigentlichen Männer der That, selbst unter den gefeierten Heroen der Weltgeschichte gehören, von welchen auch im Sinne des höhern Lebens, des Lebens im Elemente der Heilssubstanz, der Ausruf des Dichters gilt: ach unsre Thaten selbst, so gut wie unsre Leiden, sie hemmen unsers Lebens Gang! Und selbst unter Uebelthätern und Verbrechern dürften Beispiele einer derartigen Mischung sittlich entgegengesetzter und widersprechender Elemente gar nicht selten vorkommen, welche im Laufe des irdischen Lebens es nicht zu einem Fortschritt im Guten, in der Gerechtigkeit kommen lässt, wohl aber ein Wachsthum des Bösen, der Sünde begünstigt; ohne jedoch das wirkliche Vorhandensein eines thatsächlich unzerstörlichen, weil aus jener ursprünglichen Werdethat, in welcher wir den christlichen Begriff der Wiedergeburt wiederzuerkennen ein für allemal uns berechtigt glauben,

hervorgegangenen Kernes der Persönlichkeit auszuschliessen. Man kann weder im Bereiche des täglichen Lebens, noch im Bereiche der Geschichte und der die Wirklichkeit des Lebens und der Geschichte treu nachbildenden Dichtung einen freien, von dogmatischen Vorurtheilen unbefangenen Blick umherwerfen, ohne derartigen Individuen zu begegnen, von welchen unser Inneres uns sagt, dass wir sie nicht für rettungslos Verlorene achten dürfen, obgleich an ihnen keines der Kriterien zutrifft, welche die Dogmatik der Schule für bussfertige Sünder aufzustellen pflegt. Und auch der Herr hat (Matth. 7, 1 f.) einen Warnungsruf erschallen lassen, von dem wir wohl nicht irren, wenn wir in ihm eine Mahnung zur Vorsicht auch in dem Urtheile über solche Individuen zu erblicken glauben. — Bei näherer Untersuchung wird man nun leicht gewahr, dass es der bisherigen Glaubenslehre an einer Kategorie für diese Menschenclassen gänzlich fehlt, um so entschiedener fehlt, je mehr sie sonst danach strebt, einen organischen Zusammenhang festzuhalten zwischen den Begriffen der Wiedergeburt und der Heiligung. Denn eben dann bleibt es nicht leicht aus, dass der Process der Heiligung, und in der Heiligung aus schon erwähnten Gründen vorzugsweise der Sündentilgung durch Glauben und Busse, als ein nach innerer Nothwendigkeit in ununterbrochener Continuität aus dem Acte geistiger Wiedergeburt hervorgehender, als eine Folge, in welcher sich das Factum der erfolgten Wiedergeburt und Rechtfertigung erst zu bewähren hat, geschildert wird. Es leuchtet aber ein, welch eine Wichtigkeit für die gesammte sittliche Weltanschauung und selbst noch für den Vorblick in das Jenseits hinter dem Grabe die Verständigung über den Gesichtspunct hat, aus welchem Erscheinungen der Art, wie die hier erwähnten, zu beurtheilen sind. Je weniger Mühe man bisher darauf verwandt hat, eine solche Verständigung herbeizuführen: um so mehr musste das Gewahrwerden solcher Erscheinungen, die gewiss für nicht Wenige den gesammten Umkreis der sittlichen Erfahrung ausfüllen, welche sie an sich selbst und an Andern zu machen Gelegenheit finden, unbewusst dahin wirken, den Glauben an die Möglichkeit einer vollständigen Ueberwindung der Macht der Sünde, und mit ihm den grossen Begriff eines eben so stetigen als unendlichen Fortschritts positiver Heiligung in der, sei es unmittelbar in ihrer Wiedergeburt, oder durch nachfolgende Busse entsündigten Creatur in den Hintergrund zu drängen und als problematisch, wo nicht gar als undenkbar erscheinen zu lassen. Und nach der andern Seite konnte eben so auch die Wirkung nicht ausbleiben, dass durch eben jene so oft und so vielfältig im Leben sich wiederholende Wahrnehmung gerade da, wo sie am meisten sich zu einer lebendigen sittlichen Ueberzeugung entwickelte, wenn auch zunächst nur für die in den Erfahrungskreis des Beobachters eintretenden Fälle, für das Bewusstsein solcher Beobachter die Möglichkeit einer radicalen Sündenverderbniss der creatürlichen Natur, einer Sünde gegen den heiligen Geist, in Frage gestellt ward. Die Kirchenlehre als solche

betreffend: so dürfte es nicht leicht zu bestimmen sein, ob der Mangel der Verständigung, die wir hier fordern, mehr Wirkung oder mehr Ursache ist jener allgemeinen Unsicherheit und Unklarheit über Gehalt und Bedeutung des Begriffs der Wiedergeburt, welche wir so vielfach bereits im Vorhergehenden zu beklagen fanden. Ihr fällt es, eben zufolge dieser Unklarheit, nicht schwer, den Besitz des mit dem Momente der Wiedergeburt, der Rechtfertigung beginnenden neuen Lebens den Schaaren aller derer abzusprechen, in deren Leben und Thun sie einen stetigen Fortschritt der Heiligung nicht gewahr wird. Befindet sie sich ja doch in diesem Falle von vorn herein in Bezug auf alle nur heidnisch, nicht specifisch christlich Gläubigen, denen sie das Heil der Wiedergeburt sogar dann abzusprechen durch die Schlussfolgen aus ihren Principien genöthigt ist, wenn in ihrem Leben die deutlichsten Symptome eines wirklich erfolgenden Heilsprocesses zu Tage kommen. Die ächte Glaubenswissenschaft erkennt in Beiden, in Heiden und in Christen, Beides für möglich und in einer unzählbaren Menge von Beispielen sich bethätigend: eine in der Weise, wie die Kirchenlehre es als ausnahmslose Regel annimmt, unmittelbar in einen stetig fortschreitenden Heiligungsprocess übergehende, und eine in dem Momente ihres Uebergangs zu solchem Processe durch Sünde gehemmte Wiedergeburt. Sie hat die Einsicht, wie gerade erst durch Anerkennung dieser letzteren, von der Kirchenlehre ganz übersehenen Möglichkeit, der ja doch eine überall vor Augen liegende, nur durch ausdrückliche Selbstverblendung nach der einen oder der andern Seite zu verkennende Wirklichkeit entspricht, der Begriff der Erbsünde in sein rechtes Licht gestellt wird, der Erbsünde, die eben in solchen Fällen, in dem Momente der Wiedergeburt selbst, in Thatsünde übergeht, in eine im gegenwärtigen Leben nie ganz abzubüssende Thatsünde, welche aber dennoch nicht mit der Sünde zu dem ewigen Tod (§. 730) zu verwechseln ist. — Wir glauben nach dem Allen eines der wesentlichsten Hindernisse, welche bisher einem aufrichtigen und vollen Einklange zwischen der sittlichen Weltanschauung des Christenthums und einer wirklich aus realer sittlicher Lebenserfahrung, in freilich stets mehr oder weniger, extensiv oder intensiv, beschränkten Kreisen, geschöpfter Weltkenntniss gegenüberstanden, hinwegzuräumen, wir glauben zu seiner Hinwegräumung wenigstens den Weg zu zeigen, wenn wir auf jene Kraft der Sünde auch in geistig wiedergeborenen Creaturen aufmerksam machen, welche sich in vielleicht nicht ungeeigneter Weise durch Anwendung des neutestamentlichen Ausdrucks *τὸ κατέχον* (2 Thess. 2, 6 f.) bezeichnen lässt. Auch dort nämlich ist, was der Apostel oder Apostelschüler mit diesem Worte bezeichnen will, nichts Anderes, als die unter das Gesetz geschichtlicher Weltordnung gebundene Sünde, welche es, so lange solches Gesetz in Kraft bleibt, dessen baldige Lösung dort in Aussicht gestellt wird, weder zu einem offenen, verheerenden Ausbruche der Mächte des Bösen, noch zu einer thatsächlichen Ueberwindung dieser Mächte kommen lässt. Es

ist ein weltgeschichtliches Analogon zu jenem Naturbösen (§. 736), welches, durch die Macht des göttlichen Schöpferwillens der Naturordnung einer bestimmten Schöpfungssphäre, aus der es ohne Zerstörung ihrer Substanz nicht entfernt werden konnte, eingefügt, aus derselben für die Dauer ihres factischen Bestehens nicht entfernt werden kann. Ganz aus demselben Gesichtspuncte nämlich, unter welchen, wie wir nicht erst zu erinnern brauchen, auch die erbliche Sünde des menschlichen Geschlechtes fällt, — ganz aus demselben Gesichtspuncte, den so unverkennbar der Herr in dem Gleichnissworte Matth. 13, 24 ff. hat andeuten wollen, ist auch jede solche Thatsünde wiedergeborener Creaturen zu beurtheilen, welche erfahrungsmässig der Busse Widerstand leistet und ihren Wirkungen sich als unzugänglich erweist. Die Zähigkeit, mit welcher eine solche Sünde an der Creatur haftet, ist in ganz entsprechendem Sinne das eigene Werk des Geistes, der in ihrer Wiedergeburt thätig war, wie die dauernde Existenz derjenigen Momente des creatürlichen Daseins, worin sich das Naturböse darstellt, allerdings als eine Wirkung der schöpferischen That, aus welcher solches Dasein hervorgeht, zu betrachten ist; so wenig auch, in dem einen wie in dem andern Falle, die schöpferische Gottes- und Geistesmacht Urheberin der Sünde als solcher ist. Gerade Creaturen der Art, welche mit solchen wenn auch schweren, doch immer lässlichen Sünden behaftet sind, gerade sie sind am festesten gleichsam als Bausteine eingefügt in den Bau der gegenwärtigen, aus Gutem und Bösem gemischten Weltordnung; gerade sie vor Andern zum unmittelbaren Eingreifen in den Gang der Weltbegebenheiten, sofern sich in ihnen diese Ordnung vollzieht, im weitern wie im engern Kreise geeignet. Ihnen gegenüber finden die auf dem Wege der Busse Begriffenen so viel an sich selbst zu arbeiten, dass sie schon darum nicht leicht mit gleichen Erfolgen, wie jene, nach Aussen thätig sein können. Den wirklich zur sittlichen Reinheit des Wollens und des Thuns gelangten Persönlichkeiten aber stehen zu einem umfassenden, über die engeren Kreise einer streng abgemessenen Thätigkeit hinausgehenden Wirken meist nur die idealen Sphären der Religion, der Kunst und der Wissenschaft, seltener die äusserlich realen Lebensgebiete offen. Im engeren Gebiete dagegen bietet das Leben der Familie auch dem reinsten Seelenadel namentlich der Weiblichkeit freilich stets einen eben so sicheren als nachhaltigen Schauplatz der Wirksamkeit. — Wer diese thatsächlichen Wahrheiten verkennt oder übersieht, wer es verabsäumt, sie sich in ihrem unauflöslichen Zusammenhange unter einander und mit den allgemeinen Grundbegriffen von der Sünde und von der Erlösung zur vollen Klarheit des wissenschaftlichen Bewusstseins zu bringen: der wird auch über die eigentliche Tragweite der Erbsünde im menschlichen Geschlecht niemals zu einer entsprechenden Klarheit gelangen. Er wird stets der Versuchung unterliegen, derselben entweder zu viel oder zu wenig einzuräumen; er wird, je mehr es ihm etwa von einem aussertheologischen Standpuncte gelungen ist, über die Begebenheiten und

Persönlichkeiten der Weltgeschichte ein sicher begründetes sittliches Urtheil zu gewinnen, um so mehr an der Möglichkeit verzweifeln müssen, solches Urtheil mit den Voraussetzungen des theologischen Standpunctes in Uebereinstimmung zu bringen.

Am Tage liegt übrigens auch, was von dem hier Verhandelten noch wohl zu unterscheiden ist: dass die Lehre von der Busse eine andere Haltung gewinnen wird, je nachdem die Möglichkeit einer vollständigen Sündentilgung bereits im irdischen Leben, sei es auf dem Wege der Busse, oder auch, — denn wer jene Möglichkeit anerkennt, der wird schwerlich einen Grund finden, dieser die Anerkennung zu verweigern, — sogleich im Acte der geistigen Wiedergeburt, zu einem Gegenstand wissenschaftlicher Anerkennung geworden ist, oder nicht. In der Kirchenlehre des katholischen Mittelalters findet sich, zwar nicht in alle Wege richtig motivirt noch angewandt, solche Anerkennung allerdings. Sie, diese Lehre, kennt nicht nur eine Heiligung, sie kennt auch Heilige, während die protestantische mit dem freilich in argen Aberglauben ausgearteten Heiligendienste auch die Möglichkeit, zur thatsächlichen Heiligkeit, d. h. Sündenreinheit zu gelangen, verworfen hat; letzteres in Folge jener Ueberspannung des Begriffs der Erbsünde, welche aus dem augustinischen System in das ihrige übergegangen ist. Wir unserseits haben uns schon bei Gelegenheit der Frage nach der Sündlosigkeit des Heilandes (§. 857) zu Gunsten dieser Möglichkeit ausgesprochen. Wir haben bereits dort darauf hingewiesen, wie der Sündlosigkeit dieses Einen nur dann ein wirklicher, lebendiger Werth für die Menschheit wissenschaftlich zugesprochen werden kann, wenn sie auf solcher Möglichkeit für Alle beruht. Darum können wir nicht umhin, auch die protestantische Lehre von der Busse, so sehr wir ihr Verdienst, der katholischen Veräusserlichung gegenüber, anerkennen, doch in sofern einer Ueberspannung zu zeihen, als die Forderung einer täglichen und stetigen Busse — der s. g. *poenitentia stantium* zu der *poenitentia lapsorum* hinzu, — in ihrem Sinne die Voraussetzung factischer Unaustilgbarkeit der auf jedem Sterblichen im irdischen Leben lastenden Sündenschuld in sich schliesst. Jene dogmatische Unterscheidung hat ihre Wahrheit, sofern unter dem *lapsus* nicht ein eigentliches Herausfallen aus der Gnade, sondern das Heraustreten der in der Tiefe des Seelenlebens verborgenen Thatsünde in äusseres Handeln oder auch Unterlassen eines pflichtmässigen Handelns verstanden, sofern also zwischen beiden Arten der Busse die Grenze als eine fliessende begriffen wird. Mit der Wirklichkeit der Thatsünde aber hört, in allmähliger Abschwächung seiner Intensität, auch die Wirklichkeit des eigentlichen Reueschmerzes auf; an seine Stelle tritt jene „göttliche Trauer“ als Mitempfindung nur der allgemeinen Sündenschuld des Geschlechts, welche mit Recht auch dem Gemüthe des Heilandes zugeschrieben wird und in ihm, wie in allen ächten „Heiligen“, auch neben der *χαρὰ πεπληρωμένη* (vergl. §. 791) der innerlich vollendeten Gotteskinder, als leise Ueberschattung dieser Freude ihren Platz behauptet. — Die Behandlung der Frage nach

der Möglichkeit einer späten Busse, einer Busse noch auf dem Sterbebette leidet an der Nichtunterscheidung der mit der Wiedergeburt verbunden zu denkenden *conversio* von der eigentlichen Sündenreue. Der Möglichkeit der ersteren sind, um ihres Verhältnisses zur Natur des Menschen willen, in welche die Wiedergeburt so ungleich tiefer einschlägt, als alle in den Process der Heiligung hineinfallenden Acte des Seelenlebens, jedenfalls engere Grenzen gesetzt, als der Möglichknit der letzteren.

929. Wo nun aber, in einem von der ihn selbst, diesen Process, hemmenden Sünde gereinigten Gemüth, der Heiligungsprocess seinen ungestörten Fortgang nimmt: da tritt er, nach innerer Nothwendigkeit, auch ausdrücklich in das Bewusstsein des auf dem Wege der Heiligung Begriffenen. Er wird zu einer selbstbewussten Arbeit des Fortschritts auf diesem Wege, des positiven Wachsthums im Elemente göttlicher Gerechtigkeit, und, zugleich damit, der auch dann noch, im ganzen Verlaufe des irdischen Lebens, unerlässlichen Läuterung von den Regungen jener lässlichen Sünde, zu welcher auch für den auf diesem Wege am weitesten Vorgeschrittenen, selbst den Heiland nicht ausgenommen, die Versuchung, die als solche (§. 728) nur die Einbildungskraft, nicht den Willen befleckende, im Leben des Fleisches immer wiederkehrt. Wie nun aber eine derartig selbstbewusste Arbeit überall nicht möglich ist ohne unablässigen Aufblick zu dem alleinigen Quell des Heiles und der Heiligung, zu der lebendigen Gottheit des Vaters und des Sohnes, in welchem der Vater sich offenbart hat und fort und fort sich den Gläubigen offenbart, nicht möglich ohne selbstkräftige Einsenkung aller Seelenkräfte in das Gemüth dieser Gottheit und ohne das Ringen des eigenen Willens mit dem göttlichen, um sich mit ihm in Eins zu setzen: so trifft der Begriff derselben in seinem wahren, innern Wesen zusammen mit dem Begriffe des Gebetes.

930. Auch über den Begriff des Gebetes hat erst das Christenthum, hat erst der göttliche Urheber des Christenthums das richtige Bewusstsein eröffnet. Wie, nach wiederholtem Zeugnisse der evangelischen Urkunden, sein ganzes Leben ein fortwährendes Gebet war: so hat er, in den erhabenen Aussprüchen, welche wir in der Bergrede des Matthäusevangeliums zusammengestellt finden, seine Jünger beten gelehrt nicht um irdische Güter, welche ihrer Natur nach ein Gegenstand des wahren Gebetes weder sein sollen, noch sein können, sondern um die ewigen und himmlischen, die, auf Grund der gemein-

samen subjectiven Voraussetzung ihrer aller, auf Grund der geistigen Wiedergeburt und Rechtfertigung, nur durch das wahre Gebet und den darin enthaltenen Process der Heiligung den Sterblichen zu Theil werden können. Er hat, in öfters wiederholten gewaltigen, paradoxen Worten, die auch da, wo sie Leibliches zu nennen scheinen, überall nur Geistliches meinen (Marc. 11, 23 f. Luk. 17, 6), für jedes ächte Gebet die unfehlbare, unausbleibliche Erfüllung in Aussicht gestellt (Matth. 7, 7 ff. Luk. 11, 5 ff. 18, 1 ff. Joh. 15, 16), und er hat, noch in dem schweren Augenblick, als die Stunde seiner Leidensthat gekommen war, durch ein vor den Augen seiner auserwählten Jünger (Marc. 14, 33 ff.) aus seiner Seele dringendes Gebet zum himmlischen Vater die noch einmal an seine Seele tretende Versuchung, dem Leidensgeschicke zu entfliehen, niedergeschlagen und seine Heiligung zu dieser grössesten aller Thaten, die je von einem Sterblichen vollzogen worden sind, vollendet.

Dem Begriffe des Gebetes eine ihm gemässe Stelle im systematischen Zusammenhange der Glaubenslehre aufzufinden, hat bisher nicht gelingen wollen; zum Theil vielleicht aus dem Grunde, weil man auch über die ihm sachlich beizulegende Bedeutung noch nicht mit sich in's Reine gekommen war. Immerhin hätte, die von uns hier ausersehene Stelle ihm anzuweisen, wenigstens denjenigen Ansichten nahe genug gelegen, welche, in Folge ihrer Voraussetzungen über die Unwandelbarkeit der göttlichen Willensbeschlüsse, dem Gebet nur eine subjective Bedeutung, nur die Möglichkeit subjectiver Wirkungen in der Seele des Betenden, nicht objectiver im realen Gange der Begebenheiten, zuzugestehen sich im Stande finden. — Eine andere Stellung hat man, im ausdrücklichen Interesse derartig objectiver Bedeutung, ihm hie und da zu geben versucht im Zusammenhange mit dem Wunderbegriffe; und auch wir lassen es gern gelten, wenn man den Begriff des Wunders in der wahren, auch von uns gutgeheissenen Bedeutung dieses Wortes, als objective Gegenseite des in einem Sinne, welcher die Möglichkeit objectiver Wirkungen nicht ausschliesst, aufgefassten Gebetsbegriffs bezeichnen will. Wunder ist, — so wird man dann sagen, und nicht ohne gute, sachliche Berechtigung, in Uebereinstimmung mit den Prämissen auch unserer Darstellung sagen dürfen, — Wunder ist eine jede Wirkung göttlicher Willensthätigkeit, die nicht auf Grund schon bestehender Naturgesetze durch die Wirksamkeit endlicher, creatürlicher Ursachen für sich allein erfolgt; eine jede solche, die zu dem in Gemässheit jener Gesetze schon Bestehenden, in Kraft jener Ursachen innerhalb der gesetzlich festgestellten Naturordnung Geschehenden etwas Neues, in jenen Gesetzen nicht Vorgesehenes, durch jene Ursachen nicht Bewirktes hinzufügt, — überall freilich nur, so werden wir von unsern Standpuncte hinzuzufügen nicht umhin können, durch Vermittelung solcher natürlicher Kräfte, die, wie die Kräfte des

Menschengeistes, des creatürlichen Geistes überhaupt, einer unmittelbaren Einwirkung des Göttlichen in Bezug auf Inhalt, auf Art und Weise ihrer Wirksamkeit geöffnet sind. Es wird für den Leser, der unsern vorangehenden Entwickelungen, namentlich denen unsers zweiten Theiles, mit hinreichender Aufmerksamkeit gefolgt ist, nicht einer umständlichen Nachweisung bedürfen, wie dieser Begriff des Wunders, dieser Begriff des Wechselverhältnisses zwischen Gebet und Wunder in der That der unsrige ist, und wie, wenn wir den Begriff des Gebetes unter den Gesichtspunct des Begriffs der Heiligung zu stellen durch den Gang unserer Betrachtung uns veranlasst gefunden haben, wir damit die Möglichkeit objectiver Gebetswirkungen keineswegs in jedem Sinne haben in Abrede stellen wollen. Allerdings nur des wahren Gebetes, das heisst eben nur des in dem Processe der Heiligung eines bereits durch schon erfolgte Wiedergeburt in die grosse Gemeinschaft des Gottesreiches eingetretenen Gotteskindes inbegriffenen; und auch solches Gebetes nur, wiefern für den Betenden ein wirklicher Erfolg des Wachsthums in der Heiligung sich an sein Beten knüpft. Aber von einem derartigen Gebete kann man auch mit Wahrheit sagen, nicht allein, dass dieser Erfolg auch als solcher ja stets an und für sich selbst die Bedeutung eines objectiven, also in dem eben bezeichneten Sinne, eines „Wunders" hat, weil nämlich alle Erfolge der Heiligung in jedem einzelnen Gläubigen durch die perennirende innere Gemeinschaft mit Gott und seinen Heiligen bedingt, also eben so sehr als eine übernatürliche göttliche, wie als eine inwohnende natürliche Wirkung zu begreifen sind; sondern auch, dass, in Kraft eben dieser Gemeinschaft, in Kraft der selbstständigen, eigenthümlichen Stellung, welche jedes individuelle Glied der Gemeinschaft in dem Ganzen einnimmt, eben diesem Erfolge nach innerer Nothwendigkeit dieses seines Begriffs noch andere, jenseits des unmittelbaren Bereiches der Subjectivität des Subjectes der Heiligung entsprechen müssen, — dass, mit andern Worten, der heiligende Erfolg des Gebetes nicht erst durch sein wirkliches Eintreten, sondern schon durch die ernstlich gemeinte Intention des Gebetes für die göttliche Vorsehung so zu sagen zu einem an seiner bestimmten Stelle sachlich eingreifenden Bestimmungsgrunde in der perennirenden Leitung des Gesammtlebens der Heilsgemeinschaft wird. Durch das Bewusstsein, durch das lebendige Gefühl solcher Möglichkeit, solcher Nothwendigkeit realer Erfolge bedingt sich in dem wahren Beter die Lebendigkeit, die Intensität seines Gebetes. Ein Gebet, von vorn herein mit dem Bewusstsein der Unmöglichkeit eines realen Erfolges, nur im Sinne einer moralischen Askese, wie es der rationalistischen Ansicht entsprechen würde, sei es innerlich oder äusserlich gesprochen, — ein solches Gebet ist und bleibt ein kraftloses, auch die beabsichtigte asketische Wirkung verfehlendes; ja es wird, wenn dennoch mit dogmatistischer Absichtlichkeit ein Verdienst darein gesetzt wird, zu pharisäischer Selbstbelügung.

Wenn irgend ein anderer unter den Begriffen der Heilsordnung,

so gehört der Begriff des Gebetes, so gehört die Wechselbeziehung, die lebendige, organische, zwischen diesem Begriffe und dem Begriffe der Heiligung zu denjenigen, welche durch die Lebensworte des evangelischen Christus in das reine und helle Licht gestellt sind, welches für ihr Verständniss verloren gehen zu lassen auch unserer Wissenschaft zum schweren Vorwurf gereichen würde. Wenn von den authentischen Aussprüchen des Göttlichen sich keine anderen in ächter Ueberlieferung erhalten hätten, als jene unvergleichlichen Gebetsworte, in welchen ein alter Kirchenlehrer mit richtigem Gefühl ein *breviarium totius evangelii* erblickt hat, nebst den zum vollen Verständniss ihres Sinnes nicht wohl entbehrlichen Apophthegmen, von welchen wir sie in der evangelischen Ueberlieferung begleitet finden: wahrlich schon aus ihnen würde ein dem höheren Verständnisse nicht verschlossenes Auffassungsvermögen das Wehen eines Geistes zu erkennen im Stande sein, der seines Gleichen nicht hat in der Weltgeschichte! Mit gewaltig einschneidender, unerbittlicher Schärfe sondern diese begleitenden Apophthegmen (Matth. 6, 7 f. 24 ff.) von dem gegenständlichen Umkreise des wahren Gebetes alles dasjenige aus, was bis auf die Stunde, da diese grossen Worte gesprochen wurden, Juden wie Heiden der hauptsächlichste, ja der alleinige Inhalt ihrer alltäglich, allstündlich aus dem Munde und aus dem Herzen von Millionen zu den Göttern und zu dem Gotte der Götter emporsteigenden Gebete gewesen war. Sie lassen für den Inhalt des wahren Gebetes nichts übrig, als die in jenen erhabenen, für alle Zeiten mustergiltigen Worten ausgesprochenen Bitten, welche einen Jeden, der aus der Fülle seiner Seele sie zu sprechen vermag, ihrer eigenen Gewährung, und mit dieser (Matth. 6, 33) der Gewährung alles dessen, was irgend für eine fromme Seele einen Werth haben kann, versichern. (Dass inmitten dieser aus mächtigster Seelenerhebung hervorquillenden Gebetsworte die platte Bitte um tägliches Brot mit dem noch platteren Zusatz „auch heute" eine Stelle habe finden können: das muss einem Jeden, der Sinn und Zusammenhang der andern Bitten gefasst hat, schon an und für sich als undenkbar erscheinen; noch undenkbarer aber, wenn er die hehren Aussprüche Matth. 6, 25 f. 31 f. im Auge behält. Die alten Ausleger zum bei Weitem grössern Theile, denen sich auch Luther in seiner frühern Zeit beigesellt hat: diese haben auch hier das Richtige gesehen, und unter ihnen vorzugsweise diejenigen, welche das nur hier vorkommende Wort ἐπιούσιος aus der geläufigen Redensart ἡμέρα ἡ ἐπιοῦσα erklären. Das Brot des morgenden Tages, d. h. das Brot des Jenseits, das Brot der Ewigkeit, wird für heute, d. h. für den Tag des Erdenlebens erbeten, wie das Reich Gottes [V. 9] für diese Welt, wie der Quell des himmlischen [V. 10] für die Bäche des irdischen Geschehens.) — Mit dem Inhalte der heidnischen und pharisäischen Gebete zugleich verwirft der Göttliche in nicht minder scharf einschneidenden Aussprüchen ihr Hervortreten in das äusserliche Schaugepränge eines Ceremoniendienstes. Auf das Bestimmteste ist es (V. 6) ausgesprochen, dass das wahre Gebet nur ein in

stiller Einsamkeit unter „unaussprechlichen Seufzern des Geistes in uns", der Tiefe des Herzens entquillendes sein kann; ein solches, wie es mit einer Innigkeit und Seelenwärme, die hier wirklich an die Gewalt und Tiefe der Worte des Meisters heranreicht, auch der Jünger Paulus (Röm. 8, 26), dem die eben angeführten Worte zugehören, geschildert hat. Damit steht ein derartiges Lautwerden nicht im Widerspruch, wie nach der Erzählung von der Nacht in Gethsemane im Augenblicke des letzten Seelenkampfes, zu welchem er als Zeugen und Beistand die Vertrautesten seiner Jünger herbeigerufen hatte, das Gebet des Heilandes auch von seinen Lippen laut geworden ist. Wohl aber würde dazu in Widerspruch stehen ein solches Schaugebet, wie ihm am Schlusse seiner Abschiedsreden Johannes (Cap. 17) in den Mund legt; wohl nicht in der Absicht, wirklich damals Gesprochenes zu berichten, sondern nur, den Gedanken und Herzensbewegungen einen Ausdruck zu leihen, welche er, der Jünger, als Inhalt der stillen Gebete des Meisters in jener erhabenen Abschiedsstunde vorauszusetzen sich berechtigt glaubte. — Wesentlich aber unter denselben Gesichtspunct, von welchem wir annehmen dürfen, dass durch ihn der Jünger Johannes bei jener Aufzeichnung geleitet worden ist, wesentlich unter eben diesen Gesichtspunct fallen alle Cultusgebete, sowohl die aus dem Munde eines Hausvaters vor den Seinigen, als die von den Vertretern der Gemeinde vor der versammelten Gemeinde zu sprechenden, wie dergleichen immerhin auch Jesus wiederholt vor seinen Jüngern, möglicherweise selbst vor dem Volke — wiewohl Letzteres nicht im strengen Sinne bezeugt ist — gesprochen haben kann. Sie sind nicht Gebete im eigentlichen Wortsinne, wirkliche, lebendige Gebete, wie sie nur der Augenblick, die unmittelbare Lebenslage dem individuellen Beter eingeben kann. Sie sind eben nur, wie andere Cultushandlungen, Mittel der Darstellung des von dem Heilande selbst (Matth. 18, 19 f.) so mächtig betonten Gemeinsamen, was als vorgehend angenommen und zum Bewusstsein gebracht werden soll in den Gliedern der Heilsgemeinschaft, damit die Gemeinschaft eine solche sei und als eine solche sich bethätige. Ob es wohlgethan ist, zu einem solchen Darstellungsmittel auch das „Gebet des Herrn" zu benutzen, von dem sich schwerlich dürfte annehmen lassen, dass der Herr es in dieser Absicht den Jüngern anempfohlen habe; ob nicht vielmehr eben dadurch der erhabene Sinn dieser Gebetsworte in ein falsches Licht gestellt und der Gedankenlosigkeit in der Auffassung des Heiligsten, in dem Verkehr mit dem Heiligsten Vorschub geleistet werde: das fürwahr möchte der ernstesten Erwägung werth sein. Wir wollen hier nur die Frage aufgeworfen, nicht eine Antwort, welche darauf Anspruch macht, eine maassgebende zu sein, gegeben haben.

Die in der älteren Theologie so vielfältig und doch nicht überall mit der dogmatischen Befangenheit, welche man ihr zuzutrauen gerade hier leicht versucht sein könnte, verhandelte Frage betreffend, ob das Gebet an den Vatergott oder an Christus zu richten sei: so kann für uns, sofern nämlich hier von der geschichtlichen Person des Heilandes die

Rede ist, nicht von dem ewigen Sohn, der mit dem Vater eine und dieselbe Gottheit ist, die Antwort nicht zweifelhaft sein; sowohl in Ansehung des eigentlichen, als auch des Cultusgebetes. An den, der selbst betet, kann nicht ohne Widerspruch ein Gebet gerichtet werden. Dagegen erkennen wir in ihrem vollen Umfange die hohe Bedeutsamkeit der Forderung an (Joh. 16, 24), dass das Gebet erfolge im Namen des Herrn Jesus Christus. Wir erkennen sie an, nicht nur, mit Schleiermacher, in Bezug auf das Cultusgebet der Gemeinde, sondern ganz gleichermaassen auch in Bezug auf das eigentliche, innerliche Gebet des Christen, d e s Christen, der mit vollem, klarem Bewusstsein ein Jünger des göttlichen Meisters und ein Glied seiner Kirche ist. Durch Christus erst ist dem menschlichen Geschlecht die Bedeutung und Kraft des wahren Gebetes eröffnet worden. Nur der Hinblick auf Sein Werk, nur die lebendige Anschauung Seiner im Elemente der Menschheit das lautere Element der Gottheit spiegelnden Person, nur sie giebt dem Gebete die allein wahre Richtung auf den Heilszweck, nur sie sichert eben damit ihm seine Erhörung. Eben dies aber ist es, was jener Ausdruck: „in Jesus Namen beten", sagen will.

931. Dass Wiedergeburt und Heiligung sich in sittlichen Handlungen und Worten bethätigen müssen, nicht blos innerlichen, sondern auch solchen, die in die äussere Erscheinung heraustreten: das ist stets in der Kirche anerkannt worden, und je energischer und lebendiger zu jeder Zeit die Glaubenserkenntniss war, um so ausdrücklicher ist von ihr stets, mit unumwundener Bekämpfung des pelagianischen, äquilibristischen Freiheitsbegriffs, diese Nothwendigkeit als eine Naturnothwendigkeit höherer Art, als eine organische, der Nothwendigkeit analog, nach welcher der Baum die seiner Gattung und Art entsprechenden Früchte trägt, bezeichnet worden. Wohl bewusst indessen des inadäquaten Verhältnisses, welches in der menschlichen Natur zufolge ihrer Sündhaftigkeit mehr oder weniger stets zurückbleibt zwischen der empirischen Beschaffenheit der äusseren That und der Gesinnung und Willensrichtung, aus welcher die That hervorgeht, hat die Kirchenlehre sich meist davor gehütet, für Werth und Verdienst solcher Thaten, der guten eben so, wie ihnen gegenüber der bösen und sündigen, einen begrifflich erkennbaren Stufenunterschied anzunehmen, und danach den Grad der Heiligkeit oder Gerechtigkeit des handelnden Individuums zu bemessen. Als das Ziel aber, welchem der Heiligungsprocess mehr noch innerlich, als in äusserlicher That entgegenstrebt, hat sie die mystische Vereinigung der creatürlichen Seele mit Gott bezeichnet, das heisst, denn etwas Anderes kann damit nicht gemeint sein, das vollständige Aufgehen

des inneren Seelenlebens in die lebendige, organische Gemeinschaft des Gottesreichs.

Die Haltung der Lehre von den „guten Werken“, — in der Augsburgischen Confession aus ihrem einseitigen Gesichtspuncte als *fructus poenitentiae* bezeichnet, — ist bei den Reformatoren und ihren nähern Nachfolgern wesentlich bestimmt durch die Opposition gegen papistische „Werkheiligkeit“, und es ist nicht zu verkennen, dass diese Opposition öfters zu Aeusserungen führt, welche mit dem Worte des Heilandes Matth. 5, 16 in eine Collision zu verwickeln scheinen. Doch ist die Schroffheit einzelner Lehren immer leicht in's Gleiche zu bringen durch den Blick auf den Geist des Lehrganzen; selbst die kecke Paradoxie eines Amsdorf war so schlimm nicht gemeint, als sie anstössig klang. Ein ernstlicher Grund zur Abweichung, und selbst zur ausdrücklichen Bekämpfung reformatorischer Lehrwendungen liegt wohl am meisten vor in Bezug auf die namentlich bei Calvin so stark hervortretende Behauptung, dass auch die besten Werke der schon durch ihren Glauben Gerechtfertigten streng genommen noch vor Gott verdammlich seien; womit indess die nicht selten auch bei Lutheranern vorkommende Sentenz zusammenstimmt, dass nicht der Glaube des Gläubigen, sondern die durch den Glauben angeeignete fremde Gerechtigkeit ihm zugerechnet werde. Doch konnte in die letztere sich auch wohl der richtige Sinn hineinlegen (§. 902), dass der Glaube nicht als ein *opus operatum* des Gläubigen, sondern als Aneignung einer sittlichen Substanz, einer wesenhaften, im Objecte des Glaubens bereits verwirklichten Lebensbestimmung betrachtet werden müsse. Wenn dergleichen Ausdrucksweisen, wie jene missverständliche des dogmatisirenden Protestantismus, immer eine mangelhafte Auffassung des thatsächlichen Umwandlungsprocesses verrathen, der in den Processen der Wiedergeburt und der Heiligung mit dem innersten Kerne der Persönlichkeit vorgeht: so würden sie praktisch, wenn mit ihnen Ernst gemacht werden sollte, jede warme, lebendige Liebe zu dem Nächsten aus dem Herzen vertilgen müssen; und wirklich dürften in dieser Beziehung manche derartige Aeusserungen bezeichnend sein für den Unterschied des persönlichen Charakters z. B. eines Calvin von dem eines Luther. — So häufig übrigens bei denen, welche sich von diesem Extrem fern halten, den Rückfall in eine atomistische, pelagianische Ansicht über den Werth der einzelnen Handlungen: so selten finden wir dagegen auch bei den antipelagianisch Gesinnten neben der Anschauung der Abhängigkeit der Handlungen und Werke von dem Glaubenskern im Gemüthe auch die umgekehrte, nicht minder werthvolle, welche der Heiland in die Parabel von den so verschiedenartig angelegten Pfunden (Matth. 25, 14 ff.) hineingelegt hat. Ohne Zweifel nämlich kann nur derjenige sich einer richtigen Einsicht in den Sinn dieses tiefsinnigen Gleichnisses rühmen, welcher gewahr geworden ist, wie der Hauptnachdruck in demselben auf der Vermehrung des Capitales durch die

Zinsen liegt, das heisst auf dem Wachsthum und der Erstarkung des ursprünglichen Glaubenskernes durch die Handlungen und Werke, in welchen sich solcher Glaubenskern kund giebt. Was wir im Obigen (§. 729) in Bezug auf die Sünde zur Geltung brachten; die Bedeutung, welche wir dort in dem Begriffe der Schuld aufzeigten: das Entsprechende wird nothwendig auch, im ächten Sinne der Schrift und eben so auch einer gründlich speculativen Ethik, von der Gerechtigkeit gelten müssen. Auch für sie haben die Thaten, die Werke nicht blos die Bedeutung einer Manifestation nach Aussen, sondern einer Wirkung, welche in den Grund, aus welchem sie hervorgeht, in das Gemüth, in die sittliche Natur des Urhebers der That zurückschlägt, die Kraft, die Intensität der Gesinnung und des Willens steigert, indem sie ihm die seinem Wesen entsprechende Gestaltung giebt. Und zwar verhält es sich mit dem Verdienste der gerechten That — diesen Ausdruck zu brauchen, darf uns weder der Ausspruch Luk. 17, 10, noch auch die Scheu abhalten, welche die Reformatoren vor dem Pelagianismus trugen, der allerdings leicht sich in den Begriff des „Verdienstes" verstecken, aber auch, bei wirklich organischer Anschauung, leicht vermieden werden kann, — nach einer Seite hin noch wesentlich anders, als mit der Schuld der ungerechten. Nur die verdienstvolle That des Gerechten, nicht die schuldvolle des Sünders nämlich tritt, kraft des Gesetzes der Heilsordnung, in den Zusammenhang einer organischen Gemeinsamkeit und Wechselseitigkeit des Thuns und Leidens ein, welcher demjenigen, was durch die That dem innern subjectiven Wesen, dem Charakter des Urhebers der That zuwächst, seine ewige Dauer verbürgt. Dem Sünder kann gerade die That, welche die in seinem Innern sich versteckende Sünde zu einer Schuld werden lässt, kann, sagen wir, eben diese That zu einem Uebergange zur Busse werden, indem sie ihm das bis dahin vor ihm selbst Verborgene zum Bewusstsein bringt. Von der in Wahrheit gerechten That dagegen wird nie und nimmer das gesagt werden können, was nur von der Scheingerechtigkeit der „Heuchler" gesagt ist (Matth. 6, 16): dass sie „ihren Lohn dahin habe".

Der Gegensatz von bürgerlicher Gerechtigkeit und Gerechtigkeit des Glaubens, welchen wir allenthalben in der reformatorischen Theologie so nachdrücklich eingeschärft und so folgerecht durchgeführt erblicken: er würde seine gute Wahrheit haben, wenn dabei der Begriff des Glaubens in seiner wahren, und nicht in allzu enger dogmatischer Umgrenzung gefasst würde. Es liegt ihm die richtige Anschauung zum Grunde (vergl. §. 762 f.), dass eine sittliche Ordnung als teleologische Macht auch innerhalb der natürlichen Menschheit waltet, und dass die menschlichen Individuen je nach dem Maasse, in welchem sie sich solcher Ordnung einfügen, sittliche Eigenschaften, jenen, die sich durch Wiedergeburt und Glauben in ihnen ausgestalten, analoge, in der äussern Erscheinung oft bis zur Verwechslung ihnen nahe kommende und doch dem innern Wesen nach möglicherweise um ganze Himmelsweiten

unterschieden bleibende, an sich kund geben. Ausdrücklich das Vermögen zu einer Gerechtigkeit in diesem niedern Sinne, ausdrücklich dieses Vermögen wird von dem protestantischen Lehrbegriff, dem auch wir unsere volle Zustimmung hier nicht versagen können, als eingeschlossen gedacht in die Willensfreiheit bereits des natürlichen Menschen (§. 654 f.), während der Glaube als solcher, und mit ihm die Gerechtigkeit des Glaubens als ein Geschenk der göttlichen Gnade betrachtet wird. Wenn, dem gegenüber, wir im Vorstehenden auch den Handlungen, den Werken als solchen einen Werth, ein Verdienst in höherem Sinne zuzusprechen uns gedrungen fanden: so versteht es sich, dass da nur Werke der Glaubensgerechtigkeit, nicht der blos bürgerlichen, gemeint sein konnten. Nicht als ob nicht auch auf die letzteren der Gegensatz von Gut und Bös, von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit Anwendung litte. Der augustinische Satz, dass, was nicht aus dem Glauben komme, Sünde ist, stimmt zwar seinem Wortlaute nach mit einem Ausspruche des Apostels (Röm. 14, 23) überein; aber der Sinn des letzteren ist, wie so vielfach der Sinn ähnlich allgemein lautender Bibelworte, dem besondern Zusammenhange, in welchem er gesagt ist, zu entnehmen, und dieser Zusammenhang steht mit unsern Voraussetzungen, welche dem Begriffe der Sünde eine enger umgrenzte Bedeutung zuweisen (§. 709 ff.), nicht im Widerspruch. Und auch selbst zwischen wirklicher und blosser Scheintugend besteht bereits in jener unteren Lebensschicht ein realer Unterschied; nicht alle Tugend auch des natürlichen Menschen ist aus dem Princip der „Selbstsucht“ (§. 756) abzuleiten. Aber der Gegensatz von Gut und Bös, wie er in dieser niederen Region stattfindet, ist zu beurtheilen nach Analogie der Begriffe, die wir über Gut und Bös auch in der äussern Natur aufgestellt haben. Das Gute bleibt, so lange es nicht in das Element des Glaubens aufgenommen ist, ein zum Heile unkräftiges, und auch die Zurechnung des Bösen fällt nicht unter gleichen Gesichtspunct weder mit den Sünden der Wiedergeborenen, noch mit der Sünde gegen den Geist, den heiligen. — Und so hat denn einen guten Grund immerhin auch die Unterscheidung bürgerlicher oder rein menschlicher und theologischer Tugenden, welche man häufig an die Spitze theologischer Ethik gestellt hat. Glaube, Liebe und Hoffnung, diese apostolische Trias, welcher man freilich in keiner Beziehung einen banalen Sinn unterlegen darf, kann mit gutem Recht als näher motivirter Ausdruck dienen für das Element, in welches die Tugenden der natürlichen Menschheit eintreten müssen, um auch im höhern Sinne zu Tugenden zu werden, zu Tugenden, welche des Heiles würdig machen, oder vielmehr, welche von vorn herein den Besitz des Heiles in sich schliessen. — Dass die lutherische Kirchenlehre als Ziel der theologischen Tugenden, als höchstes, schon im irdischen Leben zu erreichendes Ziel des Heiligungsprocesses den Begriff einer mystischen Einigung mit Gott nicht hat aufgeben wollen: das mag immerhin als ein erfreuliches Zeichen betrachtet werden, dass sie der Herkunft der Sinnesweise ihres grossen Urhebers aus der tiefen Glau-

bensmystik urgermanischer Theologie doch nicht ganz uneingedenk geblieben ist. Freilich hat sie sich, in den meisten ihrer Vertreter, bei näherer Motivirung dieses Begriffs ungeschickt genug benommen, wie es ihre so ausdrückliche und geflissentliche Abwendung von allen specifischen Anschauungen intuitiver Mystik nicht anders erwarten liess. Für uns wird es eines weiteren Verweilens bei diesem Begriffe nicht bedürfen, da unser ganzes Werk darüber Zeugniss giebt, in welchem Sinne für uns eine substantielle Einigung des gläubigen Gemüthes mit Gott, ohne Verlust der Persönlichkeit, vielmehr eben durch die specifische Kraft der Persönlichkeit, das Alpha und das Omega des Heilbegriffes ist.

932. Wie die geistige Wiedergeburt unmittelbar als solche, und nicht etwa nur durch einen ausdrücklichen, beihergehenden Act, für jeden Einzelnen, der sie in sich erfährt, der erste, entscheidende Eintritt in die Heilsgemeinschaft der Kinder Gottes, in das Reich Gottes oder das Himmelreich: ganz dem entsprechend ist der Process der Heiligung nach seinen beiden Seiten, der negativen als Sündenreinigung, und der positiven als inneres Wachsthum im Elemente der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit, nichts Anderes, als die ausdrückliche, organische Bethätigung der Kräfte, der Lebensprincipien und Lebensgeister dieser Gemeinschaft im Seelenleben ihrer Glieder. Nicht nur, dass ohne solche Gemeinschaft Heiligung in jedem Sinne unmöglich ist, sondern die Gemeinschaft wirkt auch unmittelbar, da wo sie als wirklicher Lebensprocess in die Glieder dringt, wo in den Gliedern nicht durch Sünde (§. 928) ihre Wirkung gehemmt ist, in denselben die Heiligung. Auch dieser grosse Zusammenhang stellt sich in der Kirche des Christenthums durch eine äussere, sichtbare, zwar sinnbildliche, aber in ihrer Sinnbildlichkeit den Lebensprocess der Gemeinschaft selbst in der Weise eines unmittelbaren, augenblicklichen Selbstgenusses einschliessende und bethätigende Handlung dar: das Abendmahl, das Sacrament des Altars.

Wenn an irgend einer Stelle unserer Wissenschaft schon der richtigen systematischen Stellung eines Begriffs, seiner gelungenen Einordnung in die Reihenfolge und den Zusammenhang der mit ihm zunächst zusammengehörigen Begriffe die Kraft zuzutrauen ist, unmittelbar das richtige Verständniss zu eröffnen und aus dem Labyrinth von Meinungsverschiedenheiten und Kämpfen, welche sich Jahrhunderte lang über Inhalt und Bedeutung solches Begriffes fortgesponnen, den Ausgang zu zeigen: so möchte es die gegenwärtige sein. Zwar, die Annahme, die Einsicht, dass das Abendmahl das Sacrament der Gemeinschaft sei, ist verbreitet genug; es ist sogar in den allgemeinen Redegebrauch

übergegangen, die sacramentliche Handlung danach zu benennen („Communion, Communiciren", wobei es freilich noch auf die richtige Auslegung von 1 Kor. 10, 16 ankommt; — im kirchlichen Alterthum war bekanntlich auch der Ausdruck *σύναξις* gebräuchlich). Aber dennoch, wie weit sind die Darstellungen der kirchlichen Dogmatik, man kann wohl sagen, sammt und sonders davon abgeirrt, mit seiner Ableitung aus dem wahren, lebendigen Begriffe der Heilsgemeinschaft Ernst zu machen! Wie wird bei den weitläufigen Verhandlungen darüber der Gemeinschaft immer und immer nur als eines Beihergehenden gedacht, und wie hat sich auch der Gebrauch, die thatsächliche kirchliche Verwaltung dieses Heiligthumes, immer weiter entfernt von einer lebendigen, eindringlichen Darstellung dieser Gemeinschaft! Wie gänzlich entfremdet hat sich Theorie und Praxis des Sacramentes wenn nicht von dem Gedanken des Mysteriums *in abstracto*, — dass das Abendmahl ein solches sei, das lässt man bereitwillig genug gelten, man thut sogar das Mögliche, das Geheimniss in die Region der völligen Unbegreiflichkeit, ja Undenkbarkeit hinüberzuspielen, — so doch von dem Bewusstsein der innern Wesenseinheit dieses Mysteriums mit dem Mysterium aller Mysterien, mit dem *μυστήριον ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν, νυνὶ δὲ φανερωθέν* der ewigen Heilsgemeinschaft, welche eben durch diese heilige Handlung zu einer im zeitlichen Augenblicke, in der unmittelbarsten Gegenwart des irdischen Lebens und seiner *στοιχεῖα* sich bethätigenden, ihre Kraft und ihre Wirklichkeit erweisenden Gemeinschaft der Gläubigen unter sich und mit ihrem göttlichen Haupte wird! Wie wirken noch immer Theorie und Praxis gleichsam um die Wette darauf hin, das heilige Geheimniss, wo es ja noch geglaubt und gelehrt wird, als einen *deus ex machina* erscheinen zu lassen, als eine, ohne alles wirkliche Eingehen in die lebendigen Elemente creatürlicher Natur, aus welchen sich der lebendige Glaube erzeugen soll, ihre Gegenwart den Gläubigen durch ein schlechthin übernatürliches Mirakel octroyirende Gottheit! — Das Geheimniss dieser Gegenwart ist zu einem Mysterium im Sinne kirchlicher Scholastik eben nur dadurch geworden, dass der kirchlichen Dogmatik der Begriff des wahren und ewigen Mysteriums der von allen Elementen des natürlichen Menschenlebens unterschiedenen und doch mit allen diesen Lebenselementen sich auf das Innigste und Unauflöslichste verbindenden und durchdringenden gottmenschlichen Heilsgemeinschaft abhanden gekommen ist. Hier den richtigen Zusammenhang wiederherzustellen, das wahre Mysterium an die Stelle des eingebildeten zu setzen: das ist jetzt Aufgabe der Wissenschaft, und diese Aufgabe ist schon halb gelöst, wenn nur erst die richtige Stellung für sie aufgefunden ist. Vermag es die Wissenschaft, solche Stellung für sie aufzufinden, so drückt dann die in Folge und in Kraft derselben ganz von selbst ohne allen unnatürlichen Zwang sich einfindende Lösung recht eigentlich das Siegel auf den gesammten Verlauf der vorangehenden Entwickelung des Heilsbegriffs.

933. Ausdrücklicher und directer noch, als das Sacrament der Taufe (§. 922), führt sich das Sacrament des Altars zurück auf ein Wort, auf eine bedeutsame, den heiligen Gebrauch als solchen mit einem erhabenen Bewusstsein über seinen Sinn und Zweck vorbildende Handlung des Herrn und Meisters der Christenheit. Ob das Wort, welches jene Handlung, welches die Darreichung des Brotes und des Weines an seine Jünger in der verhängnissvollen Todesnacht begleitete (§. 870), ob dieses Wort mit einem ausdrücklichen Geheiss, mit einem Gebote der Wiederholung solches Thuns zu seinem Gedächtnisse verbunden war: das muss, bei der Abweichung der Berichte, dahingestellt bleiben. Wie aber dem auch sei: in keinem Falle ist der Grund für die Heiligkeit, für die sacramentliche Kraft und Würde der Handlung in dem gebietenden Worte als solchem zu suchen. Dieselbe liegt vielmehr in der Idee, in der zugleich sinnbildlichen, und mehr als nur sinnbildlichen Bedeutung sowohl der Handlung selbst, als auch der nach übereinstimmender Aussage sämmtlicher Berichte bei der Handlung gesprochenen Worte. Sie, diese Worte, haben sich zugleich mit der Handlung als ein theures Vermächtniss des abscheidenden Meisters auf die Gemeinde der Jünger übergetragen: durch sie ist die Handlung den Jüngern zu einem Pfande geworden, dass ihre Gemeinschaft als eine Pflanzschule des Himmelreichs im menschlichen Geschlechte so lange dauern wird, bis die weitere von dem Meister daran geknüpfte Verheissung (Marc. 14, 25) in Erfüllung geht.

Bekanntlich sind es nur Paulus und, nach ihm, mit offenbarer Rückbeziehung nicht nur auf das von Paulus factisch Ueberlieferte, sondern auch auf die zufällige Wortstellung im eilften Capitel des ersten Korintherbriefes, Lukas, welche bei der Darreichung des Brotes die Worte: dieses thut zu meinem Gedächtniss, aus dem Munde des Herrn hinzufügen; die Wiederholung dieser Worte bei Darreichung des Kelches mit dem weiteren Zusatze „so oft ihr es thut", ist bei Lukas weggeblieben. So geneigt eine noch nicht von dem Dienste des Buchstabens emancipirte Kritik sein mag, die Weglassung jener Worte in den zwei ersten Evangelien und die Weglassung ihrer so ausdrücklich gesteigerten Wiederholung auch bei Lukas leichter erklärlich zu finden, als eine geschichtlich unbegründete Hinzufügung derselben beim Apostel oder bei den Berichterstattern, aus deren Munde der Apostel seine Erzählung geschöpft hat: so wage ich dennoch, im gegenwärtigen Falle das Umgekehrte zu behaupten. Gerade ein gebietendes Wort des Herrn, ein Wort, worauf, wenn es gesprochen war, sich allerdings die überall so heilig geachtete Tischgemeinschaft der urchristlichen Gemeinde hätte gründen müssen: gerade ein solches Wort hätte schwerlich übergangen werden können

von Erzählern, die sich sonst einer solchen Treue in der Ueberlieferung authentischer Aussprüche des Herrn befleissigen, wie der Apostelschüler Marcus und wie der Verfasser unsers ersten Evangeliums. Von dem Apostel Paulus werden wir zwar schwerlich annehmen dürfen, dass er aus eigener Macht diese Worte hinzugefügt haben sollte. Um so leichter erklärt sich dagegen ihre Hinzufügung, erklärt sich die Voraussetzung, dass sie wirklich von dem Meister gesprochen seien, aus dem gläubigen Bewusstsein der Gemeinde, welches in der Beschaffenheit der Handlung die Aufforderung zu ihrer Wiederholung gefunden hatte. — Auch bekenne ich, dass für mich zu den Betrachtungen, welche ich bereits bei der Taufhandlung angestellt habe, die auch hier wenigstens in analoger Weise Anwendung leiden, noch ein Umstand hinzukommt, die Weglassung jener Worte zu empfehlen: nämlich dieser, dass ich das Gefühl nicht unterdrücken kann, wie durch sie die Grösse des Momentes eher abgeschwächt, als erhöht wird. Beruhen Handlung und Rede des Göttlichen in diesem feierlichen Augenblicke, wie dies gewiss anzunehmen ist, auf einer den grossen Inhalt seines Werkes, Vergangenheit und Zukunft solches Werkes in einem erhabenen Gedanken zusammenfassenden Eingebung: so kann die Absichtlichkeit einer Reflexion, welche die Wiederholung der Handlung, eine Wiederholung, die, wenn der Gedanke ächter Art war, sich von selbst einfinden musste, zum Gegenstand eines ausdrücklich einschärfenden Geheisses gemacht hätte, nur als eine Trübung des Geistes erscheinen, von dem die Eingebung ausging. Dass der Apostel Paulus sie nicht als eine Trübung empfunden hat, das kann bei der Eigenart dieses Jüngers nicht befremden. Derselbe war, wie in seiner Weise bei den Berichten anderer Worte des Göttlichen auch sein Mitapostel Johannes, so ganz in seine Aufgabe versenkt, den Sinn seines Meisters und die Absicht seines Lebenswerkes in den Tiefen seiner Seele zu verarbeiten und aus diesen Tiefen als eine neue Schöpfung hervorzuziehen, dass alles Einzelne in diesem Ganzen ihm verschwand; wie wir ihn ja nirgends sonst, als eben nur an dieser Stelle, wo ein dringendes Interesse ihn dazu nöthigte, ein ausdrückliches Wort des Meisters betonen hören. — Je entschiedener wir aber, diesen Voraussetzungen entsprechend, den Gesichtspunct festhalten, dass Worte und Handlung des Heilandes überall nicht Werk verstandesmässiger Reflexion, sondern augenblicklicher genialer Eingebung sind: um so mehr werden wir auch jedes Eingehen in den unmittelbaren, grammatischen Sinn dieser Worte für etwas Ueberflüssiges erkennen, sofern nämlich die Frage nach diesem Sinne abgetrennt wird von der Frage nach der Bedeutung, welche die Handlung an sich und ihrer innern Natur nach für die Kirche gewinnen musste und gewonnen hat. Denn eben darin besteht ja das Wesen einer solchen Eingebung, dass sie die Momente, welche für die Reflexion auseinanderliegen, welche der reflectirende Verstand zu verschiedenen Möglichkeiten der realen Wortbedeutung auseinanderlegt, — überall dann freilich einer solchen, welche für sich allein festgehalten die Bedeutung entweder als eine ungenügende, oder

auch wohl geradezu als eine widersinnige erscheinen lässt, — in einer lebenskräftigen, prägnanten Anschauung zusammenfasst. Wer bei dem *τοῦτο* noch zweifeln kann, ob es das Brot und den Wein, oder das gemeinsame Geniessen des Brotes und des Weines bedeutet, bei dem *ἐστί*, ob es in metaphorischer, oder in metonymischer, oder in eigentlicher Bedeutung gesagt ist, bei dem *σῶμα* und dem *αἷμα*, ob es den eigenen lebendigen Leib des Darreichenden und das Blut, welches damals noch in den Adern dieses seines irdischen Leibes floss, oder einen mystischen Leib und ein mystisches Blut ausserhalb jenes lebendigen bezeichnen soll; wer nicht gewahr wird, wie diese Gegensätze des sondernden und scheidenden Verstandes für das Bewusstsein des Sprechenden eben so gar nicht vorhanden sind, eben so in eine einheitliche Gesammtanschauung zusammenschlagen, wie das Gleiche dann stets auf's Neue sich begiebt in jedem Momente des wahren, nicht eines blos eingebildeten Genusses der dargebotenen Himmelsspeise: der befindet sich eben noch ausserhalb des Erkenntnissstandpunctes, für welchen das Mysterium wirklich ein Mysterium, oder wenigstens desjenigen, für welchen es ein offenbartes, nicht ein annoch verborgenes Mysterium ist.

934. Wie das Sacrament der Taufe in den Weihegebräuchen früherer Religionen: so wurzelt, durch seine geschichtliche Beziehung zunächst auf das alttestamentliche Passamahl, das christliche Sacrament des Altars in dem fast allen vorchristlichen Religionen gemeinsamen Gebrauche der feierlichen Opfermahle. Es wurzelt darin, sowohl seiner Idee nach, wiefern es sich an den Gedanken des von Jesus Christus am Kreuze vollzogenen Bundesopfers knüpft (§. 870), als auch der Stellung nach, die es in dem Leben der christlichen Gemeinschaft einnimmt, sofern es nämlich in die Stelle der Opfergebräuche eingetreten ist, ohne welche bis dahin keine geschichtliche Religion bestanden hatte. Wie nach der Anschauung des Apostels (1 Kor. 10, 18 f.) durch die Opfermahle der Heiden ein reales Band der Gemeinschaft geknüpft und unterhalten ward für die Diener der heidnischen Gottheiten mit den falschen Göttern, welchen die Opfer dargebracht werden: so wird durch das Abendmahl für die Christen das Band lebendiger Gemeinschaft geknüpft und unterhalten mit dem wahren Gotte und mit dem Heilande Jesus Christus. Den tiefen Gedanken, der allen religiösen Opfergebräuchen der vorchristlichen Zeit im Hintergrunde liegt, der hie und da im Heidenthum ausdrücklich zum Durchbruch auch für das Bewusstsein kommt, den Gedanken eines doppelseitigen Opfers, in welchem eben so die Gottheit einen Theil ihres ewigen Wesens und Selbst der Menschheit, wie anderseits die Menschheit ihr natürliches Selbst, um es verklärt und vergeistigt

zurückzuerhalen, der Gottheit darbringt: diesen Gedanken finden wir in dem christlichen Heiligthume des Herrenmahles ausdrücklich wiederaufgenommen. Wir finden ihn durch Anknüpfung an die stellvertretende Leidensthat des menschgewordenen Gottessohnes erst in das eigentliche Element seiner Wahrheit erhoben und von den Elementen des Aberglaubens gereinigt, mit welchen er in der mythologischen Vorstellung und in den Cultusgebräuchen der vorchristlichen Völker behaftet geblieben war.

Das Mahl, welchem Christus durch sein Wort und seine That jene für die Christenheit, für die gesammte Menschheit so hohe, so bedeutungsvolle Weihe gegeben hat, — dieses Mahl ist bekanntlich nach der Erzählung der drei ersten Evangelien ein Passamahl. Die Kritik der Neueren hat, auf Grund der abweichenden Erzählungen des vierten Evangeliums, auch diese Notiz angefochten, und gerade hier pflegt von nicht Wenigen selbst der conservativen Theologen in dieses verneinende Ergebniss der Kritik ein positives Interesse gelegt zu werden: das Interesse einer Harmonistik, welche in zweifelhaften Fällen die Aussagen des vierten Evangeliums bevorzugen zu müssen meint, um der grössern Nähe willen, in welcher der angebliche Verfasser dieser Urkunde zu den von ihm erzählten Begebenheiten stand. Es ist hier nicht der Ort, auf die kritische Frage näher einzugehen; ich darf mich auf frühere Ausführungen berufen, in welchen ich die Gründe dargelegt habe, welche mich auch aus rein historischem Gesichtspuncte die Thatsache, dass jenes Mahl wirklich das Opfermahl des Passa war, als der bestbeglaubigten eine in der gesammten neutestamentlichen Geschichte betrachten lassen. Die Erzählung des vierten Evangeliums hat um so weniger Ansprüche auf buchstäbliche Glaubwürdigkeit, je lauter gerade hier der so höchst auffällige Umstand, die Uebergehung des Wichtigsten, was bei dem Mahle sich ereignet hat, gegen ihren historischen Charakter zeugt. Für solche Uebergehung lässt sich, bei Voraussetzung apostolischer Authentie, kein auch nur einigermaassen stichhaltiger Grund auffinden; wohl aber lag ein Anlass dazu, wenn die Erzählung, wie ich voraussetze, auf einem Irrthum beruht über Zeit und Charakter des Mahles, in dem Inhalte der von Christus gesprochenen Worte, welche so ausdrücklich auf das Bundesopfer des Passa eben als solches Bezug nehmen. Und so liegt denn eben in diesen Worten selbst, was man, bei den bisher über die kritische Frage geführten Verhandlungen noch gar nicht gewahr geworden zu sein scheint, ein Beweismoment, und fürwahr nicht das letzte oder schwächste, für die geschichtliche Wahrheit der Thatsache, deren Voraussetzung ihrerseits so unentbehrlich ist zum richtigen Verständniss des Sinnes und Inhalts jener grossen Worte. Wie Christus in diesem erhabenen Momente überhaupt darauf kommen konnte, des „Bundes“ zu gedenken, den er in den damals gesprochenen Worten sicherlich nicht — auch nach den von dergleichen Betrachtungen, wie

unsere gegenwärtige, gänzlich unabhängigen Ergebnissen der neuern Texteskritik nicht — als einen „neuen" bezeichnet hat, des Bundes und des Bundesopfers, der Besprengung durch das Blut des Bundesopfers; — wie sich ihm, bewegt wie seine Seele es war durch die unwillkührlich sich aufdrängende Ahnung des Bevorstehenden, diese Bilder ungesucht darbieten konnten als bedeutsamer, prägnanter Ausdruck für den Aufschluss, den er über das Bevorstehende, von den Jüngern auch in diesem feierlichen Augenblick noch nicht Geahnete den Jüngern zu geben hatte: das erklärt sich, auch wenn wir mit noch so willigem Glauben diesen Gedanken, diese Bilder als eine göttliche Eingebung hinnehmen, ja gerade dann erst recht, wenn wir solchen Glauben walten lassen, weil eine göttliche Eingebung ächter Art nie eine nicht auch nach der Seite ihrer menschlichen Anlässe vollständig motivirte ist, — es erklärt sich, sage ich, gerade bei dieser Voraussetzung in psychologisch zulässiger Weise durchaus nur aus den Anlässen, welche für jenen Gedanken, für den Gebrauch jener Bilder in der Feier des Passamahles gegeben waren. Der grosse Gang der Ereignisse, die providentielle Fügung, welcher der Hohepriester Kaiphas mit seinem durch schlaue Weltklugheit ihm eingegebenen, von dem Synedrium nur allzu willig befolgten Rathe (Marc. 14, 2, vergl. oben S. 47) als Werkzeug hatte dienen müssen, hatte die Nacht des Passamahles zur letzten in der Laufbahn des Heilandes gemacht. Der göttliche Geist in ihm ergriff diesen Wink, um für alle kommende Zeiten der Feier dieses Mahles, und mit ihr zugleich der allgemeinen vorchristlichen Religionssitte der Opfer und Opfermahle eine neue, bis dahin ungeahnete Gestalt und Bedeutung beizulegen. Das Passamahl nämlich, was ist es anders, als die mit den Keimen neuer Entwicklungen geschwängerte geschichtliche Auswickelung jenes in seiner allgemeinsten Gestalt den Israeliten mit allen heidnischen Völkern gemeinsamen, seit der heroischen Zeit, in welcher jedes gemeinsame Mahl ein Opfermahl, jedes Schlachten eines Thieres zum Behufe eines solchen Mahles eine geheiligte Handlung war (wie umgekehrt, nach dem ausdrücklichen Geheisse auch der mosaischen Gesetzgebung [Deuteron. 12, 6 f.] jedwedes Opfer zugleich ein fröhliches, geselliges Mahl), so eng und so tief mit Leben und Bewusstsein dieser Völker verwachsenen Gebrauches der Opfermahle? — Eine Auswickelung, es ist wahr nach einer besonderen, neben andern beihergehenden Richtung, aber einer solchen, welche für die weltgeschichtliche Stellung des Volkes Israel und seiner vor allen Völkern es auszeichnenden Religion in jedem Sinne von höchster Bedeutung ist? Der Auszug aus dem Lande Aegypten, dessen Andenken im Passafeste zunächst gefeiert ward, er hat im Bewusstsein dieses Volkes durchgängig eine sinnbildliche Bedeutung für die Ausscheidung der monotheistischen Jehovareligion aus dem mythologischen Polytheismus der Heiden. Es liegt demzufolge in jenem „Uebergehen, Hinüberschreiten" (פֶּסַח), von welchem das Fest und das Festopfer den Namen trägt, von Haus aus

noch ein anderer Sinn, als der äusserlich historische. Die Aussonderung des Passamahles von andern Opfermahlen ist durch die von der Geschichte, von der geschichtlichen Entwickelung selbst in sie hineingelegte Bedeutung das thatsächliche Vorspiel der höhern Ausscheidung des geistigen Gehaltes jener uralten Religionssitte von allen ungeläuterten, abergläubischen Zuthaten, wie sie im Christenthum sich vollziehen sollte. — Diese Bedeutung des Passamahles hat, ich wiederhole es, nicht eine reflectirende Absichtlichkeit des Verstandes, wohl aber hat sie der göttliche Geist, der in jenem Augenblicke dem Herrn Jesus Christus seine Worte und seine Handlungen eingab, in grossartig zusammenfassender, unwiderstehlich seinem Bewusstsein sich aufdrängender Anschauung herausgefunden und in jene Worte, in jene Handlungen hineingelegt. Das Abendmahl, das Passa des „neuen Bundes", erscheint so erst, im Momente seiner Stiftung selbst, als eine in Wahrheit göttliche That. Es ist die That, durch welche mit Einem Schlage, durch den Blitzstrahl eines Gedankens, wie ein grösserer nie in eines Menschen Seele gekommen ist, die Opfer und Opfermahle der alten Welt vernichtet, und dem Opfer aller Opfer in dem Augenblicke, da es vollzogen ward, ein Opfermahl beigegeben wurde, welches fortan für die ganze Zukunft der Weltgeschichte, im Geist und in der Wahrheit und in einer durch den Geist der Wahrheit erneuerten Lebenswirklichkeit, die Stelle der alten Opfermahle, des alten Tempelcultus der Heiden wie der Juden vertreten sollte.

Allen Opfergebräuchen der heidnischen Religionen wie der alttestamentlichen liegt im letzten Hintergrunde ein Gedanke der Gegenseitigkeit: die Hingabe, die von Seiten der Creatur gefordert wird, gewinnt nur dadurch ihren richtigen Sinn, dass eine entsprechende Hingabe an ihre Welt, an ihre Schöpfung von Seiten der Gottheit vorangegangen ist. Es genüge, an das Somaopfer der Vedenzeit zu erinnern, das irdische Gegenbild des himmlischen Unsterblichkeitstrankes Amrita. Wir finden darin ausgedrückt die Idee eines der Gottheit mit der Menschheit gemeinsamen Lebenselementes, einer durch die Natur verbreiteten Samenkraft der Unsterblichkeit, welche fortwuchert und sich stets neu erzeugt durch die gegenseitige Hingebung der Gottheit an die Creatur, der Creatur an die Gottheit; welche so auch für die Creatur das Entsprechende wird, was sie von Ewigkeit her für die Gottheit ist, eine Speise zum ewigen Leben, zur Unsterblichkeit. Durch Anknüpfung an diese unter verschiedenartigen mythologischen Bildern in den Religionsanschauungen aller alten Völker öfters wiederkehrende Idee, deren ursprünglich reinere Züge später eine wildere, gewaltsamere Gestaltung erhalten haben in der jüngeren Sage von dem Opfer des Brahma, dessen Name, wie man jetzt weiss, ursprünglich dem Opfergebrauche als solchem entstammt, und wohl auch in den ägyptischen und den griechischen Mysteriensagen von der Zerstückelung des Osiris und des Zagreus, — durch solche Anknüpfung, freilich eine durch verschiedene historische Zwischenglieder vermittelte, gewinnt auch der σκληρὸς

λόγος des johanneischen Evangeliums (Joh. 6) einen historischen Boden. Von einer himmlischen Speise zu reden war schon durch die Mannasage der mosaischen Geschichtserzählung auch den Israeliten geläufig, und die Bezugnahme auf diese Sage in den eben gedachten Christusreden, so wie mehrfach auch beim Apostel Paulus (1 Kor. 10) und in der Apokalypse (2, 17)', ist eine so offenbar symbolische, dass über das geistige Verständniss jener Sage bereits im N. T. kaum ein Zweifel sein kann. Auch liegt der symbolische Sinn der letzteren bereits in einem Worte der alttestamentlichen Geschichtserzählung (Deuteron. 8, 3) ganz eben so klar zu Tage, wie der symbolische Sinn der aus ihrer Nachbildung hervorgegangenen evangelischen Parabel von der Brotspeisung (vergl. oben S. 338) in der authentischen Deutung dieser Parabel (Marc. 8, 14 f.); so dass wir schon im Hinblick auf jene Stelle des Deuteronomium mit Recht sagen können: nicht der Apokalyptiker zuerst hat von einem μάννα ἀποκεκρυμμένον gesprochen, und nicht der johanneische Christus (Joh. 4, 32 f.) zuerst von einer βρῶσις ἣν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε. Desgleichen auch ist, unabhängig von der Mannasage, das Bild des „Brotes“ in wiederholten sinnvollen Aussprüchen längst vor dem letzten Mahle (Matth. 4, 4. 6, 11. Luk. 14, 15 — um von Joh. 6. nicht nochmals zu sprechen) zur Bezeichnung einer geistlichen Speise gebraucht worden, in einer Weise, welcher, wenn sie nicht direct an den Gebrauch der Opfermahle anspielt, doch das „Mysterium des Essens“, um mit Fr. Baader zu reden, mit diesem Brauche gemeinsam ist. — Diese geschichtlichen Beziehungen sämmtlich darf man nicht ausser Acht lassen, wenn man die Tiefe und Fülle des Sinnes, welchen der Göttliche in das Wort der Stiftung seines Mahles hineingelegt hat, ermessen will. In dem Sacramente des Altars sollte die Christenheit den überschwänglichen Ersatz finden für die Opfergebräuche des Heidenthums und des Judenthums, deren Zeit vorübergegangen war, aber deren idealer Gehalt nicht durfte mit dem Gebrauche als solchem verloren gegeben werden. Das Leben, das gesammte Dasein der Gläubigen als ein fort und fort der Gottheit dargebrachtes Opfer zu betrachten: das ist bekanntlich ein durch das ganze N. T. sich hindurchziehender Grundgedanke; derselbe kommt in Stellen der Art, wie Röm. 12, 1. Phil. 4, 18. Hebr. 13, 15 f. 1 Petr. 2, 5 eben nur gelegentlich zum directen Ausdruck, und der Apostel Paulus hat, in nicht leicht misszuverstehenden Worten (2 Kor. 2, 15, vergl. Röm. 6, 4 ff.) solches Opfer als die leibhaftige Fortsetzung des von Christus am Kreuze dargebrachten bezeichnet. Die grosse Gegenseitigkeit aber dieses Opfers, in welchem eben so die Gottheit sich der Menschencreatur, wie die Menschencreatur der Gottheit darbringt und einverleibt: sie musste sich spiegeln in dem erneuten Gebrauche eines Opfermahles, worin das Opfer sich darstellt als ein von beiden Seiten angenommenes, die lebendige Gemeinschaft mit dem Göttlichen, die in allen Opfern angestrebt wird, als eine von der Gottheit selbst besiegelte.

935. Dass die Gemeinde der Apostel unter dem ihr im Brote s Abendmahles zum Genusse dargereichten „Leibe des Herrn“ ichts Anderes verstanden hat, nichts Anderes verstanden haben kann, s das innere Wesen, das Lebensprincip der Heilsgemeinschaft selbst, eren Haupt Christus, deren Glieder die Gläubigen sind, unter dem n Kelche ihr dargereichten „Blute“ nichts Anderes, als eben dieses rincip, sofern es durch die Leidensthat des Herrn, durch die Ver- iessung seines Blutes am Kreuze zu neuem Leben geweckt, und sofern durch dieses Opferblut der Bund der Gemeinschaft für alle Zeiten, die da kommen sollen, besiegelt ist: das geht deutlich hervor aus dem Gebrauche, welchen wir in vielfältigen Stellen ihrer Schriften die Apostel von eben diesen, ihrer Erinnerung stets gegenwärtigen Ausdrücken, deren sich der Herr in jener Leidensnacht bedient hatte, machen sehen. Auch finden wir die Einsicht, dass dies und nichts Anderes die Bedeutung dieser Worte ist, dass der ideale, in der Gemeinde der Heiligen allgegenwärtige Leib, das ideale Blut des durch den Kreuzestod des persönlichen Heilandes in die Herrlichkeit des ewigen Vaters eingegangenen ewigen Sohnmenschen der Gegenstand des im Sacramente des Altars dargebotenen Genusses ist, — wir finden, sage ich, solche Einsicht unzweideutig ausgesprochen in den Schriften älterer Kirchenlehrer, und sie ist stets aufs Neue lebendig hervorgetreten bei jeder nachfolgenden, that- und gedankenkräftigen Neubelebung des Geistes kirchlicher Gemeinschaft.

936. Kann nach dieser Auffassung nicht die Rede sein von einer dauernden Einverleibung solches idealen Leibes und solches idealen Blutes durch den magischen Bann der aus dem Munde eines Priesters nachgesprochenen Einsetzungs- und Weiheworte in das sinnliche Brot und in den sinnlichen Wein, von einer Wesensverwandlung dieses Brotes und dieses Weines im Sinne mittelalterlicher Kirchenlehre: so streitet dagegen eben diese Auffassung keineswegs in gleicher Weise, wie so manche in der Kirchenlehre laut gewordene und zur Geltung gelangte Ansichten, mit einer ausdrücklichen Unterscheidung desjenigen Genusses der idealen Heilsspeise, welchen thatsächlich und nicht blos durch Einbildung, die Theilnahme am Sacrament gewährt, von jeder andern Art der Theilhaftigkeit an der Heilssubstanz, und mit der lebendigen Einsicht, wie nicht blos durch symbolisirende Willkühr solcher Genuss an eine wirkliche Tischgemeinschaft der Gläubigen geknüpft worden ist. Vielmehr, diese Ein

sicht selbst, gerade sie hängt ganz unauflöslich an der Erkenntniss, wie das Mysterium des göttlichen, der gläubigen Gemeinde zum leibhaftigen Genusse dargebotenen Leibes und Blutes kein anderes ist, als das Mysterium des Gottesreiches, das Mysterium der ewigen Heilsgemeinschaft in lebendiger leibhaftiger Wirklichkeit.

937. Wie nämlich die menschliche Natur es mit sich bringt, dass jedwedes sittliche und natürliche Band, welches auch nur den Menschen mit dem Menschen zusammenknüpft, wie fest oder wie locker begründet in Gesinnung und Bewusstsein der Einzelnen, doch immer nur in einzelnen Momenten zum Vollgefühle, zum Vollgenusse seiner selbst gelangt, und wie zum Behufe einer gesicherten Wiederkehr solcher Momente dem Menschen von eben dieser seiner Natur das Mittel angewiesen ist des geselligen Genusses jener organischen, aus dem Schoosse der gemeinsamen leiblichen Naturbasis das physische Leben der Einzelnen unterhaltenden, ihre Lebensgeister anfachenden und zur Mittheilung aufschliessenden Nahrungssubstanzen: so gilt ganz das Entsprechende auch von jener höchsten, in die Tiefen der menschlichen Natur sich einsenkenden Lebensgemeinschaft. Auch sie kann, auch sie soll, ohne damit der Intensität ihrer sonstigen Bethätigung Abbruch zu thun, ihre Silberblicke haben in einzelnen Momenten eines erhöhten Selbstgenusses, wie solche herbeizuführen kein anderes Mittel gleich geeignet ist, als das Mittel einer durch Namen und Andenken des Herrn der Christenheit geweihten, durch seinen Geist, den heiligen, belebten Tischgemeinschaft.

Den Gebrauch des Ausdrucks *σῶμα, σῶμα τοῦ Χριστοῦ* für den organischen Körper der kirchlichen Heilsgemeinschaft, und ihm gegenüber den Gebrauch des Ausdrucks *μέλη* für die Gläubigen als Glieder dieses *corpus mysticum* in wiederholten Stellen der paulinischen Schriften (Röm. 12, 5. 1 Kor. 10, 16 f. 12, 27. Kol. 1, 18. Eph. 4, 4. 25), — den Gebrauch des einen und des andern dieser Worte in eine lebendige Beziehung zu setzen mit den Einsetzungsworten des Abendmahls: dies war den ältern Kirchenlehrern und in späterer Zeit auch wieder den Reformatoren beider Confessionen sehr geläufig; und fürwahr, die von uns ausgesprochene Ansicht über die Bedeutung dieses Sacramentes hat ein eben so entschiedenes Interesse, solche Beziehung hervorzuheben und zu betonen, wie der scholastische Dogmatismus der verschiedenen in der Kirche zur Geltung gelangten Theorien ein Interesse hat, sie zurückzudrängen oder auch wohl ausdrücklich zu verleugnen. Dass das Zusammentreffen dieser beiderseitigen Ausdrucksweisen nicht ein blos zufälliges ist: das wird, von der Seite des Apostels wenigstens, unwidersprechlich dargethan durch die wie-

derholten und nachdrücklichen Aussprüche im zehnten, eilften und zwölften Capitel des ersten Korintherbriefes. Wenn der Apostel seinen Satz 1 Kor. 10, 16, dass der gebenedeiete Kelch die Gemeinschaft von Christus Blute, das gebrochene Brot die Gemeinschaft seines Leibes ist, im nachfolgenden Versikel durch die Wendung unterstützt: *ὅτι εἷς ἄρτος, ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν·* so hat der gesunde Sinn der alten Ausleger in dem *εἷς ἄρτος* so gut, wie in dem *ἓν σῶμα*, den Prädicatsbegriff des Satzes erkannt; erst die klügelnde Exegese der Neueren hat in zwiefältig erkünstelter Weise eine Aposiopesis darin zu finden gemeint. Der nachfolgende erläuternde Satz: „Denn wir Alle haben an dem Einen Brote Theil,“ weit entfernt der alten Auslegung im Wege zu stehen, erweist vielmehr ihre Richtigkeit. Denn den Widersinn wird man ja doch dem Apostel nicht zutrauen, aus einer blos äusserlichen Theilhaftigkeit des gemeinen, irdischen Brotes die Einheit des geistlichen Leibes der Vielen folgern zu wollen. In jedem Falle übrigens, wie man den Satz auch deuten möge, geht die Absicht des Apostels dahin, die Tischgemeinschaft des Herrn als die Signatur, als das Siegel der Einheit des „Leibes“, welchen die Vielen bilden, zu bezeichnen. Denn nur aus dieser Einheit folgt die Ausschliesslichkeit der Gemeinschaft; das blosse Essen des gemeinsamen Brotes würde Keinen hindern, auch an der Gemeinschaft der *εἰδωλόθυτα*, an der *τραπέζῃ τῶν δαιμονίων* Theil zu nehmen. Und dem entsprechend nun kann der Apostel auch die Sünde an dem Leibe und dem Blute des Herrn, welche er 11, 27 f. in dem unwürdigen Genusse des Herrenmahles findet, nur darein haben setzen wollen, dass durch solchen Genuss unreine Glieder diesem Leibe eingeimpft werden, nachdem er im unmittelbar Vorhergehenden den Leib so ausdrücklich als einen Leib, der aus den Vielen gebildet wird, bezeichnet hatte, und im Nachfolgenden, im zwölften Capitel, diesen Gedanken noch weiter ausführt, wobei er sogar (V. 13) die Taufe als eine Einverleibung *εἰς ἓν σῶμα* bezeichnet. Fürwahr, man muss sich geflissentlich gegen den Sinn verblendet haben, wenn man nach dem Allen noch in Abrede stellen will, dass für den Apostel kein Unterschied ist zwischen dem *σῶμα τοῦ Χριστοῦ*, welches im Abendmahle genossen wird, und dem *σῶμα*, dessen *μέλη* die Gläubigen sind! Wie ich denn auch nicht zweifle, dass das *ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν* 1 Kor. 12, 13 auf den Kelch des Abendmahls zu beziehen ist: so dass der Inhalt dieses Kelches damit (— ist ja doch die Seele des Leibes nach hebräischer, gewiss auch vom Apostel nicht aufgegebener Anschauung im Blute) als das begeistende Princip des Leibes, mit dem wir in dem Brote gespeist werden, bezeichnet wird.

Sehr interessant ist in der hier erwähnten Beziehung die Vergleichung des paulinischen Lehrtypus mit dem johanneischen, und wie aus der Betrachtung des paulinischen einen directen, so kann man aus der Betrachtung des johanneischen einen indirecten, apagogischen Beweis entnehmen für die Richtigkeit der Annahme, dass im Begriffe

des Sacramentes der Eucharistie alles Schwergewicht der Bedeutung auf dem nur von Paulus, nicht von Johannes in den Ausdruck *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* hineingelegten Sinne ruht. Solcher indirecte Beweis lässt sich nämlich daraus abziehen, dass in den johanneischen Schriften Beides fehlt, sowohl der Gebrauch des eben bezeichneten Ausdrucks für die Gemeinschaft der Gläubigen, als auch alle und jede Erwähnug des Abendmahles, nicht blos der Bericht von seiner Einsetzung. Schon die Uebergehung dieser letzteren in einem so ausführlichen Berichte von der Todesnacht, wie wir ihn bei Johannes lesen, hat an und für sich, wie bereits erwähnt, etwas höchst Auffallendes. Ich wenigstens bekenne, dass ich den historischen Tact der Kritiker nicht beneide, welche sich mit der Erklärung zufrieden geben, dass Johannes eine Erwähnung dieses Ereignisses als eines hinreichend bekannten nicht für nöthig hielt. Sie wird aber noch auffallender durch den Umstand, dass Johannes auch in solchen Zusammenhängen des Abendmahles nicht gedenkt, wo einem jeden mit dem Grundgedanken desselben näher Vertrauten seine Erwähnnng nahe gelegen hätte. Ich meine hier nicht allein die Rede des johanneischen Christus über das Essen seines Fleisches im sechsten Capitel des Evangeliums. Dort möchte immerhin die Ausrede gelten, dass um der früheren Zeit willen, in welche dieses Gespräch fällt, nicht der Ort dafür war; wiewohl eine vorläufige Hinweisung auf Späteres sonst gar sehr in der Art und Weise der Erzählungen gerade dieses Evangeliums liegt. Ich meine mehr noch den ersten Brief des Apostels, dessen Gedankengang ja sonst so sehr mit Werken der Liebe unter den Jüngern des Meisters beschäftigt ist. Wenn irgendwo, so liegt in der Uebergehung des Liebesmahles in einem solchen Zusammenhange ein b e r e d t e s Schweigen. Ein beredtes Schweigen liegt nicht minder auch darin, dass Johannes, so nahe ihm auch an wiederholten Stellen seiner Ausführung von Christusreden (Joh. 6., Joh. 13—17) die Veranlassung dazu gelegen hätte, es unterlässt, des so ausdrücklich von dem Herrn in Aussicht gestellten Mahles zu gedenken, welches er dereinst mit seinen Jüngern im Reiche des himmlischen Vaters feiern werde. Die prägnante Bedeutsamkeit dieser Hinweisung ist dem Schüler des Paulus nicht entgangen, auch als er sie, der Fassung der Einsetzungsworte bei seinem apostolischen Gewährsmann mehr als billig Gewicht beilegend, aus der Stelle, wo er sie bei seinem Vorgänger Marcus fand (Marc. 14, 25), streichen zu müssen meinte. Er hat dafür einen doppelten Ersatz gegeben; am Beginne der Erzählung von dem letzten Mahle (Luk. 22, 16. 18), und dann noch einmal (V. 30) in Verbindung mit den weissagenden Worten Matth. 19, 22, mit welchen wir auch den Apokalyptiker (3, 20 f.) den Gedanken einer Tischgemeinschaft des Herrn mit seinen Jüngern, vielleicht nicht ohne einen authentischen Anlass, in eine überaus frappante Verbindung bringen sehen. Es ist schwerlich Zufall, dass wir das Bild solcher Tischgemeinschaft, wäre es auch nur als Bild, wie in der Parabel von den Hochzeitgästen (wo von Lukas

[14, 15] das φαγεῖν ἄρτον so ausdrücklich hervorgehoben wird) in den johanneischen Schriften durchaus vermissen. — Diese Reihe von Unterlassungen, bei einem Jünger, welcher sich doch nach einer andern Seite, bei der Taufe, der Idee des Sacramentes so befreundet zeigt, kann schwerlich ihren Grund in etwas Anderem haben, als in einem Mangel an Verständniss eben für diese Seite. Die Vermuthung aber, dass ein solcher Mangel in der That bei Johannes vorhanden war: gerade sie findet ihre Bestätigung in dem Nichtvorkommen nicht nur des Ausdrucks σῶμα τοῦ Χριστοῦ nach seiner paulinischen Bedeutung, sondern auch jedes etwaigen äquivalenten Ausdrucks für jenes organische Princip christlicher Lebensgemeinschaft, welches in dem Abendmahle das eigentliche Object des Genusses ist. Was der Herr hatte sagen wollen mit den Worten, deren er sich bei Darreichung des Brotes und des Kelches bedient, das wusste sich der Jünger nur verständlich zu machen durch Anknüpfung an das Bild der Lebensbrote, mit welchen er einst jene Tausende gespeist. Er scheut bei solcher Anknüpfung selbst nicht die Umsetzung des Wortes „Leib" in das weit härtere „Fleisch", weil ihm dieses für die Durchführung des Bildes der geistlichen Nahrung, welche den Gläubigen die Aneignung der Substanz des göttlichen Logos gewähren soll, als das geeignetere erscheinen mochte. Dabei war er auch nicht unempfänglich für die Kehrseite des Begriffs dieser Aneignung, für die organische Einverleibung der Gläubigen ihrerseits in diese göttliche Substanz. Dafür zeugt seine Ausführung des Bildes von dem Weinstock und den Reben (Joh. 15), und die nachdrücklichen Aussprüche, die von ihm daran geknüpft werden, von dem „Bleiben" der Jünger in dem Herrn, des Herrn in den Jüngern. Aber der Gedanke, wie eben durch diese lebendige Gemeinschaft die göttliche Substanz zum Objecte eines Genusses neuer und eigenthümlicher Art für die Gläubigen, für die Glieder des göttlichen „Leibes" wird: dieser Gedanke scheint ihm fremd geblieben zu sein. Ausdrücklich er, dieser Gedanke ist es aber, welcher das Wesen, das eigenthümliche specifische Wesen des Heiligthums der Tischgemeinschaft constituirt, der Tischgemeinschaft, welche in diesem prägnanten Sinne vom Verfasser der Hebräerbriefes mit kühner Symbolik (13, 10) als ein Opfermahl vom Fleische des Opfers bezeichnet wird, von welchem der Mitgenuss den Genossen des jüdischen Tempelcultus versagt geblieben war. — Es ist mir nach allen Umständen nichts weniger als unwahrscheinlich, dass in dem engeren Kreise von Jüngern, welchen Johannes in der spätern Zeit seines Lebens zu Ephesus um sich versammelt hatte, in jenem Kreise, aus welchem nach seinem Tode die Redaction seiner Evangelienschrift hervorging, das Abendmahl gar nicht in der Weise, wie in den petrinischen und paulinischen Kreisen gefeiert worden ist; nur unter dieser Voraussetzung weiss ich mir, ohne künstlich ersonnene Ausflüchte, das Schweigen dieser Schrift über seine Einsetzung zu erklären. Die Apostelgeschichte des Lukas, welche gerade in ihren ersten Partien am ausdrücklichsten die Allgemeinheit

dieses Brauches allerdings voraussetzt, hat allenthalben offenbar nur die petrinischen und paulinischen Kreise im Auge; für sie ist die spätere Wirksamkeit des Johannnes gar nicht vorhanden. Ich glaube demzufolge allerdings die Ansicht vertreten zu können, dass es die paulinische Anschauung ist, welche in der Lebensentwickelung des Apostelkreises das Abendmahl zu einem allgemeinen, heiligen Gebrauche der Kirche erhoben hat. Die johanneische würde, auch wenn das Evangelium die Erzählung von dem Vorgange in der Leidensnacht nicht unterdrückt hätte, für sich allein die Allgemeinheit dieses Gebrauches nicht haben herbeiführen können, so wenig, wie es ihr, durch die Erzählung Joh. 13, die Fusswaschung, trotz des ausdrücklich aus dem Munde des Herrn hinzugefügten Geheisses (V. 14), zu einem allgemeinen sacramentlichen Gebrauche der Christenheit zu erheben gelungen ist.

Unmittelbar im Sinne jener Anschauung, welche dem ächten Begriffe des Mysteriums so vollständig gerecht blieb, sind gewiss ursprünglich die Worte gesprochen, welche dann freilich, als einmal dazu die Neigung sich einfand, leicht zu einer magischen, supernaturalistischen Vorstellung von der Wirkung des Sacramentes herübergedeutet werden konnten. Ich finde keinen Grund, die oft angeführte Stelle des Ignatianischen Epheserbriefes, welche das Brot des Abendmahles als ein *φάρμακον ἀθανασίας*, als ein *ἀντίδοτον τοῦ μὴ ἀποθανεῖν* bezeichnet, desgleichen die einen ähnlichen Gedanken ausdrückenden Stellen bei Justinus Martyr und bei Irenäus von einer andern Magie zu verstehen, als von jener geistigen, sittlichen Magie des wahren Mysteriums, welche, wie sie im natürlichen Menschen die höhere, unsterbliche Persönlichkeit auch ohne das physische Wasser der Taufe erzeugt, so auch ohne das physische Brot des Abendmahles dieser unsterblichen Persönlichkeit ihre unvergängliche Nahrung reicht, aber, einschlagend wie sie dazu bestimmt ist in die durch sie zu verklärende Leiblichkeit des Menschen, auch diese leiblichen Mittel nicht verschmäht zu einer nicht blos sinnbildlichen, sondern den innern Hergang erst vollständig in die äussere Wirklichkeit des Lebens einführenden Selbstdarstellung. Es ist nicht zu übersehen, wie diese nur hin und wieder dem Ausdrucke, nicht dem Sinne nach an das übersinnlich-sinnliche Mirakel des spätern Transsubstantiationsglaubens anstreifenden Wendungen noch sämmtlich aus dem Mittelpuncte einer Anschauung hervorgegangen sind, welche auch unabhängig von den äusserlichen Sacramenten Ernst macht mit dem Begriffe einer *μεταβολή* der sterblichen Menschennatur in eine unsterbliche, des fleischlichen Leibes in einen geistlichen Leib, und einer dem entsprechenden Nahrung dieses geistlichen Leibes, der unter der Decke des natürlichen keimt und hervorspriesst. Das Mirakel, die äusserliche Magie der Sacramentenlehre ist erst da fertig, wo diese Lehre so ihren anthropologischen Boden verloren hat, wie in der mittelalterlichen Kirchenlehre, so äusserlich abgetrennt dasteht von dem Begriffe einer stetigen, organischen Metamorphose der menschlichen Natur in die göttliche Herrlichkeit; wo sie aufgetragen wird auf die

damit unverträgliche Voraussetzung einer natürlichen Seelenunsterblichkeit und eines äusserlichen mechanischen Verhaltens der diesseitigen zur jenseitigen, der fleischlichen zur geistlichen Leiblichkeit. — Wie aber alles scheinbar Magische in jener frühern Zeit noch immer den geistigen Sinn bewahrt: so gehen auch umgekehrt stets neben den vielfältigen Aeusserungen, welche nur auf einen symbolischen Sinn der sacramentlichen Vorstellungen abzuzielen scheinen, andere einher, welche das Mysterium in seiner vollen Tiefe anerkennen; neben Wendungen, jenen johanneischen analog, welche den inneren Hergang des sacramentlichen Geschehens von dem äusseren absondern, andere, welche beide Hergänge in dem Begriffe einer Bethätigung, eines Selbstgenusses der organischen Gemeinschaft in der äusseren sacramentlichen Handlung zusammenfassen und auch die Wahl dessen, was hiebei nur Sinnbild bleibt, des Brotes als solchen, des Weines als solchen, in diesem Sinne deuten. (*Dominus noster J. Chr. corpus et sanguinem suum in iis rebus commendavit, quae ad unum aliquid rediguntur e multis. Namque aliud in unum ex multis granis confit, aliud in unum ex multis acinis confluit. Aug.*). Merkwürdig, wie die Wendungen letzterer Art klarer und energischer hervortreten bei den abendländischen, als bei den morgenländischen Kirchenlehrern, während dagegen die Gefahr der Verirrung ins Magische den einen wie den andern in gleicher Weise nahe tritt, so oft sie daran gehen, den übersinnlichen Hergang bezeichnen zu wollen ohne die ausdrücklich hervorgehobene Beziehung auf das *corpus mysticum* der Gemeinde als solcher. Wir dürfen es nicht verschweigen, dass Aussprüche von so vollständiger Correctheit, wie der von Neander (K.-Gesch. II, S. 1400) aus Augustins *tractatus in Johannem* angeführte, immer selten sind auch schon in den früheren Jahrhunderten. Doch lassen sich von dem eben genannten Kirchenlehrer noch manche äquivalente anführen aus derselben Schrift und aus anderen; z. B. der um seiner eben so tiefsinnigen als gesunden Auffassung des Opferbegriffs willen, dessen Missverständniss später so arge Verirrungen in der kirchlichen Lehre vom Abendmahl verschuldet hat, besonders merkwürdige *de Civ. Dei* X, 6. 20. (*Verum sacrificium est omne opus, quod agitur, ut sancta societate inhaereamus Deo. — — Hoc est sacrificium Christianorum: multi unum corpus in Christo. Quod etiam sacramento altaris fidelibus noto frequentat ecclesia, — quod in ea re, quam offert, ipsa offeratur. — Per hoc et sacerdos est* (*Christus*), *ipse offerens, ipse et oblatio. Cujus rei sacramentum quotidianum esse voluit ecclesiae sacrificium: quae cum ipsius capitis corpus sit, se ipsam per ipsum discit offerre. Hujus veri sacrificii multiplicia variaque signa erant sacrificia prisca sanctorum etc.* Desgleichen folgender: *ut redacti in corpus ejus, effecti membra ejus, simus quod accipimus. Orat. in Mont.* LVI, 7). Ganz ohne Frage klingt diese wahre Vorstellung eines Opfers, welches fort und fort die Kirche (oder Christus in der Kirche, jener Christus, *qui unum in se facit, cui offert, pro quibus offert et quod offert: de*

Trin. IV, 4) an sich selbst vollzieht, indem sie sich selbst, als Darbringerin zugleich und dargebrachter Leib ihres göttlichen Hauptes (*ipsum Christi corpus ab ipso Christi corpore, quod est ecclesia. Fulgent.*), diesem Haupte, und die Substanz dieses Hauptes sich aneignet, und dieses Wechselthun in die sinnliche Wirklichkeit einführt durch die Gemeinsamkeit des Herrenmahles, — ganz ohne Frage klingt dieselbe, einigermaassen getrübt freilich durch die einwirkenden Vorstellungen von der magischen Kraft des Priesterwortes, auch noch in jenen Aussprüchen und Anordnungen Gregors des Grossen wieder, von welchen sich Theorie und Praxis des mittelalterlichen Messopfers herschreiben. Dass diese Theorie und diese Praxis auf einen grossen idealen Hintergrund aufgetragen ist, das wird eine gerechte historische Betrachtung einzugestehen nicht umhin können. Die Verdunkelung dieses Hintergrundes ist ungefähr zu gleichen Theilen verschuldet durch die Verunstaltung, welche die Opferidee in der anselmischen Genugthuungslehre erfahren hat, und durch die Fixirung der Brotverwandlungslehre seit Paschasius Radbertus. Dass jedoch diese letztere, Superstition, wie sie es ist, für den Bildungszustand des Mittelalters in der That das einzig mögliche Mittel war, Gefühl und Bewusstsein einer specifischen Gegenwart der göttlichen Substanz, der *res sacramenti* im *sacramentum*, für die Kirche zu bewahren: das wird man gewahr, wenn man die Reihe der freisinnigen Entgegnungen gegen dieses Dogma von Berengar von Tours bis auf Johann Wessel durchgeht, und unter diesen keine findet, welche sich auf jene von Augustinus in den vorhin angeführten Worten so schlagend ausgedrückte Grundanschauung über das Wesen des göttlichen Leibes und seiner Gegenwart im Sacramente des Altars gestützt hätte. Sie alle sind nur getragen von der johanneischen Anschauung des Sacraments, nicht von jener paulinischen, welche ihnen gegenüber auch in dem Irrthume der katholischen Doctrin mächtig blieb. — Solchen Irrthum für den Glauben des gereifteren kirchlichen Bewusstseins thatsächlich zu durchbrechen: dazu haben die Reformatoren des sechzehnten Jahrhunderts ausdrücklich eben dadurch die Kraft und den Beruf documentirt, dass in ihnen, zum erstenmal seit Augustinus, die paulinische Anschauung von dem *σῶμα τοῦ Χριστοῦ*, gereinigt von der Superstition des Transsubstantiationsbegriffs, in ihrer vollen Klarheit und Schärfe wieder hervortritt. „Was beim allmächtigen Gott ist Christus geistlicher Leib? Hat man irgendwo in den Schriften einen andern geistlichen „„Leib Christi““ erwähnt gefunden, als entweder die Kirche (Eph. 4, 1. Kol. 1, 18), oder unsern Glauben? . . . Die zu diesem Brauch und Festlichkeit (des h. Mahles) zusammenkommen, des Todes des Herrn gedenkend, d. h. ihn verkündigend, die bezeugen durch die That, dass sie Eines Leibes Glieder, Ein Brot sind, wie es nicht blos an Einer Stelle Paulus bezeugt, besonders aber 1 Kor. 10.“ So Zwingli im dritten Buche von wahrer und falscher Religion; in ganz übereinstimmender Weise aber auch Luther während seiner frühern, nach dieser Seite hin reineren und glücklicheren Laufbahn, und

Melanchthon auch noch, oder vielmehr auf's Neue wieder, nach dem Tode seines grossen Freundes. (Der Erstere ausser mehreren in den Schriften seiner frühern Zeit zerstreuten Stellen besonders im „Sermon vom Leichnam Christi.“ Man vergl. z. B. Aeusserungen, wie [L. A. XVII, S. 275]: „das ist die rechte Gemeinschaft und wahre Bedeutung dieses Sacraments; also werden wir in einander verwandelt und gemein durch die Liebe, ohne welche kein Wandel nicht geschehen mag,“ oder wie [S. 277]: „der natürliche Körper ohne den geistlichen hilft nichts; es muss eine Verwandlung da geschehen und geübt werden durch die Liebe.“ Der Andere in dem Gutachten an Churfürst Friedrich von der Pfalz, *Bretschn. Corp. Ref.* IX, 961). Auch hier ist unzweifelhaft ein schweres Weltverhängniss darin zu erkennen, dass es dennoch keinem der Reformatoren gelungen ist, diesen in einzelnen Momenten so hell in ihrem Geiste aufleuchtenden Begriff des zum Genusse dargebotenen Christusleibes zum Standhalten vor ihrem Verstande zu bringen; ihn, welcher, folgerecht durchgeführt, nicht nur eine übereinstimmende Abendmahlstheorie unter ihnen vermittelt haben würde, sondern weit noch darüber hinaus auf die Gestaltung des Werkes, das von ihnen ausging, in Lehre und Praxis die tiefgreifendsten Wirkungen zu üben nicht würde haben verfehlen können. Eben weil die Zeit zu diesen Wirkungen noch nicht gereift war, eben darum musste auch in ihren Seelen, wie ein Jahrtausend früher in der Seele des Augustinus, der neuaufsteigende Gedanke sich schnell wieder verdunkeln, musste bei den Schweizerischen Reformatoren, wie bei ihren mittelalterlichen Vorgängern, die paulinische Anschauung vor der johanneischen zurücktreten, deren Mangel doch Calvin selbst so tief empfand, als er die Worte schrieb (*Institut. Rel. Chr.* IV, 17, 19): „Gern nehme ich an, was zum Ausdruck der wahren und substantiellen Gemeinschaft des Leibes und Blutes des Herrn, wie sie unter den Sinnbildern des heiligen Mahles den Gläubigen dargeboten wird, irgend beitragen kann, nämlich so, dass dabei klar wird, wie wir dieselben nicht blos in der Einbildung oder Einsicht des Verstandes vernehmen, sondern die Sache selbst zur Nahrung des ewigen Lebens geniessen“, und musste die feurige Seele Luthers bei Verfolgung des paulinischen Immanenzbegriffs auf den schweren Irrweg gerathen, anstatt durch den lebendigen Glauben der in den Leib des Herrn zusammenwachsenden Gemeinde, im flagranten Widerspruch mit seinem herrlichen Grundbegriffe von der allein heilskräftigen Macht des Glaubens, durch ein äusserlich gebietendes Machtwort des Herrn die geistliche Speise sich einsenken zu lassen in die leibliche! Nichtsdestoweniger, was diesen Glaubenshelden beider Seiten die Macht gab, das Joch des mittelalterlichen Aberglaubens, welches ihre Vorgänger zu durchbrechen noch nicht vermocht hatten, in erfolgreicher Weise abzuschütteln und in der von ihnen begründeten Kirchengestaltung das Heiligthum des Herrenmahles auch bei unvollkommener Einsicht in seine Bedeutung thatkräftig zu wahren; das eben giebt sich, bei den Einen, wie bei den

Andern, in jenen Lichtblicken kund, deren eigentlicher Gehalt sich erst dem weiter vorgerückten Verständnisse eines spätern Jahrhunderts erschliessen sollte.

938. Wie bei der Taufe, so war auch beim Abendmahl der ursprüngliche Gebrauch im Schoosse der apostolischen Gemeinde ein wesentlich anderer, als er es später im öffentlichen Leben der Kirche geworden ist, und nur jener ursprüngliche Gebrauch entspricht wirklich der Idee des Sacramentes, entspricht der Absicht, wiefern hier von einer Absicht die Rede sein kann, seiner Einsetzung. Der kirchliche Gebrauch, indem er die äussere Handlung des Darreichens und Empfangens der sacramentlichen Speise zum blossen Sinnbilde einer wirklichen Tischgemeinschaft herabgesetzt hat, bringt eben damit auch nur die symbolische Seite dieses Heiligthums zu ihrem Rechte; den wirklichen Selbstgenuss der heiligen Gemeinschaft dagegen drängt er in jene Sphäre der Innerlichkeit des Glaubenslebens zurück, aus welcher in die volle Wirklichkeit auch des äusserlich erscheinenden Menschendaseins ihn hineinzuheben die eigentliche Bestimmung der heiligen Handlung ist. Für die Zukunft des christlichen Kirchenlebens auf Grund wiedergewonnener Einsicht in die wahre und volle Bedeutung dieses erhabenen Mysteriums die Formen aufzufinden, unter welchen eine Wiederherstellung der heiligen Tischgemeinschaft der ersten Christenheit, und mittelst derselben eine allseitige Durchdringung aller Lebenswirklichkeit der im Geiste und in der Wahrheit Gläubigen mit dem in ihrer Seele ununterbrochen fortgehenden Processe der Heiligung durch die aus den Lebenselementen der Heilsgemeinschaft fort und fort gezogene Seelennahrung erwirkt werden kann: das ist eine Aufgabe, deren Lösung nicht von der Wissenschaft allein, nur von der fortschreitenden Entwickelung des weltgeschichtlichen Gesammtlebens der Kirche unter der Leitung des heiligen Geistes zu erwarten ist.

Dass in der gemeinhin so genannten „Einsetzung" des Abendmahls Beides, das Thun und das gesprochene Wort des Herrn, nicht blos der äussern Erscheinung nach, sondern auch dem Gehalt und der Bedeutung nach, wesentlich bedingt ist durch den Charakter des Augenblicks, durch die Tischgemeinschaft des Passamahles, welches der Herr mit seinen Jüngern feierte: das dürfen wir, wenn man dafür noch einen Beweis verlangen sollte, als erwiesen betrachten durch unsere obigen Bemerkungen (§. 932 f.). Nur in einem solchen Momente, nur von jener Feier getragen konnte die Eingebung des erhabenen

Abschiedsgrusses in der Seele des Göttlichen zünden, konnte das von ihm in Kraft solcher Eingebung Gethane und Gesprochene den Jüngern verständlich werden. Und so musste denn auch, wenn in der Gemeinde der Apostel dieses Thun und dieses Wort in der Weise, wie es geschehen ist, zu einem Palladium ihrer heiligen Lebensgemeinschaft werden sollte, dasselbe sich mit einem heilig gehaltenen Gebrauche umkleiden, wodurch ihm für das Bewusstsein dieser Gemeinde die entsprechende Bedeutung gesichert ward. Wir finden bekanntlich in der Urzeit des Christenthums die „Eucharistie", die Darreichung des von den Gliedern der Gemeinde als freiwillige Liebesgabe dargebrachten, durch Gebet und Segenspruch geweihten „Opferbrotes" und „Opferweines", wir finden sie allenthalben an jene allabendliche Tischgemeinschaft geknüpft, deren in den frühesten Erzählungen aus dem Leben dieser Gemeinde so vielfältig (Ap.-Gesch. 2, 42. 46. 6, 2. 10, 41. 20, 7. 11) als einer von Anfang an feststehenden Sitte gedacht wird. Auf der Voraussetzung dieser Sitte beruht Analogie und Gegensatz des Herrenmahles zu den jüdischen und heidnischen Opfermahlen in den inhaltschweren Erörterungen des ersten Korintherbriefes, und der Ausdruck *κυριακὸν δεῖπνον* inmitten dieser Erörterungen (1 Kor. 11, 20) geht auf die Mahle selbst, nicht auf die Eucharistie als solche, obgleich der Zusammenhang mit gleicher Deutlichkeit darauf hinweist, dass nur der Eucharistie als solcher die Mahle ihre Existenz und ihre Bedeutung verdankten. — So lange nun diese Verbindung dauerte, so lange konnte von theoretischen Fragen über die Bedeutung der Einsetzungsworte nicht die Rede sein; die Worte erklärten sich selbst durch die Bethätigung jener Fülle der durch die Sitte der gemeinsamen Liebesmahle unterhaltenen Lebensgemeinschaft, in welche sie hereintraten. Erst mit der Ablösung der Eucharistie von der eigentlichen, realen Tischgemeinschaft k o n n t e nicht nur, sondern m u s s t e unvermeidlich jene Verdunkelung ihres Sinnes eintreten, welche jetzt nach fast zwei Jahrtausenden noch nicht überwunden ist. Sie selbst aber, diese Ablösung, die Zurückziehung des sinnbildlichen Genusses der Gemeinschaft mit dem Haupte des mystischen Leibes der Kirche von dem wirklichen Genusse der durch die Gemeinsamkeit des Mahles vermittelten Lebensgemeinschaft der Glieder unter einander: sie selbst darf nicht blos als bewirkt angesehen werden durch die Uebelstände, welche sich, bei Verbreitung des Christenthums über unabsehliche Volksschaaren, an die Fortdauer einer realen Tischgemeinschaft nothwendig hätten knüpfen müssen und vielfältig, wie wir berichtet werden, schon in frühester Zeit wirklich geknüpft haben. Sie hat vielmehr ihren eigentlichen Grund in dem Bedürfnisse der Christenheit jener weiteren Kreise, die Fähigkeit zu ihrem volleren Selbstgenusse erst zu gewinnen durch Gewöhnung an den geistigen Genuss der übersinnlichen Gemeinschaft mit dem Haupte und mit den unsichtbaren Gliedern seines ewigen Leibes, wozu eben jener sinnbildliche Genuss der Zeichen dieser Vereinigung als Vermittelung dienen sollte. Solche Gewohnheit

konnte der Natur der Sache nach nur allmählig, nur langsam erworben werden; ohne sie aber war die Ausartung der ursprünglichen Sitte, sobald sie über den engsten Kreis der apostolischen Gemeinde hinaustrat, eine unvermeidliche. (Man kann in diesem Sinne den schönen Worten, mit welchen nach dem Berichte der zwei ersten Evangelien der Herr die Jünger entlässt [Marc. 14, 25], von welchen sich auch in dem Berichte des Paulus, in dem ἄχρις οὗ ἔλθῃ 1 Kor. 11, 26 eine Spur erhalten hat, — man kann ihnen, ohne darum die im engern Sinne eschatologische Bedeutung preiszugeben, die wir nicht missen möchten, neben dieser Bedeutung auch noch einen symbolischen Sinn unterlegen; man kann sie als eine Weissagung deuten auf den langen Zeitraum geistigen Fastens, welcher bis zu einer dereinstigen Wiederanknüpfung der lebendigen, frohen Tischgemeinschaft der Jünger unter sich, und dadurch auch des Herrn mit seinen Jüngern, von jenem Augenblicke an verfliessen sollte.) — In aller Weise aber wird man die Analogie nicht verkennen zwischen dem, was so mit dem Abendmahl, und dem, was mit der Taufe sich begeben hat. Der Uebergang von dem eigentlichen zu dem blos symbolischen Genusse der Tischgemeinschaft ist ganz das Entsprechende, wie der Uebergang von der ursprünglichen Taufsitte zur Kindertaufe; und wie dort an die Stelle des vollen Wasserbades eine blosse Besprengung, so ist hier an die Stelle des vollen, auch physisch nährenden und belebenden Speise- und Weingenusses, der eine Zeitlang noch fortgedauert zu haben scheint auch nach Abtrennung der Eucharistie von den damit verbundenen Liebesmahlen, bald ein bescheidenes Kosten von den zum blossen Sinnbilde gewordenen leiblichen Nahrungsmitteln eingetreten. Solches Zurücktreten der unmittelbar realen Elemente des physischen Genusses und der lebendigen, die Thätigkeit Aller in Anspruch nehmenden Geselligkeit ist in allen Kreisen der Christenheit, bei allen Verschiedenheiten der Lehrgestaltung bis auf diese Stunde das gleiche geblieben. Es kann aber nicht in Abrede gestellt werden, dass in Folge desselben diejenige Lehrgestaltung, welche zwischen der äussern Handlung und dem geistigen Genusse nur eine symbolische Beziehung annimmt, — dürftig und zur Erschöpfung des göttlichen Geheimnisses unzureichend, wie sie es ist, dennoch einen entschiedenen Vortheil über die übrigen gewonnen hat, ja dass, so viel die Wirklichkeit des Sacraments im bisherigen Kirchenleben betrifft, nur sie die Wahrheit der Sache, den wirklichen geistigen Thatbestand der Sacramentsfeier ausdrückt.

Etwas kühner, als bei der Taufe (§. 925), darf unsere Wissenschaft sich bei der Lehre vom Abendmahl einen Vorblick erlauben auch in die Zukunft weltgeschichtlicher Entwickelung. Das unveräusserliche Recht der Kirche auf Herstellung einer äussern Gestalt des Sacramentes, dem jedesmaligen Standpuncte der Einsicht entsprechend, welche sich auf den Wegen des Glaubens und der Wissenschaft über sein inneres Wesen gebildet hat, dieses Recht ist zwar bei beiden Heiligthümern das nämliche, und, einmal zur Ueberzeugung hindurchgedrungen, dass solches Wesen

in der zur Zeit bestehenden Gestalt seine adäquate Erscheinung noch nicht gefunden hat, wird die Wissenschaft nicht nur über die Rechtmässigkeit der Forderung, sondern auch über die Sicherheit des dereinstigen Erfolges einer radicalen Umgestaltung, so dort wie hier nicht im Zweifel bleiben können. Auf der andern Seite jedoch ist weder hier, noch dort, die Umgestaltung des äusseren Gebrauchs unmittelbar als solche ihre eigene Aufgabe. An ihr ist es nur, die Entwickelung des Begriffs, des innern Wesens beider Heiligthümer bis zu dem Puncte fortzuführen, wo das Ziel der zukünftigen realen Entwickelung sich in den allgemeinen Umrissen der Gestalt, die von solcher Entwickelung zu erwarten ist, von selbst ergiebt. Wie aber in der Geschichte der bisherigen Lehrentwickelung es sich beobachten lässt, dass die Abendmahlsfrage weit lebhafter die Theologen beschäftigt, weit tiefer in die Lehrentwickelung eingegriffen hat, als, einige wenige kurze Momente ausgenommen, welche für die Lehrentwickelung nur eine episodische Bedeutung hatten, die Frage über die Taufe: so kann auch in dem gegenwärtigen kritischen Zeitpuncte die Wissenschaft, sofern sie zur Zukunft der realen geschichtlichen Entwickelung nach innerer Nothwendigkeit eine prophetische Stellung einnimmt, nicht umhin, sich unmittelbarer bei der Abendmahlsfrage betheiligt und von ihr in Anspruch genommen zu finden; auch abgesehen von dem Umstande, dass hier eine vorläufige Erörterung den eigenthümlichen Bedenken nicht unterliegt, welche ihr bei der Tauffrage entgegenstehen. Denn das Bedürfniss einer theoretischen Verständigung wie über den Inhalt, so auch über die Form des Mysteriums ist hier, und war von jeher, aus dem Grunde ein dringenderes, weil die heiligende Wirkung, die vom Sacramente des Altars auf die Seelen der Gläubigen erwartet wird, an der Wirklichkeit des geistigen Genusses hängt, den es gewähren soll, solcher Genuss aber ohne ein dem Standpuncte der allgemeinen religiösen Einsicht entsprechendes Verständniss der Natur des Sacramentes unmöglich ist. Für Hunderte, für Tausende nicht der schlechtesten, nicht der am wenigsten geistlich lebendigen Gemeindeglieder ist heut zu Tage dieser Genuss gänzlich verloren, weil sie in ihrem religiösen Bewusstsein über die mit phantastischem Dogmatismus versetzte Unmittelbarkeit jenes transscendenten Wunderglaubens, wie ihn die bisherige kirchliche Gestalt des sacramentlichen Gebrauches voraussetzt, hinausgeschritten, aber bei dem wahren Verständnisse seiner Natur und Bestimmung noch nicht angelangt sind. Ihnen wird allerdings auch solches Verständniss für sich allein, ohne eine entsprechende, neuschöpferische That, die Möglichkeit des Genusses, des eigentlichen, vollen geistlichen Genusses nicht wiedergeben können. Immerhin aber wird durch den Versuch wissenschaftlicher Herbeiführung solchen Verständnisses und, in Verbindung damit, wissenschaftlicher Vorblicke in die Zukunft einer gereinigten und vervollständigten Sacramentsfeier, auch für die Gegenwart des Kirchenlebens ein Doppeltes erreicht werden können. Es werden dadurch diejenigen, welche aufrichtig und lauteren

Gemüthes genug sind, sich für ihre Person bei der gegenwärtigen Lage der kirchlichen Dinge das Unvermögen zu einem lebendigen und thatsächlichen sacramentlichen Genusse einzugestehen, sich in ihrem Gewissen beruhigt finden, wenn sie es vorziehen, sich von der äusseren Handlung fern zu halten, statt, durch gedankenlose, gewohnheitsmässige Theilnahme an dem *opus operatum* solcher Handlung, einen Genuss zu erheucheln, der für sie nicht vorhanden ist; und auch der Gemeinde wird dadurch der allein richtige Maassstab des Urtheils angewiesen über solche ihre Glieder; wir wiederholen es, nicht die schlechtesten, nicht die am wenigsten geistlich lebendigen. Solchen Gläubigen gegenüber, deren „Unglauben" nicht durch die Gegenwart, nur erst durch die Zukunft des kirchlichen Lebens geholfen werden kann, wird es aber auch stets noch Andere geben, für welche gerade aus jener Vorausnahme der Zukunft im denkenden Bewusstsein die Möglichkeit eines theilnehmenden und mitthätigen Genusses erwächst auch an der unvollkommenen Gegenwart der Sacramentsfeier. In diesem Falle werden sich namentlich auch Solche befinden, denen ein persönlicher Beruf der Seelsorge und der Predigt des göttlichen Wortes, und damit auch der Verwaltung der Sacramente obliegt, und die der Gewinn einer freiern theologischen Einsicht nicht irre gemacht, sondern bestärkt hat in diesem Berufe. Diese insbesondere werden ausdrücklich ihre Lehrarbeit dahin zu richten sich veranlasst finden, von den in ähnlicher Einsicht vorgeschrittenen Gliedern der Gemeinde so viele als möglich in der Fähigkeit eines derartig lebendigen Sacramentsgenusses zu erhalten oder neu dafür zu gewinnen. Eben dazu aber bedürfen sie solcher Vorblicke, die sie in Stand setzen, jenen Gläubigen, welche das Bedürfniss empfinden, dass ihrem Unglauben geholfen werde (Marc. 9, 24), in der mangelhaften Gegenwart die bessere Zukunft erkennen zu lehren.

939. Ohne einen Geist der Weissagung sich in einem Sinne anzumaassen, der jenseit des eigenthümlichen Berufes der Wissenschaft liegt, vermag indess auch die Wissenschaft für die nähere oder entferntere Zukunft des christlichen Kirchenlebens mit Sicherheit wenigstens Folgendes in Aussicht zu stellen. An die Wiedererweckung der richtigen und vollständigen Einsicht in die Natur des Heiligthums der Gemeinschaft des Herrenleibes wird, wenn sie dereinst über weitere Kreise der Christenheit sich verbreitet haben wird, sich die Wiederherstellung jener apostolischen Sitte vollerer sacramentlicher Tischgemeinschaft knüpfen, wäre es auch nur in dem engeren Kreise eines zu höherem Leben nicht nur im Glauben, sondern auch in der Glaubenseinsicht herangereiften, in Wahrheit geistlichen Standes. Eben diese Wiedererweckung wird ferner, zugleich damit, in einer unbestimmbaren Mannichfaltigkeit von Abstufungen und Abschattungen, eine Verzweigung dieser Sitte über alle grossen Hauptmomente oder gleich-

sam Knotenpuncte des sittlichen Menschheitslebens, des individuellen, sofern dasselbe sich berührt mit dem gemeinsamen, des gemeinsamen, sofern es eine im höhern Sinne freie Selbstthätigkeit der Individuen in Anspruch nimmt, — eine Durchdringung dieser Momente mit dem Lebensprincip der ewigen Gemeinschaft des Gottesreichs durch Vermittelung der Tischgemeinschaft des Herrenmahles, zur Folge haben. Denn ein heiliger Brauch, welcher, wie das Herrenmahl, die Bestimmung hat, den Lebensprocess der kirchlichen Gesammtheit mit organischer Stetigkeit hinüberzuleiten in das Leben ihrer einzelnen Glieder und dadurch in den Seelen dieser Glieder den Heiligungsprocess zu vermitteln: ein solcher Brauch vermag dieser Bestimmung zu genügen nur durch die Vielseitigkeit, mit welcher er sich an sämmtliche Gestaltungen dieses Lebens anlegt und überall an geeigneter Stelle in dessen Functionen auf eine der eigenthümlichen Natur dieser Functionen zugebildete Weise eingreift.

In den „Reden über die Zukunft der evangelischen Kirche“ habe ich den Gedanken einer „Wiedergeburt der Kirche aus dem Sacrament“ ausgesprochen und in einer Weise motivirt, welche mehrfach sich mit dem Grundgedanken des Gegenwärtigen berührt. Es wird auch dort von dem Gesichtspuncte ausgegangen, dass für alle diejenigen, welchen eine klare und volle Einsicht aufgegangen ist in die sacramentliche Natur und Bedeutung des Herrenmahles, die in dieser Natur und Bedeutung begründete Wirkung des Sacraments fernerhin nur erzielt werden kann durch Erneuerung der Gestalt, in welcher es ursprünglich von der apostolischen Gemeinde gefeiert worden ist, der Gestalt einer wirklichen, lebendigen Tischgemeinschaft. Die Einsicht, wie solche Erneuerung, solche Umgestaltung des bisherigen fast zweitausendjährigen Gebrauchs ein wirkliches Bedürfniss ist eben nur für die, gegenwärtig und voraussichtlich noch auf lange Zeit sehr enge, Gemeinde der nicht vom Glauben, sondern im Glauben zum Wissen hindurchgedrungenen Kirchenglieder, der *γνωστικοί* im Sinne des Clemens und des Origenes, — für die Gemeinde, der das Sacrament in seiner gegenwärtigen Gestalt den wirklichen Genuss des *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* eben nicht gewährt: — sie, diese Einsicht, führte dort auf den Gedanken eines engeren Zusammentritts dieser Gemeinde zum Behuf einer ihrem Bedürfniss entsprechenden Sacramentsfeier; wobei aber stets die Voraussetzung bestehen blieb, dass für die weiteren Kreise der im Sinne der bisherigen Kirche Gläubigen der althergebrachten symbolischen Feier ein Abbruch damit nicht geschehen würde. Es ist nicht meine Absicht, den Gedankengang hier wiederaufzunehmen und weiter zu verfolgen, welcher dort ausgesponnen ward, oder vielmehr welcher von selbst sich ausspann zu dem vorläufig entworfenen Begriffe einer Kirche in der Kirche, eines „geistlichen Standes“ nicht von berufenen Dienern am göttlichen Worte,

noch weniger von klösterlichen Ordensbrüdern und Ordensschwestern, sondern von zum geistlichen Vollgenusse der Heilsgemeinschaft herangereiften Gliedern dieser Gemeinschaft; eines Standes also, in welchen der Eintritt zu jeder Zeit jedwedem Gliede der allgemeinen christlichen Kirche offen stehen muss. Ich habe auch seitdem nicht Grund gefunden, auf diesen Gedanken zu verzichten; ich halte ihn gegenwärtig, wie damals, für einen aus den Voraussetzungen einer mit der Bildung der Gegenwart in Einklang gesetzten Philosophie des Christenthums mit innerer Wahrheit und Nothwendigkeit sich ergebenden. Aber die Grenzen, welche ich meinem gegenwärtigen Werke gezogen habe, bestimmen mich, innerhalb desselben auf die Ausführung derartiger, um mit Schleiermacher zu sprechen, „prophetischer Lehrartikel" zu verzichten. — Nur dies möge, jenen Gedanken betreffend, hier noch bemerkt sein, dass ich keineswegs gemeint bin, wie wenig ihm auch solche Analogie bei den Zeloten eines einseitigen und oberflächlichen Protestantismus zur Empfehlung gereichen möge, die Analogie zu verleugnen mit Theorie und Praxis des römischen Katholicismus, sofern derselbe den Vollgenuss des Sacramentes, auch in der an und für sich selbst so unvollkommenen, so weit von ihrem Ursprung abgeirrten Gestalt, wie die bisherige Kirche es der Gemeinde allein zu bieten hat, dem Klerus vorbehält, den Laien nur einen verkürzten gestattet. Ich bin nämlich in der That der Meinung, dass der mittelalterlichen Gewohnheit der Kelchentziehung noch ein anderer und tieferer Gedanke im Hintergrunde liegt, als die wunderlichen, zum Theil läppischen Gründe, welche der römische Katechismus dafür angiebt: der Gedanke eben, dass der eigentliche Vollgenuss des Sacramentes eine Reife geistiger und geistlicher Bildung voraussetzt, welche nicht Jedermanns Sache ist. Und dem entsprechend nun bekenne ich mich auch d a z u, dass noch in einer andern Beziehung die *τύποι τῶν μελλόντων* im mittelalterlichen Katholicismus zu erkennen sind. Wenn wir nämlich dort das seiner ursprünglichen Idee nach in sich einige, nur in den einfachen Gegensatz jener zwei in eben dieser Idee begründeten Grundgestalten gespaltene Mysterium der Christenheit entfaltet sehen zu einem System sacramentlicher Handlungen, die aber unverkennbar in der Kerngestalt der „Messe" ihren Mittelpunct finden: so kann ich nicht umhin, zu einer analogen Entfaltung der Sacramentsfeier in eine Vielheit mannichfach nüancirter Cultusacte auch dem kirchlichen Leben der Zukunft so das Vermögen, wie den Beruf zuzutrauen. Ich berufe mich, um den Sinn deutlicher zu machen, in welchem ich einer derartigen Zukunft des „grossen allgemeinen Sacraments, das sich wieder in so viel andere zergliedert und diesen Theilen seine Heiligkeit, Unzerstörlichkeit und Ewigkeit mittheilt", entgegensehe, — ich berufe mich darüber auf die schöne Auslassung Göthe's (Dichtung und Wahrheit aus meinem Leben, Buch VII), in welcher man sehr Unrecht haben würde, nur ein loses Gedankenspiel zu erblicken. Vielmehr, aus der tiefsten Empfindung dessen, was das Abendmahl jedem Christen sein soll, was es aber in seiner dermaligen Gestalt einem Geiste nicht mehr

sein kann, der eine Bildung, wie jener grosse Meister nicht nur der Dichtung, sondern auch einer aus ächter ethischer Tiefe geschöpften Lebensweisheit hinzubringt, — aus der tiefsten und innigsten Empfindung dieses Gegensatzes sind von Göthe die Worte gesprochen: „ein derartiges Sacrament dürfte nicht allein stehen; kein Christ kann es mit wahrer Freude, wozu es gegeben ist, geniessen, wenn nicht der symbolische oder sacramentliche Sinn in ihm genährt ist“; — und aus eben dieser Empfindung ist sodann nicht minder auch die darauf folgende sinnvolle Deutung des Sacramentenkranzes der katholischen Kirche hervorgegangen. Und auch die Einsicht in die, solcher wohlberechtigten Forderung gegenüber dennoch festzuhaltende, in der Idee und in der Praxis stets zu bewahrende Einheit des Sacramentes, auch sie fehlt dort nicht; sie ist in den eben angeführten Worten so deutlich als nur irgend möglich ausgesprochen. So glaube ich es verantworten zu können, wenn ich sie, diese Worte eines Dichters, dessen „Heidenthum“ in so manchen wichtigen Momenten eine Prophetie ist auf die unserm gegenwärtigen Kirchenleben noch fehlenden Momente des wahren, des vollen Christenthums, — wenn ich sie als prophetische begrüsse für jene Zukunft des Kirchenlebens, in der, mit der Neugeburt ächter Glaubenserkenntniss, auch eine Neugestaltung des Cultus bevorsteht, für welchen das Sacrament des Altars stets das Alpha und Omega sein und bleiben wird. — Wie nämlich nicht blos im polytheistischen Heidenthum, sondern auch in der monotheistischen Jehovareligion der Opfercultus, unbeschadet der Einheit seiner Grundidee, in eine Vielheit besonderer, mannichfaltig nüancirter Gestaltungen auseinandertrat, deren eigenthümliche Färbung überall bedingt ist durch die unterschiedenen Beziehungen des öffentlichen und des häuslichen Lebens, die von ihm ihre Heiligung, die Signatur ihrer sittlichen und religiösen Bedeutung empfangen sollten: so ist zu erwarten, dass auch das christliche Mysterium der heiligen Tischgemeinschaft, sobald nur erst für dasselbe die Form ausgefunden ist, die es aus der Einsamkeit eines von allem lebendigen Wechselverkehr der Kirchenglieder so gut wie gänzlich ausgeschiedenen Tempelcultus zurückführt in die Wirklichkeit des Lebens, des wechselseitigen Aufschlusses der Geister gegeneinander in ernster und edler Geselligkeit, dann auch aus seiner gegenwärtigen öden und abstrusen Einförmigkeit heraustreten wird zu einer dem Reichthum sittlicher Lebenswirklichkeit entsprechenden Mannichfaltigkeit seiner Gestaltung. Vor dem Auseinanderfallen in jene äusserliche Sacramentenvielheit, deren inneres Band der römische Katholicismus so gut wie ganz für das Bewusstsein der Gemeinde hat verloren gehen lassen, vor solchem Auseinanderfallen ist das Heiligthum der in der Fülle ächter Glaubenserkenntniss wiedergeborenen evangelischen Kirche sichergestellt durch die Einsicht in die jeder derartigen Zersplitterung widerstrebende Natur des wahren Sacramentes und durch die Elasticität eines Brauches, der sich auf das ächte Mysterium dieser Natur, nicht auf das künstlich ersonnene eines vermeintlich dabei vor-

gehenden übernatürlichen Wunders begründet. Die Aufgabe der christlichen Kirche ist es, vor dem Bewusstsein ihrer Glieder das gesammte irdische Leben in seinem organischen Zusammenhange mit dem ewigen Leben als so zu sagen Ein grosses Mysterium darzustellen. Dazu eben wird ihr, wenn dereinst, auf Grund der höheren Durchbildung dieses Bewusstseins mittelst ächter Glaubenseinsicht, durch fortdauernd schöpferische Wirksamkeit des heiligen Geistes in ihrer Mitte die Zeit gekommen ist, das aus solcher Einsicht heraus neu gestaltete oder vielmehr auf seine Urgestalt und mit derselben auf die ihm zukommende Stellung als organischer Mittelpunct des kirchlichen Gemeindelebens zugeführte Sacrament des Altars dienen können.

940. Bestimmt, wie das Abendmahl es ist, zum fortwährend sich wiederholenden Selbstgenusse einer heiligen, eben durch den Genuss in der Heiligung wachsenden Gemeinschaft, beruht dasselbe auf der Voraussetzung einer kirchlichen Zucht, das heisst einer perennirenden Controlle, welche von dem kirchlichen Gemeinwesen über den steten, lebendigen Fortgang des Bussprocesses (§. 929) in seinen Gliedern geführt wird. Auf das Recht, auf die Pflicht solcher Zucht ist von der Kirchenlehre, nicht ohne innere Berechtigung, doch nicht mit vollständiger Erschöpfung seines ursprünglichen, gewaltigen Sinnes, der Ausspruch des Herrn von der Macht seiner Jünger, zu binden und zu lösen, von dem ihnen anvertrauten Schlüssel zum Himmelreiche (Matth. 18, 18. vergl. Matth. 16, 19. Joh. 20, 23) bezogen worden. Wesentlich durch diese Wechselseitigkeit einer kirchlich geordneten sittlichen Einwirkung der Glieder des unsichtbaren Christusleibes auf einander, und der gereifteren auf die minder reifen, wesentlich nur hiedurch erhält denn auch die Busse einen sacramentlichen Charakter. Sie erhält ihn, ohne jedoch, dass daraus die Berechtigung erwüchse, sie als ein besonderes Heiligthum neben dem allgemeinen Sacramente der Heiligung anzusehen und zu behandeln; wie denn auch die Bestimmung der besondern Modalität ihrer Ausübung auf dem jedesmal gegebenen Standpuncte des Kirchenlebens nur ausgehen kann von der Gestaltung des Altarsacramentes.

In dem grossen Worte Matth. 18, 18, von welchem Joh. 20, 23 nur ein abgeschwächter Nachklang ist, desgleichen in dem erhabenen Bilde von den „Schlüsseln des Himmelreichs", welches Matth. 16, 19 damit in Verbindung gesetzt ist, — wohl nicht ohne historischen Grund, nur dass der Herr solchen Schlüssel schwerlich dem Petrus allein, sondern seinen Jüngern sämmtlich übergeben hat (— den Besitz der „Schlüssel des Todes und der Unterwelt" hat er nach Apok. 1, 18, der

„Schlüssel zum Hause Davids“ nach Apok. 3, 7 sich selbst vorbehalten; doch kommt der Sinn auch dieser Aussprüche wesentlich überein mit dem der obigen), — in diesem Worte und in diesem Bilde liegt ein Sinn von ganz anderer Tiefe und Tragweite, als der gewaltsame hierarchische, welchen die römisch-katholische, der dürftige und lahme, welchen die protestantische Auslegung dieser Stellen hineinlegt. Sie sind gesprochen, um den Jüngern die ungeheuere Gewalt zum Bewusstsein zu bringen, welche ein mit Kräften höherer Abkunft ausgerüsteter Geist zu üben vermag über andere Geister; um zugleich die schwere Verantwortlichkeit ihnen zu Gemüthe zu führen, die da haftet an dem Besitze solcher Kräfte. Indess, wenn wir sie in diesem Sinne fassen, dem allein des erhabenen Sprechers vollständig würdigen, allein zu der Zeit und unter den Umständen, unter welchen sie gesprochen sind, auch nur möglichen: auch dann wird die Anwendung auf die in Kraft jenes Bildes so genannte „Schlüsselgewalt“ der Kirche nicht ausgeschlossen. Vielmehr, der richtig verstandene Begriff solcher Gewalt erweist sich als mit Nothwendigkeit in jenen Sinn eingeschlossen. Denn, wenn die Fähigkeit zu einer sittlichen Einwirkung auf fremdes Seelenleben, welche bis in die Ewigkeit hinüberreicht, zum Guten oder zum Bösen, zum Heile oder zur Verwerfung, wenn eine solche dort von dem Herrn schon jeder einzelnen geisteskräftigen Persönlichkeit, wie die Persönlichkeiten der Jünger es waren, als solcher zugesprochen wird: um wie viel mehr werden wir Grund finden, solches Vermögen einer Gesammtheit zuzuschreiben, in welcher der Geist der Heilsgemeinschaft, der Geist des himmlischen Reiches lebendig ist? Selbstverständlich ist solche Wirksamkeit, so lange die eben angedeutete Bedingung in Kraft bleibt, eine Wirksamkeit nur zum Heile, nicht zum Verderben; indess bleibt für das kirchliche Gemeinwesen auch als solches, wie für jedes andere religiöse Gemeinwesen ausserhalb des Christenthums, die Möglichkeit der Ausartung, und damit die Möglichkeit auch einer Einwirkung solcher Art, welche den Gliedern, anstatt zum Segen, zum Unsegen ausschlägt, und nur zu oft sind solche Fälle, so innerhalb wie ausserhalb des Kirchenlebens der Christenheit, wirklich eingetreten. — Und somit nun kann man zwar auch dies in der Ordnung finden, dass die Kirche in jenen Worten eine Ermächtigung zu fortwährend ausdrücklicher Einwirkung auf das Gewissen ihrer Glieder, eine Aufforderung zu fortwährender Anfachung und Unterstützung des Bussprocesses in den Gemüthern dieser Glieder erblickt hat; nur hätte sie darin zugleich auch die Warnung vor einem möglichen Missbrauche ihrer Gewalt über diese Glieder erblicken sollen. — Der Begriff kirchlicher Zucht, so gefasst, so aus jenen Kernsprüchen des göttlichen Meisters abgeleitet, er hat eine ungleich tiefere Bedeutung, als ihm die oberflächliche Meinung der leidenschaftlichen Gegner zugestehen will, welche in unserer Zeit, freilich nicht ohne vielfältige Schuld der bisherigen kirchlichen Praxis, sich gegen ihn erhoben haben; und nicht ohne Ungerechtigkeit würde man verkennen können, wie der sittliche Ernst dieser

Auffassung sich in den Anfängen sowohl des alt-katholischen, als auch des evangelischen Kirchenlebens nachdrücklich geltend gemacht hat. Freilich ist dieser Ernst, wo er auch in früherer oder späterer Zeit sich geltend machte, bisher noch nie vor schweren Uebergriffen in das Bereich sittlicher Freiheit der geistig wiedergeborenen Kirchenglieder gesichert geblieben, und diese Uebergriffe haben denn allerorten gar bald entweder eine thatsächliche Unterdrückung dieser Freiheit und damit die Ausartung der Kirchenzucht in einen todten Mechanismus, oder einen gänzlichen Verfall der Zucht zur Folge gehabt. So unzweifelhaft nun solche Uebelstände in den allgemeinen Nothständen des bisherigen Kirchenwesens wurzeln und also nur mit diesen zugleich gründlich gehoben werden können: so kommt doch in Ansehung auch nur der Möglichkeit einer gesunden und gedeihlichen Praxis der Kirchenzucht etwas an auf den Gewinn einer klaren principiellen Einsicht in die richtige Stellung dieser Function der Kirchenthätigkeit. Zur Feststellung dieser Einsicht etwas beizutragen, das allein konnte im gegenwärtigen Zusammenhange der Zweck dieser Erörterung sein.

Solche Einsicht zu gewinnen, ist der Wissenschaft erleichtert schon durch den Thatbestand der gegenwärtigen protestantischen Kirchenpraxis. Es ist ein richtiger Instinct, welcher die evangelische Kirche vermocht hat, trotz des anfänglichen Schwankens ihrer Gründer über die sacramentliche Bedeutung des Begriffs der Busse und über die in Bezug auf den Bussprocess, der in den Seelen der Einzelnen sich vollziehen soll, der kirchlichen Gemeinschaft zukommenden Functionen, auf jede andere öffentliche und amtliche Uebung der „Schlüsselgewalt" zu verzichten, als nur im Zusammenhange mit dem Sacramente des Altars. Es liegt dabei der Gedanke im Hintergrund, dass diese Gewalt, sofern sie von der Gemeinde geübt werden soll, — und kraft des „allgemeinen Priesterrechtes" aller ächten Glieder der Christenheit hat an ihr auch jeder Einzelne seinen Theil, — wesentlich bedingt und vermittelt ist durch die Kraft positiver Segnung, welche in der kirchlichen Gemeinschaft als solcher ruht. Die Kirche hat, ihren Gliedern gegenüber, überall nur so weit das Recht und die Pflicht zu strafen, als die Strafe das Mittel ist, die Hemmnisse, welche in den Gemüthern ihrer Glieder dem Genuss und der Wirkung ihrer Segnungen entgegenstehen, hinwegzuräumen. Mit Recht betrachtet daher die evangelische Kirche in allen Abschattungen ihrer Lehre die *poenitentia* nicht als ein selbstständiges Sacrament; — sie als ein solches hinzustellen widerspricht entschieden der Idee des Mysteriums, wie wir sie im Obigen entwickelt haben, und dass es dennoch in der Kirche des Mittelalters geschehen ist, das erklärt sich nur aus deren Neigung zum Zerspalten der sacramentlichen Einheit in eine Gestaltenvielheit (§. 939). Aber eben so mit Recht gesteht namentlich die lutherische Lehre der Busse einen Antheil zu an der Kraft und Würde des in sich einigen Sacramentes der Heiligung. Denn wie in dem Einzelnen die positive Seite des Heiligungsprocesses nicht sich vollziehen kann ohne die negative

der Sündenreue und des allmähligen Abthuns der Sünde (§. 930): so erhellt, dass auch in den Functionen des kirchlichen Gemeinwesens der positiven Seite dieses Processes eine negative wird entsprechen müssen. Eine strafende Function hat und übt in diesem Sinne auch das göttliche Wort (§. 905 ff.); aber es hat und übt dieselbe nur in derselben allgemeinen Weise, wie die positiv segnenden Functionen. An das Individuum unmittelbar, an den einzelnen Gläubigen richtet sich, zum Behufe seiner Heiligung, die Kirche nur im Sacrament; darum findet nur hier eine derartig strafende und züchtigende Thätigkeit ihren Platz, wie die Kirche sie in Kraft des Amtes der Schlüssel zu üben hat. Dennoch muss dieselbe von der Verwaltung des Sacramentes als solchen scharf abgesondert bleiben, da das Herrenmahl selbst durchaus nur der heiligen Freude in dem Herrn, dem geistigen Genusse des lebendigen Leibes seiner Gemeinschaft gewidmet ist. Nur das Urtheil über die Fähigkeit ihrer Glieder zu solchem Genusse, nur die Nachhilfe zur Erlangung solcher Fähigkeit, da wo sie gehemmt ist, nur diese steht der Gemeinde zu, und nur hierin besteht die wahre Kirchenzucht. — Eine ausdrückliche Hindeutung auf solche Zucht, eine ausdrückliche Anweisung zu ihrer perennirenden Uebung im Schoosse der christlichen Gemeinde würde in der Erzählung liegen, welche das Johannesevangelium an die Stelle der Einsetzung des Abendmahles eingeschoben hat (Joh. 13, 4 ff.), dafern es sich bewähren sollte, dass, wie ich mich davon überzeugt halte, der Kern dieser Erzählung in dem Ausspruche des Herrn V. 10 zu suchen, und der Sinn dieses unstreitig sinnbildlichen Ausspruchs kein anderer ist, als dass auch der im Grossen durch die Wiedergeburt sittlich Gereinigte und Gerechtfertigte doch immer der Nachhilfe durch den gemeinsam von der Gemeinde der Gläubigen zu übenden Bussprocess bedarf. — Dass übrigens diese gemeinsame Busse und Kirchenzucht in dem protestantischen Beichtgebrauche nur auf sehr unvollkommene, meist unkräftige Weise geübt wird: das wird sicherlich zugestanden werden müssen; aber bei dem gegenwärtigen Stande der protestantischen Sacramentsverwaltung ist, ohne unzulässige Eingriffe in die persönliche Freiheit der Einzelnen, wie die katholische Sitte der Ohrenbeiche sie mit sich bringt, eine andere nicht möglich. Nur erst die lebendigere, selbstthätige Betheiligung der gereifteren Gemeindeglieder an jenem Vollgenusse des Sacraments, wie unsere Darstellung sie für die Zukunft des Kirchenlebens in Aussicht gestellt hat, nur eine solche wird dereinst zu einer eingänglichen, wechselseitigen Selbstcontrolle dieser gereifteren Glieder, wird zugleich zu einer entsprechend eingreifenden sittlichen Vollbereitung der Neophyten jener engeren Gemeinschaft berechtigen und befähigen. Die letztere hat indess schon jetzt in dem ganz richtig und begriffsgemäss festgestellten Confirmationsgebrauche der evangelischen Kirche ein wenn auch schwaches und wenig wirksames Analogon. — Auch hier aber muss fürerst jedwede nähere Bestimmung über die Modalität solcher Wiedererweckung einer lebendigen Kirchenzucht, solcher Neugestaltung der kirchlichen Verwaltung

des Schlüsselamtes, der kirchlichen Zukunft und dem Walten des heiligen Geistes in dieser Zukunft anheimgestellt bleiben.

C) Die Gemeinde und das Kirchenregiment.

941. Als Ausdruck, als innermenschliche Erscheinung der übersinnlichen, sittlichen Gemeinschaft des göttlichen Reiches, dessen unsichtbare Kraft und Wesenheit sich auch schon in den vor- und ausserchristlichen Religionen bethätigt (§. 887), sehen wir überall bereits jene Religionen weltgeschichtlich wirksam in der Weise, dass durch sie auch äusserlich ein Band stetiger Lebensgemeinschaft geknüpft wird zwischen ihren Bekennern, zwischen Allen, deren inneres Leben in irgend einer Weise durch sie bestimmt, von ihrem Inhalte erfüllt und getragen ist. Ein Band stetiger, äusserlicher Lebensgemeinschaft, aber darum nicht selbst ein nur äusserliches oder zufälliges, nur über Besonderheiten der äusseren Lebenserscheinung und Lebenswirklichkeit sich erstreckendes. Vielmehr, wie dieses Band in dem inneren, geistigen Mittelpuncte des Seelenlebens geknüpft wird, wie es von ihm, solchem Mittelpuncte aus, die gesammte Erscheinung, die gesammte Wirklichkeit des Lebens umfasst: so erstreckt es sich, als ein in Wahrheit organisches und lebendiges, über alle Momente, über alle Inhaltsbestimmungen dieser Erscheinung, dieser Wirklichkeit. Von ihm, von diesem inneren, religiösen Bande zweigen sich alle geistigen, alle sittlichen Bande des geschichtlichen Völker- und Menschheitslebens ab, und die gesammte Lebensordnung, die gesammte Lebensgestaltung der Völker und der Menschheit wird in Kraft dieses Bandes zu einem Reflexe der geistigen Mächte und Wesenheiten, die im Innern dieses Lebens walten (§. 762 f. §. 819 ff.), wenn auch immerhin nur zu einem durch die sündhafte Beschaffenheit des irdischen Daseins vielfältig getrübten.

942. Auf den Begriff solches Bandes, auf den Begriff des Gnadenbundes, den, nach dem Zeugnisse der heiligen Urkunden beider Testamente, die Gottheit mit den Urahnen der nach ihrem Bilde geschaffenen Menschheit abgeschlossen hat (§. 758 f. §. 817), haben wir in dem früheren Verlaufe unserer Darstellung überall uns bestrebt, die Zusammenhänge zurückzuführen, welche zwischen der

Erscheinung des religiösen und der des übrigen geschichtlichen Völkerlebens allerorten sich auch schon dem oberflächlichen Blicke des Betrachters dieser beiderseitigen Erscheinungsgebiete kund geben. Wir haben insbesondere wiederholt hingewiesen auf die Thatsache, dass die Bande socialer und politischer Gemeinschaft, welche die Völker der Weltgeschichte nicht blos als Massen erscheinen lassen, denen ein gemeinsames physisches oder geistiges Charaktergepräge aufgedrückt ist, sondern als einheitlich gegliederte organische Gesammtheiten, dass, sagen wir, diese Bande überall von der Religion aus bestimmte, aus religiöser Wurzel entsprossene, durch religiöse Institute belebte und befestigte sind (§. 762 f. §. 833 f. §. 843 f.). Es ist gegenwärtig am Orte, auch den Satz auszusprechen und festzustellen, dass für alle vor- und ausserchristliche Religionen nur sie, nur diese von dem religiösen als solchem dem Begriffe nach unterschiedenen socialen und politischen Bande als das Mittel dienen, durch welches sich die unsichtbare religiöse Gemeinschaft eine äussere Wirklichkeit auch im geschichtlichen Völkerleben giebt.

Der eigenen Lehre der Kirche, so lange dieselbe noch an dem durch den Wortgebrauch bereits des N. T. autorisirten ideal-universalen Begriffe der Kirche (§. 889) festhielt; so lange sie noch, sei es unmittelbar in den Begriff der „sichtbaren" Kirche die Bedeutung ausschliesslicher Darstellung und Verwirklichung des Gottesreichs im menschlichen Geschlecht hineinlegte, oder neben der sichtbaren Kirche eine unsichtbare annahm, deren Begriff dann mit dem Begriffe des Reiches Gottes, des Himmelreiches zusammenfällt: — dieser Lehre war nichts geläufiger, als von einer „Kirche" auch schon in vorchristlicher Zeit zu sprechen, den Namen der „Kirche" auf die gläubige Volksgemeinde des A. T., auf das *σπέρμα Ἀβραάμ* im Sinne von Gal. 3, auf die *arca Noe,* wie man bildlich das „Volk Gottes" vor Christus, eben so wie die Kirche nach Christus zu nennen liebte, zu übertragen. Noch bei Luther finden wir es ausdrücklich als einen Glaubenssatz hingestellt, dass zu keiner Zeit, seit seinen ersten Anfängen, das Menschengeschlecht ohne „Kirche" gewesen ist, dass auch in den Zeiten des äussersten Verderbs der Massen die „Kirche Gottes" sich, wäre es auch nur in wenigen Gliedern, wäre es selbst nur in einem einzelnen Individuum, erhalten und fortgepflanzt hat. Wenn der jetzt in Ansehung des Kirchenbegriffs herrschend gewordenen Denkweise dergleichen Aussprüche als paradox erscheinen: so wird der Grund davon alsbald in unserer nachfolgenden Entwickelung zu Tage kommen. — Wir unserseits legen nicht mehr Werth als billig auf den Gebrauch des Namens der Kirche; wir finden es, so entschieden wir die Wahrheit des Begriffs der „unsichtbaren Kirche" anerkennen, im Allgemeinen nur ganz in der Ordnung, den Gebrauch

dieses Namens, so wie es jetzt gewöhnlich ist, zu beschränken auf das ausdrückliche Hervortreten der selbstbewussten, selbstbewusst von den nur dem irdischen Menschendasein angehörenden Formen sittlicher Lebensgemeinschaft sich unterscheidenden Heilsgemeinschaft in dem kirchlichen Gemeinwesen des Christenthums. Aber wir halten es auch für recht, darauf hinzuweisen, wie der weiteren Ausdehnung des Wortgebrauchs doch in alle Wege ein richtiger Gedanke zu Grunde lag, ein Gedanke, welcher namentlich in der modernen, unbiblischen und untheologischen Anwendung des Kirchenbegriffs ganz verloren zu gehen Gefahr läuft: der Gedanke der inneren Wesenseinheit, welche die selbstbewusste Heilsgemeinschaft des Christenthums, die Kirche im engern, eigentlichern Wortsinne, mit derartigen Formen religiöser Gemeinschaft verbindet, wie solche auch vor dem Christenthum, auch ausserhalb des Christenthums bestehen. Nicht darauf kommt es an, dass man auf diese Einheit selbst den Namen der Kirche übertrage, — obwohl dies, wie gesagt, stets auch in den rechtgläubigsten Formen der Kirchenlehre geschehen ist, — wohl aber darauf, dass der Begriff derselben nicht abhanden komme, dass er vielmehr noch in der Weise, wie es der von den Schranken jener Rechtgläubigkeit befreite Standpunct philosophischer Glaubenswissenschaft fordert, erweitert werde. Es kommt, mit andern Worten, darauf an, die Erkenntniss zu bewahren oder aus ihrer Verdunkelung sie wiederherzustellen, dass dieselbe übersinnliche Gemeinschaft, welche die ihr adäquate, correcte Form innermenschlicher Erscheinung und Verwirklichung in dem kirchlichen Gemeinwesen des Christenthums gefunden hat, oder vielmehr, welche solcher Erscheinung, solcher Verwirklichung auch in dieser Form auf eine ihrem Begriff adäquatere, correctere Weise erst noch entgegenstrebt, dass, sagen wir, eben sie, diese übersinnliche Heilsgemeinschaft, sich auch v o r dem Christenthum, auch a u s s e r h a l b des Christenthums bethätigt hat und fortwährend bethätigt in allen den Formen sittlicher Lebensgemeinschaft, die ihre Wurzel in der Religion haben und mit religiösen Lebenselementen durchdrungen und gesättigt sind. Die Anerkennung dieser grossen Wahrheit, ohne welche selbst der Begriff der Menschwerdung des Göttlichen, der „Sohnmenschheit", ein wissenschaftlich unvollkommener und unfruchtbarer bleiben würde: sie eben liegt in jenem altdogmatischen Begriffe einer „Kirche des Alten Testaments", und unsere Darstellung hat sie in dem erweiterten Sinne, der sich als eine wissenschaftliche Nothwendigkeit aus ihren Prämissen ergab, zu ihrem Rechte gebracht. Wie im Alten Testament, in der Gemeinde des Volkes Israel, so auch im Heidenthume giebt es, zwar nicht eine Kirche in jenem eigentlichen Wortsinne als selbstbewusste, in einem Gemeinwesen eigenthümlicher Art, einem von dem sittlichen Gemeinwesen des Hauses, der bürgerlichen Gesellschaft, des Staates unterschiedenen sich bethätigende Heilsgemeinschaft, wohl aber eine volksthümlich religiöse Gemeinschaft, die, wenn auch unmittelbar noch mit jenen rein menschlichen Gemeinwesen in Eins gesetzt, doch schon in ihnen und durch sie heilskräftig

wirkt; wie ja auch das kirchliche Gemeinwesen des Christenthums, um menschheitlich und weltgeschichtlich die Fülle seiner Heilskraft zu bethätigen, der Mitwirkung solcher ausserreligiöser Gemeinwesen, ja einer organischen Verzweigung in sie und Ineinsbildung mit ihnen, nicht entbehren kann.

943. War solchergestalt im Heidenthum, war parallel mit dem Heidenthume im Alten Testament die Auswirkung jener sittlichen Bande, welche das Leben der Menschheit, indem sie es zu organischer, sittlicher Gemeinschaft zusammenschliessen, zugleich in die Besonderheit, in das begrenzte geschichtliche Dasein von Völkern und Völkergruppen auseinanderlegen, war sie das Element gewesen, worin sich das Gemeinschaftbildende, Schöpferische der Religion bethätigt und erwiesen hat: so musste mit dem Augenblicke, wo der Geist der Religion sich aus diesem Elemente zurückzog, wo er das klare Bewusstsein von der unbedingten Erhabenheit der übersinnlichen und ewigen Gemeinschaft des Gottesreichs über alle irdische Gemeinschaftsformen gewann, er, dieser Geist, sich eine andere Form suchen für die Herstellung solcher Gemeinschaft im geschichtlichen Menschheitsleben. Er musste sich eine Form suchen, welche ihm zur Vereinigung auch des bis dahin Getrennten dienen konnte, eine Form, in welcher sich die übersinnliche, religiöse Gemeinschaft ausdrücklich als solche, ausdrücklich in ihrer Unterschiedenheit, in ihrer Erhabenheit über alle andern menschlichen Gemeinschaftsformen ein Dasein giebt. Er musste sich eine feste Stätte suchen inmitten auch der irdischen Lebenswirklichkeit; nicht um von den sonst bestehenden Gemeinschaftsformen dieser Wirklichkeit für immer in einsamem Selbstgenügen getrennt zu bleiben, sondern um dieselben der höheren Gemeinschaft des Gottesreiches einzuordnen, sie vollständiger und inniger als es ohne solche Verselbstständigung des specifisch religiösen Gemeinschaftsbandes möglich war, mit dem Geiste, mit dem Wesen dieses Reiches zu durchdringen.

944. Solche eigenthümliche Form specifisch religiöser Lebensgemeinschaft nun, die in diesem Sinne, in Kraft und in Gemässheit seiner weltgeschichtlichen Mission das Christenthum sich geschaffen hat, ist die Form der kirchlichen Gemeinde (*ecclesia* im ursprünglich apostolischen Sinne dieses Wortes, vergl. §. 889). Kann dieselbe auch nicht in dem äusserlich historischen Sinne, wie dies gemeinhin auch von ihr vorausgesetzt wird, als eine Stiftung, als eine Einsetzung des Herrn der Kirche betrachtet werden, so wenig

wie, nach unserer obigen Nachweisung, die kirchlichen Heiligthümer: so führt sich doch in demselben höhern, geistigen Sinne, wie der Ursprung der Sacramente, auch der Ursprung der Kirche auf den Herrn, auf Sein Wort, Seine Lebens- und Leidensthat, Seine Auferstehung und Verklärung zurück. Denn nur in Kraft des Geistes, des heiligen, welcher durch diese Vorgänge über sie ausgegossen war und in ihren Seelen gezündet hatte (§. 895), hat sich, ohne Absicht und künstliche Veranstaltung, allein durch die innere Nothwendigkeit der diesem Geiste entquillenden Lebenstriebe, unter den Jüngern des Herrn alsbald nach seinem Abscheiden jene erste Gemeinde zu Jerusalem gebildet, aus welcher dann, in derselben Kraft, doch zugleich durch selbstbewusste Weisheit und Willensthat der apostolischen Gründer, in raschem Wachsthum auf dem Wege organischer Abzweigung und Fortpflanzung, jenes Netz gläubiger Gemeinden sich hervorspinnen sollte, mit welchem noch vor Ablauf eines Menschenalters das Christenthum den zu seiner Aufnahme hinlänglich vorbereiteten Länder- und Völkerkreis der damaligen Welt umzogen hat.

Dass die Kirche des Christenthums ihren Namen, dessen Gebrauch mit der theologischen Behandlung ihres Begriffs überall solidarisch verbunden ist, von der kirchlichen Ortsgemeinde, so wie dass diese ihn von dem bürgerlichen und politischen Gemeindewesen ausserhalb der Kirche entlehnt hat, ist bereits im Obigen bemerkt worden. Es kann dies als eine Zufälligkeit angesehen werden; doch liegt darin eine geschichtliche Bedeutung. Die Gemeinde, die religiöse, kirchliche Gemeinde in der eigenthümlichen Gestaltung, wie nur das Christenthum, aber keine andere Religion den Begriff solcher Gemeinde kennt: sie eben ist es, welche die Kirche zur Kirche macht, welche die übersinnliche Heilsgemeinschaft in der Weise, für die eben der Name der Kirche seine typische Bedeutung gewonnen hat, in die geschichtliche Wirklichkeit des Menschenlebens einordnet. Dieser Umstand wird übersehen, oder er kommt wenigstens nicht zu seinem wissenschaftlichen Rechte, wenn man, auf die evangelischen Stellen gestützt, welche das Wort ἐκκλησία bereits dem Herrn in den Mund legen (§. 889), in der „Kirche“ eine „Stiftung“, ein, um mit Kant zu sprechen, der uns in Verwerfung dieser Ansicht vorangegangen ist, „statutarisches Institut“ des Herrn erblickt; wobei es dann unbestimmt bleibt und den Umständen nach nicht zu sicherer Entscheidung gebracht werden kann, ob als Gegenstand solcher Anordnung mehr die Kirche im Grossen, oder das Institut der kirchlichen Gemeinde insonderheit zu verstehen ist. Von der Kirche im Grossen haben wir gezeigt, in welchem Sinne ihr geistiger, ihr weltgeschichtlicher Ursprung aus Wort und That des Herrn feststeht; und gerade dieser Sinn ist ein solcher, welcher der Unterstützung durch

ein Zeugniss der Art, wie Matth. 16, 18, keineswegs bedarf, welcher vielmehr durch ein solches Zeugniss nur in ein zweifelhaftes Licht gestellt wird. Für das Institut der Gemeinde aber war, wenn die Kirche im Grossen aus Wort und That des Herrn als eine nothwendige Frucht dieser That, dieses Wortes hervorging, ein besonderer Stiftungsact ganz überflüssig; dasselbe erwuchs von selbst, nach innerer organischer Nothwendigkeit. „Ihr seid nicht aus der Welt, ich, ich habe euch auserwählt, darum hasst die Welt euch": in derartigen Aussprüchen (Joh. 15, 19), so wie allerdings auch, und auf noch gewaltigere, noch tiefer eingreifende Weise in den Matth. 10 zusammengestellten Kernworten, mit welchen der Herr seine Apostel ausstattete, ist der Grund dieser Nothwendigkeit zu Tage gebracht; sie können uns gelten als der eigentliche Stiftungsact der kirchlichen Gemeinde. Denn sobald die Jünger des Herrn sich durch den in ihnen entzündeten Glauben an den göttlichen Meister und an das ewige Reich seines himmlischen Vaters von den Banden der Volksreligion gelöst und ausgeschieden fanden aus der specifischen Gemeinschaft ihrer Bekenner: so musste auf der Stelle der sittliche Gemeinschaftstrieb, ohne welchen keine Religion besteht, jenes neue sittliche Band auch für das irdische Leben erzeugen, desgleichen keine frühere Religion gekannt hat, eben weil diese Religionen sämmtlich von der „Welt", und mit bürgerlichem Gemeinwesen und Staat unauflöslich verbunden waren. Und so erblicken wir denn, freilich überall nur aus Berichten, die in Bezug auf Vollständigkeit und historische Genauigkeit viel zu wünschen übrig lassen, alsbald nach dem Abscheiden des Herrn die Apostel als Häupter eines Kreises von Gläubigen, die sich zur Gemeinde zusammengeschlossen haben auf eine Weise, für welche in jenen Berichten wenigstens dies als ein charakteristischer Zug hervortritt, dass sie allerorten als etwas ganz Selbstverständliches vorausgesetzt wird, als ein Hergang, für welchen es einer besondern geschichtlichen Erklärung gar nicht bedarf. Ganz in entsprechender Weise sind überall in vorgeschichtlicher Zeit unter Völkern von weltgeschichtlicher Bildungsfähigkeit die ersten Stammgenossenschaften und bürgerlichen Gemeinwesen, die annoch einfachen Keim- oder gleichsam Zellenbildungen späterer Staatsorganismen emporgewachsen, ohne irgend welche Absichtlichkeit ausdrücklicher Völker- und Staatengründung; auch sie nirgends ohne die lebendige Wirksamkeit religiöser Triebkräfte, welche zu jenen andern sittlichen Banden das sie alle bekräftigende, weil zu den Tiefen des Gemüthslebens ihnen zuerst den Zugang aufschliessende, Band eines gemeinsamen Cultus hinzufügte. — Aber dieses rasche und urplötzliche, wie vom Himmel gefallene Entstehen eines Gemeinwesens von ausschliesslich religiösem Charakter und Inhalt zu ganz geschichtlicher Zeit, in den lichtesten Regionen einer schon auf der Höhe ihrer Reife angelangten bürgerlichen Gesellschaft, — ein Vorgang, der sich, wie die gleichzeitige urchristliche Sagenbildung (§. 853 f.), inmitten dieser sonst überall so durchsichtigen Umgebung nichts destoweniger in das Dunkel aller vorgeschichtlichen Urzustände

hüllt: — das ist eine ganz einzigartige Erscheinung, eine Erscheinung, in welcher wir um dieser ihrer geheimnissvollen, dem pragmatischen Geschichtsverstand undurchdringlichen Natur willen einen Act wirklicher Neuschöpfung, nur jenen Ereignissen vergleichbar, in welchen alle gestaltenden Anfänge des Geschichtslebens eben so, wie des Naturlebens zu suchen sind, zu begrüssen haben. In dem Augenblicke, wo dieses Dunkel durch das Dämmerlicht der ersten wirklichen Geschichtsurkunden, der amtlichen Sendschreiben der Apostel und Apostelschüler, erhellt wird, — denn die Apostelgeschichte des Lukas kann für alles darüber Hinausliegende nicht in anderem Sinne als Geschichtsurkunde betrachtet werden, als etwa die gelegentlichen sagenhaften Berichte alter Schriftsteller von der heroischen Urzeit der Völker des Alterthums, oder als die Sagen der Genesis von der patriarchalischen Urzeit des hebräischen Volkes, — in diesem Augenblicke ist das Bestehen nicht etwa nur der jerusalemischen Urgemeinde, sondern einer Gemeinde von Gemeinden, eines über den Ländercomplex, welchen man damals *οἰκουμένη* nannte, hinweggezogenen, eng und festgeflochtenen Gemeindenetzes, kurz einer christlichen „Kirche", schon eine vollendete Thatsache. — Noch in einem andern Sinne, als in welchem die entsprechenden Worte von dem römischen Dichter gemeint sind, — nämlich in Absicht auf das Ungeheuere, überschwänglich Mächtige, was sich in dieser scheinbar so einfachen, so leicht verständlichen Thatsache verbirgt, in welcher darum der Naturalismus modern reflectirender Geschichtsbetrachtung nur etwas ganz Alltägliches zu erblicken meint, — noch in diesem eigenthümlichen Sinne dürfen wir von derselben ausrufen: *Tantae molis erat, Christianam condere gentem!*

945. Wie dem kirchlichen Gemeinwesen seine Functionen: Predigt des göttlichen Wortes und Verwaltung der kirchlichen Heiligthümer, unmittelbar durch seinen Begriff zugetheilt sind: so wird hinwiederum durch den Begriff dieser Functionen die Ordnung, die Verfassung und innere Gliederung des Gemeinwesens bestimmt. Nicht alle Glieder des Gemeinwesens haben in gleicher Weise die Bestimmung zur Selbstthätigkeit in der Ausübung dieser Functionen. Es wird daher auch in ihm, ähnlich wie in andern sittlichen Gemeinwesen, bei organischer Entwickelung eine Sonderung der Functionen stattfinden, eine Fixirung von Ständen und Aemtern innerhalb der Gemeinde, bei welcher jedoch die Analogie mit entsprechenden Unterschieden innerhalb bürgerlicher Gemeinwesen, nach der ausdrücklichen Mahnung des Herrn (Marc. 10, 43 f. Luk. 22, 25 f.) nicht verleiten darf zur Unterscheidung einer herrschenden und einer dienenden, einer gebietenden und einer gehorchenden Classe. Dem aus dem Heidenthum, aus dem Alten Testament in das Christenthum, dem

Geiste desselben zuwider, herübergetragenen Institute eines ausschliesslich bevorzugten Priesterthums, eines Klerus gegenüber, hat, dem Sinne der ächten Christuslehre und der apostolischen Praxis entsprechend, die evangelische Kirche den Begriff eines allgemeinen Priesterthums aller Gläubigen, im Geiste Wiedergeborenen festgestellt (1 Petr. 2, 5. 9. Apok. 1, 6. 5, 10. vergl. Hebr. 8, 10. Ap.-Gesch. 2, 17 f.), worin, richtig verstanden, zwar nicht die Tilgung der eben bezeichneten Unterschiede, wohl aber ihre stete Flüssigkeit, die Zugänglichkeit aller für Alle, und eine in gewissem Grade selbsthätige Theilnahme aller Gemeindeglieder an allen kirchlichen Functionen enthalten ist.

Wie alle organischen Gebilde, so ist auch das kirchliche Gemeinwesen Selbstzweck; aber diese Einsicht schliesst nicht aus, dass nicht aus dem Begriffe des Zweckes, der eben eine inwohnende, nicht eine äusserlich mechanische Verwirklichung in ihm gewinnt, seine Natur und die durch diese seine Natur geforderte Gliederung und Gestaltung abgeleitet und erklärt werde. Man pflegt es sich bei dieser Aufgabe häufig etwas mehr als recht ist, bequem zu machen, wenn man auf den Begriff dieser Gliederung und Gestaltung, auf den Begriff einer Verfassung der kirchlichen Gemeinde, ohne Weiteres die Analogie bürgerlicher Gemeindeverfassung, wohl gar, was auch dort keineswegs einerlei, der Staatsverfassung überträgt, und von einer gesetzgebenden, einer vollziehenden oder ausübenden, auch wohl einer richterlichen, einer Regierungsgewalt u. s. w. im kirchlichen Gebiete, eben so wie im politischen, spricht. Wir werden alsbald nachweisen, wie diese Begriffe, diese begrifflichen Unterschiede politischer Functionen allerdings auch in das Gebiet des kirchlichen Lebens hinüberspielen und in die kirchliche Verfassungsfrage auf eine Weise eingreifen, die eine sorgfältige Beachtung für sich in Anspruch nimmt. Aber fürerst ist der Begriff solcher Verfassung an und für sich selbst nicht damit zu verwechseln; er ist vielmehr genau davon abzutrennen, und nicht nach der Schablone zu behandeln, welche sich aus unvermittelter Anwendung von begrifflichen Unterschieden des bürgerlich-socialen und des politischen Gebietes für ihn ergeben würde. („Die Kirche, als Repräsentantin des Staates Gottes", sagt mit Recht Kant, „hat keine ihren Grundsätzen nach der politischen ähnliche Verfassung"; und wie eben dieser Philosoph von „göttlich-statutarischen" Gesetzen zur Gründung und Form der Kirche nichts wissen will, so finden wir schon bei Luther den Ausspruch, „dass es in der Kirche keinen Grund zu Gesetzen giebt". Briefe, de Wette IV, S. 123.) Und da nun kommt es eben vor Allem auf die richtige Erkenntniss des Zweckes an, der zwar so hier wie dort ein immanenter, aber darum nicht weniger ein anderer ist in dem kirchlichen Gebiete, als in dem social-politischen. Ueber den allgemeinen Begriff dieses Zweckes kann kein Zweifel sein;

es ist der Zweck lebendiger Bethätigung der übersinnlichen Heilsgemeinschaft. Wäre dieser Zweck vollständig erreichbar im irdischen Leben, so wäre die Kirche, die äussere, sichtbare, die kirchliche Gemeinde, unmittelbar selbst das Reich Gottes, das Himmelreich. Sie würde dann auch nicht auftreten können als eine einzelne Form sittlicher Lebensgemeinschaft neben andern menschlichen Gemeinwesen; sie würde die Totalität aller sittlichen Lebensgemeinschaft innerhalb der Menschenwelt in sich begreifen müssen. — Es wird demnach ein Ausdruck aufzusuchen sein für die nähere Specification jenes Zweckes, wie solche sich mit Nothwendigkeit ergiebt aus dem Missverhältnisse, welches zufolge der sündhaften Beschaffenheit des Menschengeschlechts zwischen dem Begriffe der übersinnlichen Heilsgemeinschaft als solcher, und ihrer Bethätigung im irdischen Menschenleben, zwischen der unsichtbaren und der sichtbaren Kirche besteht. Nur aus dem Begriffe ihres solchergestalt specificirten Zweckes kann die richtige Einsicht hervorgehen in die organische Natur des kirchlichen Gemeinwesens, in seine naturgemässe Gestaltung und Gliederung, kurz in diejenigen allgemeinen Grundzüge seiner Verfassung, welche in allen Phasen seiner geschichtlichen Entwickelung die nämlichen bleiben oder aus jeder Verdunkelung oder Verunstaltung immer auf's Neue wieder hervortreten müssen.

In Ansehung nun des so in näherer Bestimmtheit zu fassenden Begriffs von dem inwohnenden Zwecke des kirchlichen Gemeinwesens ist auf die vorangehende Entwickelung der innern Functionen des Kirchenlebens zu verweisen. Aus ihr ergiebt sich der Sinn, in welchem, wie ich meine, auch die philosophische Glaubenslehre einstimmen kann in den Satz der protestantischen Bekenntnisse, welcher die Vorstellung dieses Zweckes, die Vorstellung der durch den Zweck mit innerer Nothwendigkeit gegebenen Functionen des kirchlichen Gemeindelebens in den Begriff der „Predigt des göttlichen Wortes“ und der „Verwaltung der Sacramente“ zusammenfasst. Es muss freilich dieser Begriff, wenn er als ein wirklich adäquater soll gelten können, in einer weiteren und freieren Weise gefasst werden, als es gemeinhin zu geschehen pflegt. In den Begriff der Predigt des Wortes muss, neben der äusseren Verkündigung der Lehre, so wie sie unmittelbar aus den Schrifturkunden entnommen oder als eine auf Grund derselben durch kirchliche Satzungen festgestellte vorausgesetzt wird, auch die freie wissenschaftliche Arbeit an der Begründung des Lehrbegriffs, muss ferner die erziehende Lehrthätigkeit, sofern sie auf Heranbildung, sittliche eben so, wie intellectuelle, der Gemeindeglieder zu eigenem, freiem Verständnisse des Wortes, zu selbstständiger und selbstthätiger Theilnahme an den Werken des Gottesreichs ausgeht, eingeschlossen werden. Der Begriff der Verwaltung der Sacramente aber muss in der Weise, wie es der im Sinne unserer obigen Betrachtung erweiterte und vertiefte Gesichtspunct für den Begriff der kirchlichen Heiligthümer fordert, auch seinerseits erweitert und vertieft werden. Das gesammte Gebäude des kirchlichen Cultus wird sich, wenn dieser Gesichtspunct in gründlicher, philosophisch

gläubiger Weise festgestellt und innegehalten, wenn er zugleich durch den entsprechenden Gesichtspunct in Bezug auf den Begriff der Predigt des göttlichen Wortes ergänzt und weiter aufgehellt wird, ohne Schwierigkeit in den Begriff solcher Verwaltung einfügen lassen. Und auch dies halte ich keineswegs für unmöglich, in eben diesem Begriff jene Liebeswerke, die ich nicht gern von der Function des kirchlichen Gemeindelebens ausgeschlossen und dem bürgerlichen überwiesen sehen möchte, wie die öffentliche Armenpflege, in einer für ihre richtige Uebung förderlichen und erspriesslichen Weise unterzubringen. Der Begriff kirchlicher Heiligthümer, so gefasst, wie wir ihn im Obigen gefasst haben, so zu dem gleichfalls nicht in mechanischer Aeusserlichkeit, sondern in ächt geschichtlicher Lebendigkeit gefassten Begriffe des göttlichen Wortes in durchgängige Wechselbeziehung gesetzt: beide Begriffe, durch diese ihre Wechselbeziehung und Wechseldurchdringung nicht festgebunden, wie sie es durch Lehre und Praxis der gegenwärtigen Kirche sind, in enge Buchstäblichkeit, sondern befreit und begeistet ein jeder von beiden durch die Freiheit und Geistigkeit des andern, sind in Wahrheit universeller Natur. Sie erstrecken sich über die gesammte Lebenswirklichkeit des Ganzen wie der Einzelnen, und sie knüpfen, nicht in der Weise jenes todten Mechanimus, zu welchem sie namentlich in der römischen Kirche erstarrt sind, sondern überall auf eine durch das freie Thun der Gläubigen vermittelte Weise, die Totalität dieser Wirklichkeit an den grossen Lebensprocess der übersinnlichen Heilsgemeinschaft.

In dem so gefassten Begriffe des inwohnenden Zweckes der äusseren Kirchengemeinde liegt nun ohne Zweifel ein Princip organischer Unterscheidung und Gliederung der persönlichen Stellungen und Thätigkeiten, woraus sich das Leben der Gemeinde zusammensetzt. Solches Princip ist im Allgemeinen das entsprechende, wie in allen lebendigen sittlichen Gemeinschaftsbildungen der geschichtlichen Menschenwelt, nur eben specificirt durch die eigenthümliche Natur d i e s e r Gemeinschaft. Alle Unterschiede in der Stellung, in der Thätigkeit der Gemeindeglieder können sich, wenn sie rechter Art sein sollen, nur beziehen auf die dem kirchlichen Leben eigenthümlichen Functionen; sie können nur hervorgehen aus den theils quantitativen, theils qualitativen Unterschieden der Befähigung zur Selbstthätigkeit in Ausübung dieser Functionen. Dies ist *in thesi* stets anerkannt worden von allen Theorien über kirchlichen Organismus und Kirchenverfassung, so weit sie einen theologischen Ursprung haben. (Auch die mittelalterliche Theorie von dem Priesterthum als alleinigem Inhaber der Kirchengewalt, auch sie fehlt nicht sowohl durch einen falschen Begriff, welchen sie von dieser Gewalt an und für sich aufstellt, oder von den Objecten, auf welche sie die Gewalt bezieht; sie fehlt vielmehr, ähnlich wie die ihr so verwandte Theorie des modernen Lutherthums von der Bedeutung des kirchlichen A m t e s, durch Ueberspannung des Gegensatzes in den Bedingungen zu specifisch kirchlicher Selbstthätigkeit. D i e Kirchengewalt, von welcher jene Theorien zu handeln pflegen, ist überall nicht die Gewalt der Kirchen r e g i e r u n g.

Die theoretische Verwechslung der Kirchengewalt, der *potestas clavium*, mit dem Kirchenregiment, welches praktisch freilich dort auf ungehörige Weise gleichfalls für das Priesterthum, für den kirchlichen Klerus in Anspruch genommen und mit der geistlichen Kirchengewalt verbunden wird: sie fällt erst der modernen, auf anderem als theologischem Boden erwachsenen Theorien zur Last.) Die „Gewalt der Schlüssel", dieselbe Gewalt über das innere Seelenleben und die Gewissen, von welcher, wie vorhin bemerkt, auch schon das Evangelium spricht: es ist die nämliche, von welcher dort gezeigt ward (§. 941), dass sie nicht einem besondern Priesterstande, sondern allen Gläubigen, allen geistig wiedergeborenen Gliedern der Gemeinde zusteht. Es soll, im Sinne aller kirchlichen Theorien, durch den Begriff dieser Gewalt nichts Anderes ausgedrückt werden, als jene Selbstthätigkeit in Verwaltung der kirchlichen Heiligthümer und in Verkündigung des göttlichen Wortes, welche von jedweder Ausübung irgend welcher Functionen der Regierungsgewalt, auch wenn zum Gegenstand einer solchen das kirchliche Leben als solches wird, etwas dem Begriffe nach und in der Wurzel unterschiedenes ist. Die Grade dieser Selbstthätigkeit und eben so auch die qualitativen Unterschiede ihrer Richtung sind ihrer Natur nach von unbestimmbarer Mannichfaltigkeit inmitten des kirchlichen Gemeindelebens, aber sie bewegen sich, wie alle ähnliche Unterscheidungen in der sittlichen und physischen Menschennatur, innerhalb gewisser auch begrifflich feststehender Grenzen auf und ab; darauf begründet sich der Unterschied von Ständen und Aemtern des kirchlichen Gemeinwesens, welcher allerdings ein durch die Natur, durch den Begriff dieses Gemeinwesens geforderter, und in sofern eine „Ordnung Gottes" ist. Nur dass solcher Unterschied stets ein fliessender bleibe und nie sich verirre zu einer Ausschliessung der nicht durch Amt und Stand bevorzugten Gemeindeglieder von specifisch kirchlicher Selbstthätigkeit: nur dies bleibt immer und ewig eine Forderung der Natur dieses Gemeinwesens, und darum schlechthin unzulässig jede wirkliche Uebertragung jener geistlichen Gewalt auf einzelne Aemter oder Stände, schlechthin unzulässig der Begriff eines nur einzelnen Gemeindegliedern, oder nur einem bevorzugten Stande der Gemeindeglieder anvertrauten „Amtes der Schlüssel" oder der Gewalt zu lösen und zu binden, jener Gewalt, von der wir wissen, dass der Herr sie allen seinen Jüngern zugetheilt hat. Auch liegt es in dem Begriffe dieser Flüssigkeit und unablässigen Wandelbarkeit aller organischen Bildungen des kirchlichen Gemeinwesens, dass die Ordnung Gottes, die wir allerdings in diesen Bildungen erkennen, sich, eben so wie die entsprechende Ordnung in den organischen Gestaltungen des Staates und der bürgerlichen Gesellschaft, auf dem Wege geschichtlicher Entwickelung vollzieht, und nicht von vorn herein festgestellt ist durch ausdrückliche, für alle Zeiten des Kirchenlebens verbindliche Satzungen, wäre es auch aus dem eigenen Munde des Herrn der Kirche. In der Nothwendigkeit solches Entwickelungsganges eben liegt die Möglichkeit derartiger Verirrungen,

wie die so eben angedeuteten, und auch wie die ihnen entgegengesetzten einer zeitwierigen Anarchie oder Gestaltlosigkeit des kirchlichen Gemeinwesens. Aber für eben diese Verirrungen enthält das der göttlichen Vorsehung entstammende Princip eben dieses Entwicklungsganges zugleich das Correctiv, und der Frevel derer, welche, wie jener Usa der biblischen Erzählung (2 Sam. 6, 6) mit täppischem Zugreifen die stürzende Bundeslade stützen wollen (— ein zu ähnlichem Behufe bereits von Hamann herbeigezogenes Bild), ist kein geringerer, als der Frevel, dessen die Juden den Heiland bezüchtigten (Marc. 14, 58), dass er den Tempel des Jehova mit seinen Händen habe umstürzen wollen.

946. Organische Ordnung, Gestaltung und Gliederung des kirchlichen Gemeinwesens ist nicht möglich, ohne dass die Stellung der einzelnen Gemeindeglieder, eben so wie die der Stände und Aemter innerhalb der Gemeinde, den Charakter von Rechten annimmt, deren Bestehen nicht nur, sondern auch deren ordnungsmässiger Erwerb und Bethätigung ein Gegenstand der Anerkennung, des Schutzes und der thatkräftigen Unterstützung wird für die sittlichen Mächte des Staates und der bürgerlichen Gesellschaft. Die Kirche, die kirchliche Gemeinde tritt mittelst dieser Rechte in die Rechtsordnung der bürgerlichen Gesellschaft ein, und wie diese Ordnung ihrer Natur und ihrem Begriffe nach eine organische ist, so kann auch das Verhältniss des kirchlichen Gemeinwesens und seiner Verfassung zu ihr nicht ein blos äusserliches bleiben: es muss seinerseits zu einem Verhältnisse organischer Wechseldurchdringung werden. Die Mächte des Staates und der bürgerlichen Gesellschaft müssen lebendig Theil gewinnen an dem Geiste, an den Lebensprincipien der kirchlichen Gemeinschaft, und das kirchliche Gemeinwesen muss als selbstthätiges Glied eintreten in den socialen Gesammtorganismus, über welchen als selbstbewusste, thatkräftige Gesammtwillensmacht der Staat, dieses oberste Gemeinwesen der rein menschlichen Lebenssphäre, waltet.

947. In den geschichtlichen Process der innern Entwickelung des kirchlichen Verfassungslebens (§. 946) greift demzufolge als wesentlich mitbestimmendes Moment das Verhältniss des kirchlichen Gemeinwesens zum Staat und zu den übrigen Gemeinwesen der bürgerlichen Gesellschaft ein, und der Trieb organischer Gestaltung in beiden Lebenssphären, der kirchlichen und der politischen, erstreckt sich nach innerer Nothwendigkeit auch über dieses Verhältniss. Dasselbe gestaltet sich, mit allmähliger Ueberwindung des anfänglich (§. 943 f.) zwischen beiden Sphären bestehenden Gegensatzes, zu

einem organischen, zu einem Verhältnisse lebendiger organischer Ineinsbildung. Nur auf dem Wege solcher Ineinsbildung mit Staat und bürgerlicher Gesellschaft vermag die Kirche nicht allein Rechtsschutz und Garantie zu gewinnen für ihr äusseres Bestehen inmitten der irdischen Lebenswirklichkeit, was sie unmittelbar sich selbst zu erringen weder den Beruf noch das Vermögen hat; auch innerhalb ihrer eigenen inneren Lebenssphäre wird das Werk der Verfassung und organischen Gestaltung ihres Gemeinwesens nur gekrönt durch die Bildung einer staatskirchlichen Regierungsmacht. Denn nur durch eine solche wird, ohne begriffswidrige, unorganische Vermengung mit der eigentlichen Kirchengewalt, mit dem „Amte der Schlüssel" (§. 940), ohne Beeinträchtigung der Gewissensfreiheit und des allgemeinen Priesterrechtes aller vollberechtigten Gemeindeglieder, vielmehr, eben mittelst der ausdrücklichen Gewähr des Rechtsschutzes für alle Ordnungen des Gemeindelebens, welche der Natur der Sache nach nur die Staatsmacht zu gewähren vermag, auch solches Recht und solche Freiheit sichergestellt.

Auch das grosse Problem des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat, an dessen praktischer Lösung fast zwei Jahrtausende gearbeitet haben, ohne dass noch zur Zeit solche Arbeit bei ihrem Endziele angekommen wäre, — auch dieses Problem bedarf neben der praktischen Lösung, als nothwendige Vorbedingung dieser praktischen Lösung, einer theoretischen, dergleichen nur die philosophische Glaubenswissenschaft, nur eine wahrhafte Philosophie des Christenthums zu geben vermag. Ich glaube annehmen zu dürfen, dass in unserer bisherigen Darstellung die Prämissen zu einer solchen gegeben sind, für das Bedürfniss der gegenwärtigen Erörterungen ausreichend, um ohne allzugrosse Weitläufigkeit diejenigen Schlüsse ziehen zu können, die zum Abschluss einer ächt theologischen Ansicht dieses Verhältnisses, welche allein auch die in Wahrheit praktische wird sein können, erforderlich sind. Die Zurüstungen, welche zu einer streng wissenschaftlichen Vollständigkeit dieser Schlüsse allerdings gehören: sie würden wesentlich gemacht werden müssen auf dem Gebiete der socialen und politischen Wissenschaften, welches wir im Obigen (§. 763) als ein mit dem unsrigen zwar nahe sich berührendes, aber doch von demselben getrennt zu haltendes bezeichnet haben. Ich zweifle nicht, dass auf diesem wissenschaftlichen Gebiete, durch immanente Entwickelung der Begriffe des Staats und der bürgerlichen Gesellschaft unter nur gelegentlicher Zuziehung der theologischen Principien des Kirchenbegriffs, auf dieselben Ergebnisse zu gelangen sein wird, welche wir hier umgekehrt auf dem Wege einer immanenten Entwickelung der theologischen Principien unter nur summarischer Hinzunahme der Principien jener uns

hier fremd bleibenden wissenschaftlichen Arbeit zu gewinnen suchen müssen. Die ältere Theologie hat sich nicht überall mit solcher summarischen Hinzunahme begnügt. Sie hat z. B. in ihrer mittelalterlichen Entwickelung den gesammten Inhalt der philosophischen Ethik und Politik, so weit er damals wissenschaftlicher Forschung und Erkenntniss zugänglich war, in ihr Gebiet hereingezogen, und auch noch in den ältern Werken protestantischer Dogmatik finden wir ausführliche Abschnitte über „bürgerliche Obrigkeit" und so manche Institute der menschlichen Gesellschaft, welche dort ganz aus theologischen Gesichtspuncten, aber zugleich doch mit dem Anspruche behandelt werden, ihre eigene, innere Natur wissenschaftlich zu erschöpfen. Sofern es nun in der That sich so verhält, dass nicht ohne eine Berücksichtigung des theologischen Gesichtspunctes, nicht ohne ein Ausgehen von ihm oder ein Hinstreben nach ihm eine gründliche Erkenntniss jenes grossen Inhaltsgebietes möglich ist: so hat solches Verfahren seine unstreitige wissenschaftliche Berechtigung, nicht anders, wie das entsprechende Hereinziehen von Untersuchungen metaphysichen, naturphilosophischen, anthropologischen Inhalts in das theologische Gebiet, dergleichen ja auch wir in grösserem Umfange, als es jetzt meist in theologischen Darstellungen zu geschehen pflegt, der unsrigen einzuverleiben uns veranlasst und genöthigt fanden. Immer wird bei allen derartigen Gegenständen über das Maass des einer solchen Darstellung einzuverleibenden Inhaltes anderer wissenschaftlicher Erkenntnissgebiete nur das Bedürfniss und der eigenthümliche Charakter des geschichtlich von derselben eingenommenen Standpunctes entscheiden können. Wir glauben uns im gegenwärtigen Zusammenhange auf ein geringeres, als oben bei der Schöpfungslehre, schon aus dem Grunde beschränken zu dürfen, weil wir in Bezug auf die allgemeinen Grundanschauungen, auf die es hier ankommt, uns im Gebiete der moralischen und social-politischen Wissenschaften im Ganzen besser, wenigstens für die Zwecke dieser unserer Darstellung besser, als auf dem metaphysischen, naturphilosophischen und anthropologischen, vorgearbeitet finden. Der Gegensatz, welchen wir vornehmlich zu bekämpfen haben, kann hier als ein auf jenen benachbarten Gebieten der socialen und politischen Wissenschaften in der Hauptsache bereits überwundener gelten, während wir dort noch mit Gegensätzen zu streiten fanden, welche nur von einem derartigen theologischen Standpunct aus, wie der unsers Werkes ist, wissenschaftlich bezwungen werden können. Es wird also hier im Wesentlichen nur darauf ankommen, nicht sowohl, über die Natur der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates neue Einsichten zu gewinnen, als vielmehr, die bereits gewonnenen wissenschaftlich für den theologischen Standpunct, für die richtige Erkenntniss des wechselseitigen Verhältnisses von Staat und Kirche, von bürgerlichem und kirchlichem Gemeinwesen zu verwerthen.

Die Ansicht, welche in dem Staate nichts Anderes erblickt, als eine zum Behuf wechselseitigen Rechtsschutzes, und nebenbei etwa

noch zu gelegentlicher Förderung gemeinsamer Wohlfahrtszwecke durch Vertrag eingegangene Verbindung: solche Ansicht dürfen wir gemäss der so eben bezeichneten Voraussetzungen als eine von der Wissenschaft unserer Zeit überwundene und für immer aufgegebene betrachten. Der Staat — dahin kommen jetzt Alle überein, welche in derartigen Fragen Schritt gehalten haben mit der Bildung des Zeitalters, — der Staat ist ein Organismus, ein sittlicher Organismus, hervorgehend nach inneren Entwickelungsgesetzen der Menschennatur aus der Gesammtthätigkeit so der geistigen, wie der sinnlichen Kräfte und Triebe dieser Natur, und angelegt, gerichtet nicht auf Verwirklichung eines besondern Zweckes oder einer beschränkten Mehrheit solcher Zwecke, sondern auf universale Verwirklichung des allgemeinen Naturzweckes der Menschheit, innerhalb eines nicht von vorn herein in feste Grenzen eingeschlossenen, sondern durch den geschichtlichen Entwickelungsprocess, welcher dem Staate als solchem das Dasein giebt, sich in weiterem oder engerem Umfange zu einem Volke abschliessenden Menschenkreises. — Es mag sein, dass von diesem Begriffe der Universalität des sittlichen Menschheitszweckes, welchen der Staat auf immanente organische, nicht auf äusserlich mechanische Weise zu verwirklichen hat, nicht alle die Lehrwendungen, welche in die Voraussetzung der sittlich-organischen Natur des Staates im Allgemeinen einstimmen, auf gleiche Weise durchdrungen sind. So scheint mir namentlich, — um nur dieser einen, für die Verhandlung des im Gegenwärtigen vorliegenden Problems vorzugsweise wichtigen Theorie zu gedenken — in Schleiermachers Ausführung der philosophischen Sittenlehre eine für die Auffassung des Verhältnisses von Staat und Kirche störende Unklarheit darin zu liegen, dass dort in der Reihe der sittlichen Lebensgemeinschaften, der Objecte der ethischen „Güterlehre“, der Staat neben der Kirche und neben anderen derartigen Gemeinschaftsformen nur als eine einzelne, besondere aufgeführt wird, ohne Rücksicht auf das in Folge der universalen Bestimmung des Staates doch überall eintretende Uebergreifen dieser Gemeinschaftsform über die übrigen; und eben dies gilt auf entsprechende Weise auch von Schleiermachers Behandlung des Begriffs der Kirche, deren Begriff als lebendiger Organismus auch ihrerseits nicht ohne ein ideales, über alles Andere übergreifendes Universalitätsstreben gedacht werden kann. — Staat und Kirche nämlich, sie beide stehen sich, in dem Sinne betrachtet, welcher für den Begriff des einen von dem ethisch-socialen, für den Begriff der anderen von dem theologischen, für beide von dem ächt geschichtsphilosophischen Standpuncte gefordert wird, als organische Totalitäten gegenüber von gleich universaler Natur, von gleich universalem Anspruch auf Umfassen aller lebendigen, immanenten Zwecke der Menschennatur. Ueber den scheinbaren Widerspruch, der allerdings aus dieser Auffassung entspringt, darf man sich nicht täuschen. Denn jeder Versuch einer Bestimmung ihres beiderseitigen Verhältnisses, der über diesen Widerspruch einen Schleier zieht, der nicht eine gründliche Lösung

desselben in sich schliesst, kann nur ein einseitiger oder oberflächlicher sein; wie denn in der That Schleiermachers Lehre über das Verhältniss von Staat und Kirche eine durchaus ungenügende bleibt. Es ist gewiss sehr erklärlich, wenn, von solchem Widerspruch gedrängt, ein entschlossener Denker, wie R. Rothe, der wenigstens nach der einen Seite, nach der Seite des Staates, die Giltigkeit jenes Universalitätsanspruchs richtig eingesehen hat, sich kurzweg dafür entscheidet, dieser Seite die andere zum Opfer zu bringen, und der Kirche nur eine historisch, durch die zeitweilige Unvollendung des Staates bedingte, dem seinem Begriffe adäquat gewordenen Staate gegenüber aber nicht mehr berechtigte Existenz zuzugestehen. Der entgegengesetzte Versuch, den Staat in die Kirche, auf Grund des Begriffs der universalen Bestimmung dieser letzteren, aufgehen zu lassen, ist, seit den chiliastischen Theorien des kirchlichen Alterthums, nicht wieder gemacht worden; er wäre aber, jenem zu Gunsten der Staatsidee unternommenen gegenüber, ein in ganz gleicher Weise berechtigter. In aller Weise kann Theorien dieser Art, bei ihrer schroffen Einseitigkeit, die Anerkennung nicht verweigert werden, dass sie dem wirklich vorhandenen Probleme kühner und muthiger ins Auge schauen, als jene in unsicherer Halbheit einherschwankende, welche, bei nothgedrungenem Zugeständnisse der sittlich organischen und, eines jeden in seiner Weise, universalen Natur beider, des staatlichen und des kirchlichen Gemeinwesens, nichts destoweniger ein äusserliches Nebeneinanderbestehen für möglich halten. Sie nennen es Befreiung der Kirche, Unabhängigkeit der Kirche vom Staate, wenn sie die Kirche, die ja doch den Rechtsschutz des Staates ein für allemal nicht entbehren kann, zum Dank dafür der polizeilichen Zucht und Aufsicht des Staates unterwerfen, ohne dem Staate als solchem irgend eine innere Betheiligung am Kirchenleben, irgend eine Einsicht oder ein Vermögen sittlicher Willensbethätigung in kirchlichen Dingen einzuräumen.

Dass, bei ihrem ersten Hervortreten inmitten einer bürgerlichen Gesellschaft, einer Staatsordnung, welche sich unter der Aegide des heidnischen Religionsbewusstseins entwickelt hatte und von Grund aus mit den Lebensprincipien solches Bewusstseins durchdrungen war, die christliche Kirche fürerst eine durchgängige Abtrennung ihres Gemeinwesens von dem bürgerlichen vollziehen, eine völlige Unabhängigkeit von dem annoch heidnischen Staate in Anspruch nehmen musste: das freilich liegt nach innerer Nothwendigkeit in der Natur der geschichtlichen Stellung, welche, wie auch wir bereits gezeigt (§. 943 f.), bei ihrem ersten Hervortreten die christliche Kirche einnahm, und die Geschichte der drei ersten christlichen Jahrhunderte bestätigt es auf jedem ihrer Blätter. Eben diese Geschichte aber lehrt auch, wie solcher Anspruch auf eine den in gleicher Weise berechtigten Ansprüchen des S t a a t e s ihrer innersten Natur nach widersprechende Selbstständigkeit, verbunden mit dem noch weiter gehenden, aber nicht minder in der innersten Natur der K i r c h e begründeten Anspruche auf geistige

Herrschaft über die bürgerliche Gesellschaft, zu einem Conflicte geführt hat und nothwendig führen musste, zu einem Kampf auf Tod und Leben mit dem heidnischen Staate. Die Kirche zog, schon in ihren ersten Lebensstadien, in den ersten Phasen der Verbreitung ihres Gemeinwesens, die Feindschaft des heidnischen Staates auf sich, nicht etwa durch den von dem herrschenden Götterdienst abgewandten Glauben und Wandel ihrer Glieder, — welcher ähnlichen Abwendung hätte, so lange sie weiter nichts als nur dies war, die so allseitig tolerante, so ganz und gar nicht auf den Dienst eines „eifrigen Gottes", wie der Gott des A. T., gestellte Staatsreligion des Römerreiches nicht Raum gegeben? — sondern wesentlich dadurch, dass in ihrem Glauben ein auf Universalität der Weltherrschaft ausgehender Anspruch einem andern gleichartigen Anspruche gegenübertrat. Die Kirche hat in diesem Kampfe, wie ihr Meister in dem Kampfe mit den *πνευματικοῖς τῆς πονηρίας*, mit den *ἀρχαῖς καὶ ἐξουσίαις τοῦ σκότους*, zwar nicht den ersten augenblicklichen, wohl aber den schliesslichen dauernden Sieg errungen; sie hat den Staat selbst sich unterworfen und dienstbar gemacht. Aber dieser Sieg schlug nach innerer Nothwendigkeit in die eigene Verknechtung der Kirche aus, sobald die Kirche es vergass, dass „ihr Reich nicht von dieser Welt ist," dass ihr Herr selbst gekommen war, um zu dienen, nicht, um als Fürst dieser Welt über die Fürsten dieser Welt zu herrschen. Der Kampf zwischen den Principien der Kirche und den Mächten des Staates beginnt mit dem Eintreten frischer, jugendkräftiger Völker auf den Schauplatz der Weltgeschichte auf's Neue, weil das richtige Verhältniss beider noch nicht gefunden war. Jetzt ist es der Staat, der werdende, aus neuen Lebenskeimen sich entwickelnde Staat dieser Völker, welcher, der durch ihren Sieg über den heidnischen Staat verweltlichten Kirche gegenüber, die sich zur Vertreterin der antiken Culturprincipien gemacht hatte, die Freiheit, und mit der Freiheit den ihm gebührenden Antheil an der Weltherrschaft begehrte. — So zeigt auch dieser Gang der weltgeschichtlichen Entwickelung, wie hier zwei Principien, zwei Mächte von gleicher, gleichberechtigter Universalität der Ansprüche und der Strebungen einander gegenüberstehen, zwischen welchen ein Friede, ein friedliches Zusammenbestehen und Zusammenwirken, wenn überhaupt erreichbar, so gewiss nicht durch gegenseitige äusserliche Beschränkungen, durch ein nothgedrungenes Herabstimmen der Ansprüche, der Strebungen des einen oder des andern, oder beider Theile zu erreichen ist. Vielmehr, die Principien müssen sich wechselseitig einander durchdringen, die Mächte sich wechselseitig durch Aufnahme der Natur und Wesenheit der einen in die Natur und Wesenheit der andern ergänzen, wenn der wahre und dauernde Friede herbeigeführt werden soll. Darin eben bestand das Grundgebrechen der mittelalterlichen Entwickelung, dass der kirchliche und der politische Organismus, durch Pabstthum und Kaiserthum vertreten, eine äusserliche Transaction, eine äusserliche Abgrenzung der beiderseitigen Herrschaftsgebiete suchte und anstrebte.

Die kirchliche Reformation hat zwar weder in Theorie noch in Praxis schon wirklich das richtige Princip der Vereinigung aufgefunden, aber sie hat doch den Anfang gemacht zur thatsächlichen weltgeschichtlichen Emancipation des Staates nicht von der Kirche, sondern in der Kirche, der Kirche nicht vom Staat, sondern in dem Staate. Von diesem Anfang aus würde eine derartige Abtrennung des kirchlichen Gemeinwesens von dem bürgerlichen und staatlichen, wie man sie auch neuerdings wieder, auf Grund missverstandener Theorien, solcher, welche in der Theologie gar keine, in den politischen Doctrinen eine schon jetzt für abgestorben zu erachtende wissenschaftliche Wurzel haben, zu fordern begonnen hat, — nicht ein Fortschritt, sondern ein Rückschritt sein.

Wenn es sich darum handeln sollte, mit einem kurzen Worte das Resultat zu bezeichnen, welches, allerdings nur vorläufig, nur als ein erster Anfang weiterer Entwickelung, in Absicht auf Feststellung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche durch die Reformation gewonnen ist: so glaube ich dies nicht besser thun zu können, als mit den Worten A. Schweizer's (Glaubenslehre der ev. reformirten Kirche, II, S. 688), welche von dem kirchlichen Regimente sagen, dass zu ihm die Obrigkeit, die bürgerliche, die politische Obrigkeit mit gehört. Es ist nicht zu übersehen, dass dieses Wort von einem Theologen reformirter Confession gesprochen ist, jener Confession, von welcher man allgemein und nicht mit Unrecht voraussetzt, dass sie den rechtmässigen Ansprüchen des kirchlichen Gemeinwesens, dem Staate gegenüber, auf Selbstständigkeit und Unabhängigkeit weniger vergeben hat, als die lutherische; dass es von einem Schüler Schleiermachers gesprochen ist, auf dessen Lehre sich die Stimmen, welche heutzutage eine radicale Emancipation der Kirche vom Staate fordern, vornehmlich zu stützen und zu berufen pflegen. — Es ist hier nicht der Ort, zu untersuchen, bis zu welchem Grade von Klarheit die richtige Einsicht in das Verhältniss der Kirche zum Staate im Bewusstsein der Gründer beider protestantischer Confessionen bereits entwickelt war. Man wird immerhin zugestehen können, dass diese Klarheit überall noch viel zu wünschen übrig lässt; dass nicht nur bei reformirten, sondern vielfältig auch bei lutherischen Kirchenlehrern die Theorie eine unbedingtere Selbstständigkeit des Kirchenregiments zu fondern scheint, als das von dem vorhin genannten Theologen aufgestellte Axiom sie ausspricht, und dass umgekehrt die Praxis nicht nur in der lutherischen, sondern, da wo sie in ihrer politischen Umgebung *ecclesia pressa* zu sein aufgehört hat, wie in der Schweiz, in Holland, England und in einigen deutschen Territorien, vielfältig auch in der reformirten Kirchengemeinschaft, hinter der confessionellen Theorie, und nicht hinter ihr allein, sondern auch hinter den richtig verstandenen Forderungen des Princips kirchlicher Freiheit und Selbstständigkeit, zurückgeblieben ist. Aber Eine That von weltgeschichtlich nicht wieder rückgängig zu machenden Folgen ist durch die Reformation ein-

mal für immer vollbracht worden: die Zerstörung jenes von dem Staate abgelösten Kirchenregimentes, wie es sich, auf Grund falscher Consequenzen aus dem wahren Begriffe der Kirchengewalt (§. 945), in den Jahrhunderten des Mittelalters gebildet hatte. Von dieser That, wie sehr sie auch zunächst sich nur als eine negirende, zerstörende darstellt, wird man dennoch sagen können, dass sie in Wirklichkeit einer ersten Aufstellung und praktischen Geltendmachung jenes so eben mit Schweizers Worten ausgesprochenen Grundsatzes gleichgilt. Denn das Regiment, in dessen Hände die Reformation die Functionen des von ihr gestürzten überantwortete, dieses Regiment ist überall entweder unmittelbar ein staatliches, oder, — im glücklichern Falle, welcher unstreitig auch der dem eignen Geiste der kirchlichen Reformation vollständiger entsprechende ist, — ein unter der Aegide der bestehenden, durch die Reformation von dem klerikalen Joche befreiten Staatsmächte, mit eigener Betheiligung dieser Mächte neu von der Kirche aus begründetes. Hievon tritt eine scheinbare Ausnahme nur bei den Gemeinden solcher Territorien ein, wo es der Reformation nicht gelang, die Staatsregierung für sich zu gewinnen. Aber auch dort nur eine scheinbare; denn auch da war das Gemeinderegiment nirgends angelegt auf eine derartige Unabhängigkeit von der Staatsgewalt, wie in der mittelalterlichen Kirche; es ward überall als ein Nothstand empfunden, wenn man der Unterstützung der thatkräftigen Mitwirkung einer Obrigkeit entbehren musste, welche man als im Glauben mit der gereinigten Kirche einig und innerhalb dieser Kirche stehend betrachten konnte. Die Theologie der Reformatoren hat sich in Ansehung der Begriffe von Kirchengewalt und Kirchenregiment, von „Recht" oder „Gewalt der Schlüssel" und von Gesetzgebungs- und Verwaltungsrecht in Angelegenheiten der Kirche weder hier noch dort jener Verwechslung schuldig gemacht, welche, wie ehemals praktisch im Mittelalter, so heutzutage theoretisch, aus socialistisch-staatsrechtlichen Doctrinen in das kirchliche Bewusstsein eingedrungen ist und zu falschen Prätensionen einer Selbstständigkeit verleitet hat, welche, praktisch durchgeführt, auf ähnliche Weise, wie die Praxis des mittelalterlichen Kirchenregiments, der Kirche zum Unheil gereichen würden. Wenn freilich nach der andern Seite zugegeben werden muss, dass die Reformation nicht in allen den Kreisen, wo ihre Principien siegreich durchgedrungen sind, in gleicher oder gleich erfolgreicher Weise Sorge getragen hat, dem kirchlichen Gemeinwesen die Unabhängigkeit, welche der Staatsmacht gegenüber ihm allerdings gebührt, den Ständen und den Aemtern dieses Gemeinwesens den Antheil am staatlichen Kirchenregiment, zu welchem sie durch ihre Natur befähigt und berufen sind, wiederzugeben und zu bewahren: so hängt solches Zurückbleiben hinter allerdings berechtigten Forderungen nicht sowohl an einem Mangel der allgemeinen Einsicht, dass eine derartige Unabhängigkeit, ein derartiger Antheil in alle Wege der Kirche gebührt, als vielmehr an dem Mangel einer solchen Reife geschichtlicher Entwick-

lung der organischen Principien des kirchlichen Lebens auf der einen, des staatlichen auf der andern Seite, wodurch das richtige Gleichgewicht der beiderseitigen Mächte in ihrer wechselseitigen Durchdringung und Ineinsbildung bedingt wird. Ist ja doch auch auf dem social-politischen Gebiete als solchem das richtige organische Gleichgewicht zwischen den Principien der Gemeindefreiheit auf der einen, der Staatsmacht auf der andern Seite, das richtige Maass der Betheiligung der bürgerlichen Gemeinde und aller der corporativen Gestaltungen, die auch dort von vorn herein ein von dem Staate als solchem Unterschiedenes sind, an der Staatsregierung, — ist, wie man es heutzutage nennt, die höhere organische Ausbildung der constitutionellen Principien auch dort nur die langsam reifende Frucht einer weltgeschichtlichen Entwickelung, an deren Ziele wirklich angelangt zu sein sich auch unsere Zeit noch schwerlich rühmen darf, wenn sie auch von der Beschaffenheit solches Zieles ein deutlicheres Bewusstsein, als frühere Zeiten, gewonnen und um eine bedeutende Strecke sich demselben angenähert hat. Um wie viel mehr wird das Entsprechende von der Gestaltung des Kirchenregimentes, von der Verwirklichung des Begriffs einer ächten kirchlichen Gemeindeverfassung gelten müssen, da hier, neben der Reife der staatlichen, auch die entsprechende Reife der innern kirchlichen Entwickelung als nothwendige Vorbedingung in Betracht kommt!

948. Nicht die Kirche als solche, die Eine, ewige, unsichtbare, deren Reich nicht von dieser Welt ist, auch nicht die durch ausdrückliche Gemeinschaft des Bekenntnisses und der Lehrtypen verbundenen Kreise innerhalb der Kirche, auf welche nur missbräuchlich der Name von „Kirchen" übertragen wird, wohl aber die einzelnen kirchlichen Gemeinden treten dem Staate und treten allen andern Rechtssubjecten der bürgerlichen Gesellschaft, moralischen und physischen, als Rechtssubjecte ihrerseits gegenüber. Ihr Verhältniss zum Staate ist in allen wesentlichen Beziehungen das entsprechende, wie das Verhältniss der bürgerlichen Ortsgemeinden, welche in den Staat als selbstständig berechtigte und rechtsfähige moralische oder juristische Persönlichkeiten eintreten, und eben so auch ist ihr rechtliches Verhältniss zu den persönlichen Gliedern der Gemeinde das entsprechende. Zu der Kirche als solcher aber, der allgemeinen christlichen, und zu den innerhalb der Kirche durch Unterschiede der Lehre und des Bekenntnisses sich abzweigenden Fractionen und Parteibildungen, auf welche als solche so wenig, wie die einige und wahre Kirche, der social-politische Begriff von Rechtssubjecten eine wissenschaftliche Anwendung leidet, — zu ihnen steht der Staat und

stehen die Einzelpersonen überall nur in sofern in einem Rechtsverhältniss, als sie in einem solchen zu den kirchlichen Gemeinden stehen.

Alle näheren Bestimmungen über die Natur und die aus dieser Natur sich ergebenden Functionen des Kirchenregiments, — dessen Begriff wir im Obigen sorgfältig abgetrennt haben von dem Begriffe der eigentlichen, das heisst der specifisch geistlichen Kirchengewalt (*potestas clavium*), — alle solche Bestimmungen, sowohl die allgemeinen, welche aus obigen Prämissen abzuleiten wir hier noch als unsere Aufgabe betrachten müssen, als auch die besonderen, geschichtlich nach Maassgabe der gegebenen Umstände sich motivirenden, deren weitere Entwickelung wir andern staats- und kirchenrechtlichen Untersuchungen überlassen müssen: sie alle sammt und sonders bedingen sich durch den hier von uns ausgesprochenen Satz, über dessen Inhalt, so unweigerlich derselbe als eine unmittelbare, ich möchte sagen selbstverständliche Consequenz betrachtet werden darf aus den Principien des evangelischen Kirchenbegriffs (§. 248 ff.), doch noch immer eine auffallende Unklarheit herrscht in allen modernen Lehrgebäuden des Kirchenrechts, sowohl den auf theologischer, als auch den auf publicistischer Grundlage errichteten. Ich habe schon anderwärts (in den „Reden über die Zukunft der evangelischen Kirche" und in dem Artikel: „Der christliche Staat und die Gewissensfreiheit", Protest. K.-Z. Jahrg. 1856, Nr. 15. 16; auf beide Abhandlungen möge es mir vergönnt sein, in Absicht auf die nähere Ausführung mancher hier in Frage kommenden Puncte Bezug zu nehmen), wiederholt hingewiesen auf den denkwürdigen Ausspruch eines alten protestantischen Kirchenlehrers (Martin Chemnitz): dass die Kirche nicht *sui juris* ist. Was sagt uns dieses Wort, das wir wohl ein grosses zu nennen berechtigt sind? Zunächst ohne Zweifel nichts Anderes, als dass die Kirche, die allgemeine christliche, die Kirche des Christenthums als solche, nicht ist und nicht sein kann, was zu sein oder wofür zu gelten auch in der praktischen Wirklichkeit des Staats- und Kirchenlebens nicht, oder höchstens nur von der „Kirche", die ihr eigenes positives, satzungsmässiges Bestehen mit dem der allgemeinen christlichen Kirche verwechselt, der römisch-katholischen, für sie in Anspruch genommen wird: ein Rechtssubject wie andere Rechtssubjecte der bürgerlichen Gesellschaft, wie auch der Staat als *persona moralis* oder *juridica* ein solches ist; und als solches Rechtssubject Trägerin bestimmter realer und persönlicher Rechte, welche für sie ein Object des Transigirens, des Rechtsverkehrs mit andern Rechtssubjecten wären oder werden könnten. Das, sagen wir mit Chemnitz, ist die allgemeine christliche Kirche nicht, und sie kann es nicht sein, so gewiss sie mit den Wurzeln ihres Daseins aus dieser Welt in die jenseitige hinüberragt, und den Schwerpunct ihres Daseins nicht im Diesseits, sondern im Jenseits hat. Auch wird, wie gesagt, ein solches

Dasein als Rechtssubject, als moralische oder juristische Person im Rechtsverkehr nirgends, weder in der Theorie noch in der Praxis, für sie in Anspruch genommen. Wohl aber wird ein solches neuerdings in Anspruch genommen für jene sogenannten „Kirchen", oder, wie man sich im publicistischen Sprachgebrauch vorsichtiger ausdrückt, „Religionsgesellschaften", welche durch Bekenntniss und Lehre, nebenbei auch durch Cultusgebräuche von einander wechselseitig unterschieden, sich mit dem Anspruch auf Selbstständigkeit, insbesondere auch auf selbstständiges Kirchenregiment, einander gegenübertreten: für die Römisch- und die Griechischkatholische, die Lutherische, die Calvinische, jetzt auch wohl für die aus der evangelischen Union hervorgegangene, und was sonst sich etwa noch als *ecclesia particularis* in diesem durchaus modernen, der alten Kirchenrechtslehre durchaus fremden Sinne geltend macht. Und hier nun mag der Chemnitz'sche Ausspruch dazu dienen, die Natur der staatsrechtlichen Fiction zum Bewusstsein zu bringen, welche dem Begriffe solcher „Religionsgesellschaften" als juristischer Personen zum Grunde liegt, und den falschen Consequenzen, die so leicht aus solcher Fiction gezogen werden, vorzubeugen. Dass nämlich, aus theologischem Standpuncte betrachtet, der Begriff von „Kirche" auf dergleichen Fractionen oder Parteibildungen innerhalb der Einen, allein wahren, allein im theologischen Sinne, der aber auch sie nicht zu einem „Rechtssubject" macht, berechtigten Kirche keine Anwendung leidet; dass vielmehr jede derartige Anwendung unweigerlich unter das vom Apostel (1 Kor. 1, 13) ausgesprochene Verwerfungsurtheil fallen würde: darüber kann für keinen Sachkundigen, für keinen Theologen, und für keinen Publicisten, der in theologischen Dingen entschlossen ist, Gotte zu geben was Gottes ist, auch nur der mindeste Zweifel sein. „Kirchen" in der Mehrzahl kennt der Wortgebrauch der Bibel und der ächten Kirchenlehre aller Jahrhunderte, aller der Parteien selbst, auf welche man neuerdings den Plural dieses Wortes übertragen hat, nur in der Einen Bedeutung der örtlichen Gemeinden. Jene kirchlichen Parteibildungen haben, der Idee der allgemeinen Kirche gegenüber, auch keine ideale Berechtigung; wie könnte von dieser auf sie die Befähigung übertragen werden zu einer derartigen äusserlich realen Rechtsstellung, in deren Besitz diese allgemeine Kirche selbst nicht ist? Ich wiederhole es: vom theologischen Standpuncte, von dem sich ja doch in solchen Dingen auch der publicistische normiren lassen muss, lässt sich nirgends auch nur die Möglichkeit absehen für den Begriff einer Mehrheit, einer unbestimmten Vielheit von kirchlichen Rechtssubjecten; wenn man als solche nicht eben die Gemeinden erkennen will, die einzigen socialen, in dieser äussern irdischen Welt, in der Welt des Rechtsverkehrs, stehenden Realitäten, welche aus der Idee der Kirche, aus ihr selbst, nicht aus ihrer Verzerrung und Verunstaltung, wie jene „schismatischen" Kirchenbildungen, hervorgegangen sind. Die kirchlichen Gemeinden, die *ecclesiae particulares* im allein zulässigen Sinne der

alten Kirchenrechtslehre, sind zwar streng genommen auch ihrerseits nicht von Haus aus Rechtssubjecte, juristische Persönlichkeiten. Sie werden dies erst, wie alle andern moralischen oder juristischen Persönlichkeiten, durch jene Anerkennung von Seiten der bürgerlichen Gesellschaft, welche ihnen, aus vorhin angedeutetem Grunde, versagt blieb, so lange die bürgerliche Gesellschaft noch heidnisch war. Aber sie haben von vorn herein durch ihre Natur die Anlage, die Bestimmung, Rechtssubjecte zu werden; ihre Anerkennung als Rechtssubjecte durch die bürgerliche Gesellschaft, und die Geltung, welche sie gewinnen durch solche Anerkennung, ist die nothwendige, unausbleibliche Folge der Christianisirung dieser letzteren, ihrer Durchdringung mit der Idee der Kirche. Dies eben, dies will das sinnreiche, im ächten Geiste des evangelischen, des apostolischen Kirchenthums gesprochene Wort jenes alten Theologen sagen. Die Kirche, die allgemeine christliche, die unsichtbare Kirche wird durch dieses Wort zwar als ideale Inhaberin von Rechten bezeichnet, von Rechten, welche auch in der irdischen Welt, in der bürgerlichen Gesellschaft zur Geltung kommen sollen; aber da die Kirche nach ihrer übersinnlichen Natur für sich selbst von diesen Rechten weder Gebrauch machen, noch sie inmitten dieser Welt, den Mächten dieser Welt gegenüber, in der Weise dieser Mächte durch „weltliches Schwert“ vertreten kann: so sind die realen Trägerinnen dieser Rechte, die kirchlichen Gemeinden, gleich Unmündigen zu achten, für welche im Bereiche der irdischen Welt und ihrer Rechtsgesellschaft ein Vormund zu bestellen ist. — Wer aber ist dieser Vormund? Auf diese Frage giebt es im Sinne ächt philosophischer Theologie, und eben so ächt philosophischer Publicistik nur Eine Antwort: der Staat, der christliche Staat, das heisst eben der in vorhin bezeichneter Weise mit der Kirche, der allgemeinen christlichen, in Eins gesetzte, mit ihrem Geiste, mit ihren Lebenselementen und Lebensprincipien durchdrungene und gleichsam gesättigte. Jede andere mögliche Antwort beruht auf Irrungen, entweder solchen, wie sie aus den mittelalterlichen Uebergriffen der kirchlichen Entwickelung über die staatliche, oder solchen, wie sie aus einem eben so fehlerhaften, mit dem wahren Begriffe der Universalität sowohl des staatlichen, als auch des kirchlichen Organismus unvereinbaren und praktisch undurchführbaren Auseinanderhalten des staatlichen und des kirchlichen Lebensgebietes hervorgegangen sind.

Das hier bezeichnete Rechtsverhältniss zwischen Kirche und Staat sind wir auf dem Standpuncte unserer heutigen Wissenschaft im Stande, zu erläutern durch eine Analogie, welche den Theologen eben so, wie den Publicisten des Reformationszeitalters noch unzugänglich blieb, aus dem Grunde, weil weder in der Theorie, noch in der Praxis jener Zeit das damit in Parallele zu stellende Verhältniss den Punct der Reife erreicht hatte, wo es zu einer solchen Analogie sich geeignet hätte. Was im kirchlichen Lebensgebiete die kirchliche Gemeinde: ganz das Entsprechende ist im Gebiete des allgemeinen socialen Culturlebens

die bürgerliche Gemeinde: auch sie als moralische oder juristische Persönlichkeit, als Subject oder Trägerin von Rechten sowohl dem Staat als den natürlichen Personen gegenüber. Die eigenthümliche Natur dieser Gemeinde, ihren begrifflichen Unterschied vom Staate und die daraus sich ergebenden Consequenzen für ihre Rechtsstellung inmitten der bürgerlichen Gesellschaft näher zu entwickeln: das ist nicht dieses Ortes. Wir müssen uns begnügen, auf die weltgeschichtliche Thatsache hinzuweisen, dass in vorchristlicher Zeit, unter den Völkern des Alterthums, auch das israelitische eingeschlossen, die bürgerliche Gemeinde eben so wenig, wie die kirchliche, als ein vom Staate unterschiedenes Rechtssubject bestand. Die Gemeinde selbst war damals der Staat, so lange bis, erst in den Monarchien der griechischen Epigonenzeit, dann in dem Römerreiche, die damals bestehenden Staaten ihre Unabhängigkeit verloren und sich, als örtliche Gemeinden, als Municipalitäten, der über ihnen waltenden Staatsmacht unterordneten, ohne doch ihre privatrechtliche Selbstständigkeit als moralische Personen an sie zu verlieren. So kommt zu der begrifflichen Analogie auch eine geschichtliche hinzu. Die Existenz eines vom Staate unterschiedenen und ihm gegenüber selbstständigen, aber seinem Organismus sich einfügenden bürgerlichen Gemeindewesens datirt in der Hauptsache von derselben Zeit, welcher die erste Entstehung eines kirchlichen Gemeindewesens unter entsprechenden Verhältnissen angehört. Der grosse weltgeschichtliche Process der Entwickelung des modernen, christlich-germanischen und romanischen Verfassungsstaates bewegt sich in allen seinen Hauptsachen wesentlich um diesen Angelpunct: das organische Verhältniss der Staatsmacht zur bürgerlichen Gemeinde. Denn nur durch den Begriff dieser letzteren, durch die Natur der Gemeinde als eines auf persönlicher Freiheit und freier Selbstthätigkeit aller ihrer Glieder beruhenden Rechtsorganismus vermittelt sich für den modernen Staat die Möglichkeit eines ächten Verfassungsorganismus, die Möglichkeit einer organischen Gliederung, welche durch die Gemeinden auch sämmtliche Glieder der Gemeinden zur lebendigen, selbstthätigen Betheiligung an der Bildung, an der perennirenden Bethätigung einer Staatsmacht, einer freien und selbstbewussten volksthümlichen Gesammtwillensmacht herbeizieht. In eben diesen Process tritt nun die Entstehung und Ausarbeitung eines kirchlichen Gemeinwesens, die Bildung eines organischen Verhältnisses auch für dieses Gemeinwesen zum Staate und des Staates zu ihm, als wesentliches Moment mit ein, und hier, in der Bestimmung solches Verhältnisses, liegt die Bedeutung des grossen Begriffs von kirchlicher Freiheit und Selbstständigkeit gegenüber dem Staate: ein Begriff, welcher gänzlich missverstanden wird und statt zur Freiheit, unfehlbar zur Verknechtung der Kirche führt, wenn man ihn, statt auf Freiheit der Kirche im Staate, auf Freiheit vom Staate deutet, und dem Staate, statt seines gottverordneten Rechtes in der Kirche als unentbehrlichen Theilhabers am Regiment der Kirche, ein polizeiliches Recht über die Kirche zuspricht.

949. Durch die Natur der kirchlichen Gemeinde als alleiniger Trägerin aller eigenthümlich kirchlichen Rechte inmitten der bürgerlichen Gesellschaft bestimmt sich Natur und Eigenthümlichkeit alles specifisch kirchlichen Rechtsverkehrs. Mit diesem Ausdrucke nämlich bezeichnen wir die Gesammtheit jener äusseren Functionen des kirchlichen Gemeinlebens, welche, ohne selbst religiöse zu sein, ohne unmittelbar für sich selbst dem inneren Kirchenleben anzugehören, die religiösen Functionen der kirchlichen Gemeinschaft, die Predigt des göttlichen Wortes und die Verwaltung der Sacramente, und mit beiden die Bethätigung der priesterlichen, der eigentlichen Kirchengewalt, nach der realen Aussenseite ihrer Vollziehung bedingen. An den Begriff dieser Functionen des kirchlichen Rechtsverkehrs aber knüpft sich wiederum der Begriff des Kirchenregimentes in ganz entsprechender Weise, wie an den Begriff des allgemeinen socialen Rechtsverkehrs die Begriffe des bürgerlichen Gemeinderegiments und des Staatsregiments. Wie nämlich diese letzteren über dem allgemeinen socialen, dem äusseren und sinnlichen Rechtsverkehr: ganz eben so waltet das Kirchenregiment über dem specifisch kirchlichen, als die Macht, durch deren Thätigkeit für die Functionen solches Verkehrs die gesetzliche Ordnung begründet und geschützt wird, welche sie den Zwecken des unsichtbaren kirchlichen Gesammtorganismus, den Zwecken des Reiches Gottes dienstbar macht.

Nachdem wir bereits im Obigen auf scharfe Unterscheidung von Kirchen*gewalt* und Kirchen*regiment* gedrungen haben, so liegt es uns im Gegenwärtigen ob, den Begriff des letzteren in einer Weise zu bestimmen, welche nicht wieder in den Fehler einer Verwechslung jener beiden zurückfällt, welche vielmehr vor diesem Fehler sicher stellt. Dies ist auch für den Standpunct unsers Werkes in sofern eine nicht ganz leicht zu lösende Aufgabe, als sie, wenn sie mit wissenschaftlicher Strenge soll vollzogen werden, Vorbegriffe voraussetzt aus dem Gebiete der Rechts- und Staatswissenschaft über die allgemeine Natur jener socialen Mächte, deren eine eben das Kirchenregiment ist, das Kirchenregiment sowohl in dem engeren Kreise der örtlichen Gemeinde, als in dem weiteren, dem seine Grenzen, nach richtiger Ansicht der Sache, nicht durch den Begriff der Kirche als solcher, sondern vielmehr durch den des Staates gesetzt sind. Es ist nämlich nicht damit gethan, hier nur die landläufigen, als selbstverständlich angesehenen Vorstellungen von Herrschermacht und Regierungsgewalt überhaupt in ihrer Unbestimmtheit und Weitschichtigkeit, in ihrer vielseitigen Dehnbarkeit und Deutbarkeit zu Grunde zu legen,

gleich als erwarteten dieselben ihre nähere Bestimmung auf dem kirchlichen Gebiete eben nur vom Begriffe der Kirche, wie auf dem häuslichen vom Begriffe der Familie, auf dem politischen vom Begriffe des Staates u. s. w. Gerade ein solches Verfahren würde unvermeidlich zu jener Verwechslung führen, welche hier zu vermeiden ist. Es kann vielmehr nicht scharf genug wiederholt werden, wie der Begriff des Regimentes, der Begriff, wie es die Theologie der Reformatoren auszudrücken liebte, der „Obrigkeit", auch in seiner Anwendung auf das Kirchenleben ein eben nur dem Gebiete des socialen und politischen Lebens angehöriger ist, und wie seine Uebertragung auf das kirchliche Lebensgebiet sich herschreibt und Berechtigung gewinnt einzig und allein von der organischen Verflechtung oder Verquickung des kirchlichen Gemeinwesens mit dem bürgerlichen und staatlichen, so wie solche durch den Begriff beider gefordert ist. Denken wir uns die Kirche in jenem Zustande der Vollendung, der Verwirklichung des Gottesreichs, wie das eigene Bewusstsein der christlichen Kirche ihn erst in einer jenseitigen Lebenssphäre erwartet: so kann dort von einem Kirchenregimente nicht mehr die Rede sein; der Begriff einer geistlichen Kirchengewalt behauptet aber auch dort noch seine Stelle. Der Begriff kirchlichen Regimentes, kirchlicher Obrigkeit leidet durchaus nur auf die *ecclesia militans*, nicht auf die *ecclesia triumphans* Anwendung; nur aus dem chiliastischen Irrthum der ersten christlichen Jahrhunderte war die schwärmerische Vorstellung einer vollendeten Kirche hervorgegangen, die zugleich den Charakter eines weltlichen Reiches, einer weltlichen „Obrigkeit" trägt. — Als das begriffliche Element nun, welches die Verflechtung des kirchlichen mit dem bürgerlichen Gemeinwesen vermittelt, haben wir bereits oben (§. 947) den Rechtsbegriff bezeichnet. Die Kirche kann nicht so, wie sie es doch soll, wie sie durch ihren Herrn und Meister selbst dahin gestellt ist, in dieser irdischen Welt stehen, sie kann nicht in der bürgerlichen Gesellschaft des menschlichen Geschlechts einen Platz einnehmen, ohne gesellschaftliche Rechte in derselben zu erwerben, ohne einen eigenthümlichen Kreis von Rechtssubjecten bestimmter Art zu erzeugen: die kirchlichen Gemeinden, welche das was sie sind, nur sind als moralische oder juristische Persönlichkeiten, als Rechtssubjecte. Die Kirche, die kirchliche Gesellschaft hat demzufolge einen ihr eigenthümlichen Rechtsverkehr. Ihr innerer Lebensprocess bedingt und vermittelt sich durch einen continuirlichen Process der Entstehung und Uebertragung von Rechten, ganz eben so wie der Lebensprocess der bürgerlichen Gesellschaft, in deren Bereich nach dieser Seite die Kirche als inwohnende Grundbestimmung des socialen Organismus wesentlich eintritt. Wo aber ein Rechtsverkehr, da bildet sich mit gleicher innerer Nothwendigkeit, wie solcher Verkehr selbst, auch eine Ordnung dieses Verkehrs, es bildet sich mit derselben eine Macht, welche über dieser Ordnung waltet, welche dem Verkehr seine Gesetze giebt, oder richtiger, welche die in der eigenen organischen Natur des Verkehrs

liegenden Gesetze zum Bewusstsein, zur Anerkennung und zur Geltung innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft bringt und über ihre Aufrechterhaltung wacht. Wesentlich hierin nun liegt der Begriff der Obrigkeit, der Begriff des obrigkeitlichen Regimentes. Derselbe hat, auf welche gesellschaftliche Lebenssphäre er auch angewandt werde, schlechterdings keinen Sinn, keine Bedeutung, als eben nur in der Beziehung auf den Rechtsverkehr, dieses alleinige, ausschliessliche Object aller obrigkeitlichen, aller Regierungsthätigkeit. Nur über den Rechtsverkehr als solchen, nicht unmittelbar, nicht direct über irgend welche andere Functionen weder des individuellen noch des gemeinsamen Lebens erstreckt sich die Gewalt der Obrigkeit, die gesetzgebende und die gesetzvollstreckende, wie in der bürgerlichen Gesellschaft, so auch in der kirchlichen, die, wie gesagt, eben durch den ihr eigenthümlichen Rechtsverkehr zu einem inwohnenden organischen Lebensmomente der bürgerlichen Gesellschaft wird. Und somit nun ergiebt sich denn auch von dieser Seite, von der Seite des aus rechts- und socialphilosophischen Principien entwickelten Begriffs der Obrigkeit, des obrigkeitlichen Regimentes, die Richtigkeit unserer Voraussetzungen. Es ergiebt sich nach der einen Seite die Unstatthaftigkeit der Verwechslung des Begriffs kirchlicher Obrigkeit, kirchlichen Regiments mit dem Begriffe geistlicher Kirchengewalt, nach der andern die Nothwendigkeit organischer Ineinssetzung des kirchlichen Regimentes mit dem bürgerlichen. Denn — ein Umstand, welcher den modernen Anwälten einer radicalen Abtrennung der „Kirche" vom „Staate" nicht genug zur Beherzigung empfohlen werden kann, — die Aufgabe der Obrigkeit, dem Rechtsverkehr seine Gesetze zu geben und diese Gesetze zu vollstrecken: solche Aufgabe ist ihrer Natur nach eine und dieselbe für das gesammte organische Gebiet des Rechtsverkehrs. Sie verzweigt sich in eine Mehrheit besonderer Aufgaben je nach der eigenthümlichen Natur der verschiedenartigen Richtungen und Objecte dieses Verkehrs, aber sie duldet keine wirkliche Ablösung, keine absolute Verselbstständigung irgend eines besondern Zweiges. Sie kann daher in ihrem vollen Umfange gelöst werden nur von einer Macht, welche über dem Ganzen dieses Verkehrs waltet, welche im Besitze der Einsicht ist in die Natur und Beschaffenheit aller der Interessen, aus welchen sich Rechte und Rechtsverhältnisse bilden, der geistigen und geistlichen so gut, wie der materiellen und sinnlichen. In Bezug auf diese Macht behauptet denn auch jener organische Unterschied der gesetzgebenden Functionen von den vollziehenden oder verwaltenden seine Geltung, gegen dessen Uebertragung auf den Begriff geistlicher Kirchengewalt wir oben (§. 945) Protest einlegen mussten. — Eine solche Macht nun aber ist von allen Mächten der menschlichen, der bürgerlichen Gesellschaft nur der Staat. Wie man sich auch anstellen möge, den Begriff kirchlichen Regimentes, kirchlicher Obrigkeit von dem allgemeinen Begriffe obrigkeitlichen Regimentes, welches sich zuletzt stets in dem Staate als seiner Spitze zusammen-

fasst, begrifflich auszusondern, — und innerhalb gewisser Grenzen ist solche Aussonderung, wie sogleich gezeigt werden soll, immerhin eine berechtigte: — eine vollständige reale Abtrennung kann und wird nimmermehr gelingen. Sie ist, so zu sagen, eine physische Unmöglichkeit; sie ist es in Folge des Verhältnisses, in welchem der Staat zur Totalität des Rechtsverkehrs steht. Dieselbe begriffliche Nothwendigkeit, welche den Staat zum obersten Gesetzgeber und Gesetzvollstrecker über den gesammten Rechtsverkehr der bürgerlichen Gesellschaft macht: sie macht ihn zum obersten Gesetzgeber und Gesetzvollstrecker auch über den kirchlichen Rechtsverkehr, und so wenig, wie in der Sphäre des äusserlich realen, sinnlichen Lebens der Staat seine Aufgabe vollziehen kann ohne gründliche Einsicht in das Wesen, in die innere Natur der Objecte seiner Thätigkeit, eben so wenig auch in der Sphäre des geistigen und geistlichen, des kirchlichen. Dem Staate die eigene Betheiligung am Kirchenleben als solchem, das Vermögen eigenen Urtheils, eigener Einsicht in kirchlichen Dingen absprechen, und dennoch ihm, wie man auch dann nicht anders kann, ein polizeiliches Regiment, ein Schutz- und Aufsichtsrecht über die Kirche nebst entsprechenden Befugnissen zur Gesetzgebung über das äussere Kirchenleben, über die Rechtsverhältnisse der Kirche zusprechen (das sogenannte *jus circa sacra* der modernen staatsrechtlichen Theorien): das ist ungefähr dasselbe, wie wenn man, was freilich auch hie und da vorgekommen ist, einen Corporal zum Curator einer Universität bestellt.

950. Wie das bürgerliche oder politische Regiment, ganz dem entsprechend gliedert sich, seiner wahren Natur und Bestimmung zufolge, auch das Kirchenregiment in die doppelte Schichtung eines gemeindlichen und eines staatlichen; und je vollständiger dem wahren Begriffe der Kirche gemäss in sich selbst organisch durchgebildet, um so inniger verzweigt und verschlingt sich in der unteren Schichtung das kirchliche mit dem bürgerlichen Gemeinderegiment, in der oberen das staats- oder landeskirchliche Regiment mit dem gesammten Staatsregiment. Dem gegenüber bezeichnet das Verschwinden des Gemeinderegimentes in dem Staatsregimente, wie es in der Byzantinischen Kirche und dem Byzantinischen Staate, bezeichnet nicht minder die reale Ausscheidung des der kirchlichen Gemeinde entzogenen und in den Händen einer priesterlichen Hierarchie mit der Fülle geistlicher Kirchengewalt in Eins zusammengefassten Kirchenregiments vom Staate und von dem bürgerlichen Gemeindewesen, wie sie in der Römischen Kirche und in dem Germanisch-Romanischen Völkerkreise des Mittelalters stattfand, — bezeichnen, sagen wir, diese beiderseitigen Weltzustände einer grossen Geschichtsperiode, welche mit nur theilweise gebrochener Macht auch noch in die Gegenwart des

geschichtlichen Völkerlebens herüberragen, den Charakter einer Entwickelungsstufe wie der politischen, so auch der kirchlichen Bildung des Menschengeschlechts, in deren Erzeugnissen sich nur eine unvollkommene, für die Zukunft der Weltgeschichte nicht mehr berechtigte Gestaltung wie des bürgerlichen, so auch des kirchlichen Gesellschaftsorganismus ausdrückt.

951. Von diesen Seitenwegen kirchlicher Verfassungsentwickelung hat zuerst die Reformation des sechzehnten Jahrhunderts wiedereingelenkt auf die gerade Linie des Fortschritts im Werke solcher Entwickelung. Durch sie ist, wie das Gewissen der Gläubigen von der Last der hierarchischen, in solchem Gewissensdruck (Matth. 23) das alte Pharisäerthum noch überbietenden Kirchenmacht, so die kirchliche Gemeinde befreit worden von der Last des Kirchenregimentes derselben Hierarchie, und der Staatsmacht ist, was ihr von Gott und Rechtswegen gebührt (Marc. 12, 17), der Antheil an solchem Regimente, die Spitze solches Regimentes zurückgegeben worden. Aber nur erst der Grundstein ist durch die Reformation gelegt zum Gebäude einer wahrhaft freien, aus den Elementen des kirchlichen und bürgerlichen Gemeinderegimentes und des Staatsregimentes in lebendig organischer Weise zusammengesetzten Kirchenverfassung. Der weitere Ausbau solches Verfassungswerkes hat dem weiteren Fortschritt weltgeschichtlicher Entwickelung überlassen bleiben müssen, und seine Vollendung, die Herstellung wahrer Kirchenfreiheit in einem der Idee der Kirche vollständig entsprechenden Verfassungsorganismus des christlich-kirchlichen Gemeindelebens ist nur erst zu erwarten von einer solchen Zukunft der Weltgeschichte und der Kirche in der Weltgeschichte, welche die annoch bestehenden Parteiungen des confessionellen Kirchenthums getilgt, und die Kirche, die Gesammtheit aller in Christus Gläubigen, zur Einheit eines freien Glaubens und einer freien Lehrentwickelung im Geiste und in der Wahrheit zurückgeführt haben wird.

Die ihrem wahren Begriffe so wenig angemessene Stellung, welche durch das ganze Mittelalter hindurch, und in denjenigen Theilen der Christenheit, wo die kirchliche Reformation nicht durchgedrungen ist, noch heutzutage, die Kirche zum Staate einnimmt, die Verknechtung der Kirche unter dem Staat in der byzantinischen, das Rivalitätsverhältniss zum Staat in der römischen Kirche: beide fehlerhafte Richtungen der kirchlichen Entwickelung hängen auf das Engste zusammen mit der Unterdrückung kirchlicher Gemeindefreiheit dort durch den Staat, hier

durch die Kirche selbst, durch eine Kirche, welche sich innerhalb ihres eigenen Lebensgebietes zum Staat constituiren will. Die ursprüngliche, in alle Wege auch ihrerseits nur als eine provisorische Schöpfung zu betrachtende Gemeindeverfassung war das Werk eines ausserstaatlichen, weltentfremdeten Kirchenlebens; sie war die Verfassung einer *ecclesia pressa*. Indem die Kirche, ihrer weltgeschichtlichen Bestimmung gemäss, auf die Eroberung der Welt und des Staates, des „Reiches dieser Welt", auf die Durchdringung der bürgerlichen Gesellschaft des menschlichen Geschlechts mit dem Lebensprincip des Christenthums hinarbeitete, arbeitete sie unwillkührlich, aber nach weltgeschichtlicher Nothwendigkeit, an der Auflösung ihres ursprünglichen Verfassungsprincips. Sie konnte bei der damaligen Weltlage die von ihr für sich und für das Christenthum angestrebte Weltherrschaft nur erringen durch Hervorbildung eines geistlichen Standes, eines Klerus, welcher, durch ausschliesslichen Besitz der specifisch geistlichen Kirchengewalt, der „Schlüsselgewalt", die Bedeutung eines priesterlichen annahm (§. 946). Auf diesen Stand, auf seine aus unmittelbarer sacramentlicher Weihe, aus directer Uebertragung von dem Apostelkreise ihr geistliches Herrscheramt ableitende Spitze, das Episkopat, war schon vor der Christianisirung des Staates, mit der geistlichen Gewalt zugleich der grössere Theil des Kirchenregimentes übergegangen. Nur für diesen bevorzugten Stand beanspruchte fortan die auf dem Wege der Verweltlichung begriffene Kirche im Morgenlande die ihr gebührende Theilnahme an dem vom Staat übernommenen Kirchenregiment, im Abendlande die Fortdauer und Neubegründung eines vom Staat unabhängigen Kirchenregimentes. — In die grosse Wandlung, welche in jenem kritischen Momente vorging, fällt die mit ausdrücklichem Bewusstsein erst damals vollzogene Erstreckung des Begriffs der äusseren Kirchengemeinschaft auch über Solche, die der inneren, der wahren Heilsgemeinschaft untheilhaftig bleiben. Der Novatianische Streit war nur ein Vorspiel des Donatistischen, und erst von Augustinus, nicht schon von Cyprianus, datirt sich der Begriff einer „katholischen" Kirche, die neben dem Waizen auch die Spreu, neben den lebendigen auch eine Unzahl todter Glieder in sich schliesst: der Begriff einer Kirche, die, als die *arca Noë,* in welcher neben den reinen auch unreine Thiere umschlossen sind, nicht mehr Anspruch darauf macht, *sine ruga et macula* zu sein. Eben dieser Begriff aber, unzweifelhaft berechtigt wie er es ist durch jene welthistorische Nothwendigkeit durchgängiger Verquickung der Kirche mit der bürgerlichen Gesellschaft, durch die für jedwede Kirchenverfassung maassgebenden Aussprüche des Herrn über die Geschicke des Gottesreichs inmitten dieser Welt: er konnte zunächst nicht anders als seinerseits ausschlagen in die immer vollständigere Unterdrückung der Gemeindefreiheit, in die immer vollständigere Ausschliessung der Gemeinde vom Kirchenregiment. — So trifft denn Alles zusammen, uns den geschichtlichen Process der Wiederherstellung eines kirchlichen Gemeinderegimentes und der Neuschöpfung eines auf die Voraussetzung kirchlicher

Gemeindefreiheit begründeten Staats- oder Landeskirchenregimentes als eine Aufgabe erscheinen zu lassen, welche nicht einfach durch den Rückgang auf die kirchlichen Urzustände, sondern nur durch einen neu von vorn beginnenden geschichtlichen Entwickelungsverlauf gelöst werden konnte. Die Reformation des sechzehnten Jahrhunderts beginnt diesen Entwickelungsverlauf, wie schon oben bemerkt, mit noch unabgeklärten Begriffen über Wesen und Bestimmung des Kirchenregiments, über die Natur der kirchlichen Gemeinde als Trägerin der unteren, und über die Natur des Staates als Trägers der oberen Schichtung dieses Regimentes. Ihre grosse That ist die Wiederherstellung des allgemeinen Priesterrechtes aller gläubigen, im Geiste wiedergeborenen Gemeindeglieder, und mit dieser die Ausscheidung der geistlichen Kirchengewalt von dem weltlichen Kirchenregimente, womit die mittelalterliche Kirche sie in unnatürlicher Weise zusammengezwängt hatte. Aber mit dieser That war nur erst die Möglichkeit einer freien Gemeindeverfassung wiedergewonnen, deren Begriff erst drei Jahrhunderte später zugleich mit der Glaubens- und Gewissensfreiheit im Elemente des inneren Kirchenlebens, die Loosung eines weiter vorgeschrittenen Zeitalters werden sollte. — Die Schritte zur geschichtlichen Verwirklichung eines selbstständigen Gemeinwesens der Kirche stehen in der seitdem verflossenen Zwischenzeit überall in umgekehrtem Verhältniss zu den Erfolgen, welche die Reformation in Bezug auf die Anerkennung ihres Werkes von Seiten der Staatsmächte errang, unter deren Aegide, nach Zerstörung des hierarchischen, den Aufbau des neu zu begründenden Kirchenregimentes in Angriff zu nehmen nothwendig ihre erste weitere That werden musste. Man weiss, wie nahe der Reformation die Gefahr lag, ein Joch mit dem andern zu vertauschen, die Gefahr eines büreaukratischen Consistorialregimentes, eines staatskirchlichen Absolutismus, dem alten byzantinischen analog; ja wie sie fast überall da, wo es ihr gelang, rasch und entschieden die landesherrliche Macht für sich zu gewinnen, wo sie nicht auf's Neue in dem Falle war, in die Stellung einer *ecclesia pressa* zurückzutreten, solcher Gefahr unterlegen ist. Nur aus Zuständen der letzteren Art, — und noch mehr aus der Richtung, welche die Reformation in den freien Gemeindestaaten der Schweiz und der Niederlande einzuschlagen sich im Stand fand, wo ihr, im Anschluss an die politische Gemeinde, die Errichtung auch eines kirchlichen Gemeinderegimentes leichter gelingen konnte, — nur aus diesen doppelseitigen Anfängen ist in jener Zwischenperiode die bis jetzt noch immer auf sehr enge Kreise beschränkt gebliebene Entwickelung eines freien kirchlichen Gemeinderegimentes hervorgegangen. Die weitere Vervollkommnung solches Regimentes, seine Einordnung in ein unter der Aegide des wahrhaft organischen, auf Gemeindefreiheit seinerseits begründeten Verfassungsstaates zu errichtendes Staatskirchenregiment, und die Verbreitung einer derartig freien und organischen, durch den Begriff der Kirche, der allgemeinen christlichen, geforderten Kirchenverfassung über die gesammte Christenheit: das sind Aufgaben, an deren Lösung die Zukunft

der Weltgeschichte vielleicht noch Jahrhunderte lang zu arbeiten haben wird. Man täuscht sich über die Schwierigkeit einer Lösung dieser Aufgaben, oder vielmehr, man täuscht sich über Beschaffenheit und Stellung der Aufgaben, welche in Bezug auf das Verhältniss von Staat und Kirche, auf die Begründung eines dem wahren Begriffe der Kirche entsprechenden Kirchenregimentes die Weltgeschichte zu lösen hat; man giebt sich der eitlen Hoffnung hin, ein solches Regiment werde sich, wenigstens für die protestantische Kirche, ganz von selbst einfinden, wenn nur einmal (wie etwa jetzt in Nordamerika, dessen noch embryonische Kirchenzustände aber für den Standpunct ächt kirchlicher Wissenschaft unmöglich als das Ideal einer wahrhaft freien, organischen Kirchenverfassung gelten können) der Staat zu dem Entschlusse gebracht worden sei, „die Kirche frei zu lassen". Das Alles nur, weil man von den Bedingungen wahrer Kirchenfreiheit, von dem Wesen eines wahrhaft freien Kirchenregimentes keinen deutlichen Begriff hat; weil man es sich nicht eingestehen will, dass an ein wirklich freies Regiment der Kirche nicht zu denken ist, so lange die Kirche sich nicht innerlich frei gemacht hat. Innerlich frei aber ist die Kirche erst von dem Augenblicke an, wo alle Spaltung, alle Trennung der „Confessionen" in ihr aufgehört hat, wo das Bewusstsein der wahrhaften Katholicität des evangelischen Kirchenbegriffs (§. 255) in der ganzen Christenheit, oder wäre es immerhin fürerst nur in der Landeskirche eines einzelnen Staates oder Staatencomplexes, auf eine Weise durchgeschlagen ist, welche die Menschensatzungen, die „Bekenntnisse", worauf nicht blos die so sich nennende katholische, worauf die bis jetzt auch die so sich nennenden evangelischen „Kirchen" ihr äusseres Dasein, ihren Rechtsbestand gründen, ein- für allemal entbehrlich macht.

Um nämlich jetzt schliesslich die Frage hervorzuheben, an welcher, so lange die richtige Antwort nicht gefunden ist, unsere gesammte vorstehende Ausführung zu scheitern droht: so möge über das Verhältniss der jetzt überall noch — und nicht ohne eine in der Sache, das heisst in dem bisherigen Gange der Entwickelung des kirchlichen eben so, wie des staatlichen Gemeinwesens liegende Nothwendigkeit — zu Recht bestehenden Bekenntnisskirchen zum Staate, dem modernen, weder einer „Kirche" verknechteten, noch die Verknechtung der Kirche anstrebenden Verfassungsstaate, noch Folgendes bemerkt werden. Wir haben das Bestehen derartiger Kirchen oder Religionsgesellschaften als wirklicher, lebendiger Rechtssubjecte, als idealer, moralischer oder juristischer Gesammtpersönlichkeiten in gleich oder ähnlich berechtigtem Sinne, wie der Staat und wie auch die einzelne bürgerliche und kirchliche Gemeinde es ist, in Abrede gestellt; und vom Standpuncte des Begriffs der wahren, das heisst der allgemeinen christlichen Kirche konnten wir nicht anders, als solche Rechtsbeständigkeit in Abrede stellen. Aber wir haben auch bereits hindurchblicken lassen, wie bei der gegenwärtigen Lage der kirchlichen Dinge die Existenz solcher vermeintlicher „Kirchen", ihr staatsrechtliches Bestehen als „Religionsgesellschaften"

allerdings für den Staat, auch für den modernen Verfassungsstaat, die Bedeutung einer *fictio juris* hat, deren verbindliche Kraft ihren Ursprung aus denselben Rechtsbegriffen, aus demselben Rechtsbewusstsein ableitet, worauf sich die eigene Existenz dieses Staates gründet. Auch die Kirche selbst, so zeigten wir vorhin, die Kirche in ihrer allgemeinen idealen Bedeutung ist dem Staate gegenüber nicht im eigentlichen Sinne Rechtssubject; aber sie ist ein solches in Kraft einer juristischen Fiction, zufolge deren sie als Trägerin der Rechte betrachtet wird, deren eigentliche Trägerinnen vielmehr die kirchlichen Gemeinden sind. Was aber solchergestalt von der wahren Kirche: das Entsprechende gilt, so lange diese Kirche eine historische Existenz nur in einer Mehrheit von Particular- oder Bekenntnisskirchen, von „Religionsgesellschaften" hat, nothwendig auch von diesen letzteren. Jede einzelne derselben steht dem Staate als ein berechtigtes Subject gegenüber, sofern sie, befähigt hiezu durch den Gang geschichtlicher Entwickelung des kirchlichen sowohl als auch des staatlichen Gemeinwesens, die juristische Persönlichkeit einer kirchlichen Gemeinde oder einer Mehrheit, eines Complexes solcher Gemeinden repräsentirt, deren kirchliches Bewusstsein in ihr, der bestimmten einzelnen Sonderkirche, die Kirche selbst, in ihrem Bekenntnisse das Bekenntniss der christlichen Wahrheit als solcher erblickt. Der Staat seinerseits kann und soll nicht anders, als, die kirchlichen Gemeinden in diesem ihrem Bewusstsein, wie beschränkt, wie wenig adäquat dem Inhalte des wahren Kirchenbegriffs, dem Inhalte der wahren Voraussetzungen und der wahren Consequenz dieses Kirchenbegriffs dasselbe auch immer sein mag, gewähren lassen. Denn sein eigenes kirchliches Bewusstsein ist ja in alle Wege bedingt durch das Bewusstsein der Gemeinden, welche in seiner Mitte bestehen und aus deren freier Mitwirkung für ihn Berechtigung sowohl, als auch Befähigung zum Kirchenregimente erwächst. Er hat, in jedem Zeitpuncte seines geschichtlichen Bestehens, als moralische Gesammtpersönlichkeit kein anderes kirchliches, kein anderes religiöses Bewusstsein, als dasjenige, was so zu sagen als Resultat sich ergiebt aus der Summirung der kirchlichen Bewusstseinsgestalten, die innerhalb seines Gebietes als Gemeinden existiren. So lange daher innerhalb eines gegebenen, geschichtlich bestehenden Staates das kirchliche Bewusstsein ein getheiltes ist und solche Getheiltheit sich in der Existenz einer Mehrheit von Sonderkirchen oder kirchlichen Confessionen ausdrückt: so lange kann auch das staatliche Kirchenregiment nicht ein in dem strengen Sinne einheitliches sein, wie es der wahre Begriff der Sache, der wahre Begriff kirchlicher sowohl, als auch staatlicher Einheit eigentlich verlangt. In jedem solchen Zustande dient also die vorhin erwähnte staatsrechtliche Fiction, dem Staate die Pflichten zum Bewusstsein zu bringen, welche ihm, zufolge des geschichtlichen Entwickelungsganges der Kirche, mit dem sein eigener Entwickelungsgang auf das Engste verflochten ist, wie gegen die Kirche überhaupt, so auch gegen die besondern Gestaltungen der Kirche obliegen, welche die Ergebnisse solches Ent-

wickelungsganges sind. Die Berechtigung, die Verpflichtung des Staates zur Theilnahme am Kirchenregimente der solchergestalt ihm gegenüber verselbstständigten Sonderkirchen wird dadurch nicht in Wegfall gebracht; aber sie modificirt sich je nach der Beschaffenheit, je nach dem Inhalte des Bewusstseins dieser Sonderkirchen. Wiefern an solchem Bewusstsein stets mehr oder weniger auch der Staat selbst betheiligt ist: so kann er nach Beschaffenheit der Umstände schon hiedurch ausser Stand gesetzt werden, den ganzen Umfang seiner obrigkeitlichen Rechte über die Kirche in Anspruch zu nehmen. Er kann sogar sich genöthigt finden, sich die Eingriffe eines von ihm unabhängigen politischen Kirchenregimentes in diese seine Rechte gefallen lassen zu müssen, wie dies überall der Fall ist in Bezug auf die römisch-katholische Bevölkerung eines Staatsgebiets. Er kann aber auch umgekehrt sich in dem Falle befinden, das Regiment über eine Sonderkirche, die, aus mangelhaftem Bewusstsein über den wahren Inhalt des Begriffs kirchlicher Obrigkeit, für sich selbst und für ihre Gemeinden keinerlei obrigkeitlichen Rechte in Anspruch nimmt, im Sinne eines staatlichen Absolutismus übernehmen zu müssen, welcher von dem Begriffe der wahren Einheit von Staat und Kirche eben so weit seitab liegt, als jener kirchliche.

Mit Vorstehendem ist indess das Verhältniss, das in der Idee der Kirche auf der einen, in der Idee des Staates auf der andern Seite begründete, und auch das in der geschichtlichen Gegenwart thatsächlich bestehende Verhältniss des modernen Staates zu jenen Sonderkirchen, die im Bewusstsein eben dieser Gegenwart die Stelle der Einen allgemein christlichen Kirche einnehmen, noch nicht ganz vollständig ausgesprochen. Es ist nämlich in dem bis jetzt Gesagten noch nicht ausdrücklich einem Umstande Rechnung getragen, welcher für die richtige Beurtheilung dieses Verhältnisses eigentlich erst der entscheidende ist. Den Gestaltungen des kirchlichen Bewusstseins, welche das Wesen der Einen wahren Kirche nur in dem gebrochenen Spiegel jener Sonderkirchen erblicken, steht in Kraft derselben geschichtlichen Entwickelung, welche diese Sonderkirchen hervorgetrieben hat, in Kraft jener über die Stadien, welche durch diese Sonderkirchen vertreten sind, hinausschreitenden Entwickelung ein anderes Bewusstsein gegenüber, ein Bewusstsein, welchem, wenn es nicht seinerseits durch eine „Kirche" in jener Afterbedeutung des Wortes vertreten ist, darum nicht minder auch seinerseits der Charakter eines religiösen, eines kirchlichen im wahren Wortsinne beigelegt werden darf. Wenn dieses Bewusstsein seinen Inhalt mit dem Namen der natürlichen, der allgemein humanen oder moralischen, der reinen Vernunftreligion bezeichnet: so scheint es zwar damit aus dem Bereiche des Christenthums, aus dem Bereiche jeder positiven oder geschichtlichen Religion herauszutreten. In der That aber ist dieser Inhalt vielmehr ein wesentliches, ein innerlich nothwendiges Grundmoment auch des geschichtlichen Christenthums, ein in dem Bewusstsein aller jener Sonderkirchen wo nicht

verloren gegebenes, so doch verdunkeltes, bis zur völligen Unkenntlichkeit zurückgedrängtes. Es ist solches Moment so zu sagen als das nothwendige Integral zu betrachten für den Inhalt aller sonderkirchlichen Bekenntnisse; das Bewusstsein von ihm, jenes reine Vernunftbewusstsein, dessen Trägerin schon in vorchristlicher Zeit die philosophische Speculation und die von dieser ausgehende Bewusstseinsbildung war, welche in der modernen Welt auf's Neue diese Mission übernommen hat, als die Stätte, in welche sich auch die Einheit des wahren Kirchenbegriffs, allerdings fürerst nur in Gestalt einer von seinem lebendigen, geschichtlichen Inhalte entleerten Abstractionen, geflüchtet hat. Dieses Bewusstsein nun bildet für den modernen Staat so gut einen Factor seines kirchlichen Gesammtbewusstseins, wie die Bewusstseinsgestaltungen der Sonderkirchen, aus welchen sich, nach unserer obigen Bemerkung, dieses sein Bewusstsein zusammensetzt. Ja, wenn der Begriff einer Staatsreligion, der, wie leidenschaftlich ihn die moderne Theorie verwerfen mag, doch in Bezug auf alles Staatsleben früherer Zeiten, innerhalb und ausserhalb des Christenthums seine unstreitige Wahrheit hat, wenn dieser Begriff eben darum eine Anwendung auch auf den Staat der Gegenwart für sich in Anspruch nehmen darf: so wird man schwerlich gegen die Folgerichtigkeit der Behauptung etwas einwenden können, dass in allen den modernen Verfassungsstaaten, welche das grosse Princip der Duldung, der Gleichberechtigung aller religiösen Confessionen zu staatsrechtlicher Anerkennung gebracht haben, eben damit die natürliche, die Vernunftreligion, thatsächlich zur Staatsreligion erhoben ist. Die natürliche, die Vernunftreligion, nicht als Gegensatz zur christlichen, sondern als inwohnender, idealer Factor des Christenthums; in jedem einzelnen Staate versetzt mit den positiven Elementen des in ihm fortbestehenden Sonderkirchenthums, ausdrücklich jedoch als das organische Princip, welches eine wechselseitige Durchdringung solcher Elemente zu jenem Gesammtergebnisse, das wir so eben als das religiöse Bewusstsein des Staates als solchen bezeichnet haben, erst möglich macht. Solches Bewusstsein, das staatskirchliche Bewusstsein des modernen Verfassungsstaates, das grosse Resultat eines geschichtlichen Entwickelungsprocesses, an welchem alle Seiten des Menschheitslebens, des inneren wie des äusseren, in gleicher Weise betheiligt sind, gewinnt eben damit eine positive Bedeutung auch für die Kirche als solche, für den weiteren Fortgang ihrer weltgeschichtlichen Entwickelung. Dasselbe bezeichnet für die Kirche selbst den Beginn einer Entwickelungsphase, welche eine Erhebung ihres Bewusstseins über die bisherigen confessionellen Gegensätze in sich schliesst. Der Staat, der moderne Verfassungsstaat erweist sich dadurch als ein unentbehrliches Mittel und Werkzeug für das grosse Werk universalkirchlicher Selbstbefreiung und Selbsterhebung, ähnlich, wie der antike und der mittelalterliche Staat der Kirche des Christenthums als ein Werkzeug gedient hat für die durch sie vollzogene Welteroberung, für die Befestigung und Erweiterung ihres Daseins innerhalb der geschichtlichen Menschen-

welt. Auch er hat, wie jener, eine Mission in der Kirche und für die Kirche. Er hat sie in Kraft jenes seines über alles sonderkirchliche Bewusstsein übergreifenden Bewusstseins, dem, wie gesagt, schon an und für sich die Bedeutung eines religiösen, eines kirchlichen zukommt, — die Mission der Geltendmachung des Rechtes der Einen, allein wahren Kirche des Christenthums, der „Kirche der Zukunft", gegenüber allen relativen, geschichtlich bedingten Rechten der Sonderkirchen. — Nicht als ob, im Bereiche der Wirksamkeit eines solchen Staates, die kraft der oben erwähnten staatsrechtlichen Fiction zu Recht bestehenden Sonderkirchen und deren Ansprüche auf ein gesondertes, in ihrem Sinne fortzuführendes Kirchenregiment ohne Weiteres rechtlos würden. Sofern dieselben noch in der Gegenwart that- und lebenskräftige Mächte sind, so hat auch der moderne Verfassungsstaat, dessen kirchliches Bewusstsein überall, wie vorhin gezeigt, bedingt ist durch das ihrige, sie zu achten und zu schützen; ja er wird, im Interesse der wahren Kirchenfreiheit, welche unmittelbar herbeizuführen nicht in seiner Macht steht, da sie von der inneren Vollendung der Kirche abhängig bleibt, sie bis zu einem gewissen Puncte selbst in ihren unfreien und freiheitswidrigen Tendenzen, in der Handhabung eines hierarchischen, klerikalen Kirchenregiments gewähren lassen müssen. Dies jedoch überall nur innerhalb der Sphäre ihrer besonderen Gemeinwesen, deren relative Selbstständigkeit für ihn, wie im Obigen gezeigt, in alle Wege unter den Gesichtspunct corporativer Gemeinderechte, nicht unter den Gesichtspunct von Rechten solcher Mächte fällt, welche der Macht des Staates als gleiche einer gleichen gegenüberstehen. Nie und nimmer aber darf und wird, irgend einer Kirchenpartei gegenüber, welcher Art auch deren Ansprüche sein mögen, der moderne Verfassungsstaat verzichten auf seine eigenen kirchenregimentlichen Rechte, auf sein Recht und seinen Beruf einer oberen Leitung des Kirchenwesens, den Forderungen des kirchlichen Bewusstseins entsprechend, durch dessen in der Sphäre seines sittlichen Gesammtbewusstseins gezeitigte Reife er der Enge jedwedes sonderkirchlichen Bewusstseins entwachsen ist. Denn nur durch die Unterstützung, durch die Wirksamkeit eines in solchem Sinne geführten Kirchenregimentes können auch innerhalb des Lebensbereiches der Sonderkirchen die Mächte innerer kirchlicher Entwickelung frei gemacht werden, welche das Bewusstsein dieser Sonderkirchen allmählig zum Bewusstsein des wahren Kirchenbegriffs, zum Leben im Elemente der in Wahrheit „katholischen" Kirche, welche zugleich die in Wahrheit „evangelische" ist (§. 255), hinüberführen. Je mehr Raum innerhalb einer geschichtlich bestehenden Sonderkirche die Mächte dieses höhern Kirchenlebens bereits gewonnen haben, je näher das Bewusstsein, das Bekenntniss einer solchen „Kirche" dem wahren, allgemeinchristlichen Kirchenbewusstsein steht: um so bereitwilliger wird dieselbe zu einem derartigen Thun der Staatsmacht die Hand bieten; um so mehr wird ihr eigenes Regiment, in seiner Unterordnung unter das staatskirchliche, den Charakter einer freien Gemeindeverfassung annehmen, analog der

bürgerlichen Gemeindeverfassung des modernen Verfassungsstaates. — Nur als Gemeinde nämlich, als corporative Gesammtpersönlichkeit ganz in demselben Sinne, in welchem auch die bürgerliche Gemeinde sich als selbstständiges Rechtssubject dem Organismus des modernen Verfassungsstaates einfügt und zu dessen Gliede macht, nur als Complex oder System von Gemeinden, hat die Kirche eine derartige historische Existenz, welche sie dem Staate gegenüber nicht als ein unselbstständiges Institut desselben, sondern als ein natur- und geschichtswüchsiges Rechtssubject erscheinen lässt, dessen Dasein der Staat nicht zu schaffen, sondern, wie das Dasein der natürlichen Rechtssubjecte, der menschlichen Einzelpersonen, seinem eigenen als ein thatsächlich gegebenes vorauszusetzen und zum Object seiner Anerkennung und seines Rechtsschutzes, als mitwirkenden Factor seines eigenen Verfassungslebens, zu machen hat. Das kirchliche Gemeinwesen, um es noch einmal zu sagen, fällt, in Bezug auf sein rechtliches Doppelverhältniss zum Staat nach der einen, zu seinen eigenen Gliedern nach der andern Seite, unter wesentlich gleichen Gesichtspunct mit dem bürgerlichen Corporations- und Gemeindewesen, und der grosse Begriff kirchlicher Freiheit und Selbstständigkeit, dessen Verwirklichung mit Recht als eine Lebensfrage der Gegenwart betrachtet wird, nach seinen socialen Beziehungen unter den Gesichtspunct corporativer Selbstregierung. Immer allgemeiner wird es in unsern Tagen anerkannt, wie auch ein ächter, ein wahrhaft freier Staatsorganismus nicht möglich ist ohne *selfgovernment,* das heisst ohne lebendige Betheiligung der zu selbstständigen Ortsgemeinden vereinigten Einzelpersonen am Regimente dieser Gemeinden, und durch die Gemeinden des Staates. Nur eine derartige Selbstregierung ist denn auch für die Kirche im Staat, für das äussere Leben, für den Rechtsverkehr der Kirche in Anspruch zu nehmen; nicht weniger, aber auch nicht mehr, wenn nicht in eben diesem Mehr die Forderung sich überstürzen und die Möglichkeit ihrer Erfüllung vereiteln soll. Nur die Kirche aber, aus deren Bewusstsein, aus deren Bekenntniss alle die Elemente getilget sind, welche der Entwickelung einer Glaubenserkenntniss im Elemente ächter theologischer Wissenschaft entgegenstehen: nur diese eignet sich dazu, Staatskirche des modernen Verfassungsstaates zu werden. Oder vielmehr sie ist es mit dem Momente, wo sie in die geschichtliche Wirklichkeit tritt, kraft derselben weltgeschichtlichen Nothwendigkeit, durch welche dieser Staat der christliche, aber nicht, in einem irgendwie beschränkenden oder ausschliessenden Sinne, ein confessioneller ist. Was in der Gegenwart die Stelle solcher Kirche vertritt, haben wir so eben gezeigt; und nur die Mängel dieser annoch bestehenden Zustände sind es, welche fürerst noch die Nothwendigkeit eines von dem bürgerlichen abgetrennten kirchlichen Gemeindewesens und Gemeinderegiments bedingen. Wo aber die wahre, die über alle Spaltung der Confessionen erhabene und den positiven Inhalt des bisherigen confessionellen Kirchenthums in sich vereinigende Kirche in's Leben tritt: da tritt sie auch in den Vollbesitz aller der

Rechte über das gesammte geistige Leben des Volkes, aller der auf Befreiung, Leitung und Förderung dieses Lebens bezüglichen Regierungsrechte ein, deren von Anfang an die christliche Kirche sich als der ihrigen bewusst gewesen ist, die aber auf den Staat haben übergehen müssen, seitdem derselbe begonnen hat, in der Entwickelung eines allgemeinen oder humanen Religionsbewusstseins den Sonderkirchen voranzueilen. Sie tritt in dieselben ein, denn, — wie bereits die früheste Christenheit in ihrer phantastischen Vorstellung von dem tausendjährigen Reiche des in der Fülle seiner Herrlichkeit auf's Neue in die Menschheit herabgestiegenen Christus es geahnet hat, — zwischen ihrem Regimente und dem staatlichen, zwischen den obrigkeitlichen Functionen ihres Gemeindelebens und jenes bürgerlichen, über welchem sich der repräsentative Verfassungsstaat auferbaut, besteht dann kein realer Gegensatz mehr; nur eben der begriffliche Unterschied, der aber die organische Einigung des Regimentes nicht nur nicht ausschliesst, sondern eine solche sogar ausdrücklich fordert.

VIERTER ABSCHNITT.

Die letzten Dinge.

952. In der Idee des Himmelreiches, des Reiches Gottes (§. 283 f. 389. 779 f. 887), in der ausdrücklichen Anwendung dieser grössesten aller Ideen, welche je von Menschen gedacht, je in das Bewusstsein des menschlichen Geistes eingetreten sind, auf die Menschencreatur als solche, auf das menschliche Geschlecht als Ganzes und auf seine einzelnen Glieder, liegt, zugleich mit der Bestimmung zur diesseitigen Verwirklichung dieses Reiches als Kirche, als Kirche des Christenthums, auch die Gewissheit, die innere Nothwendigkeit einer jenseitigen, höheren und vollkommneren Verwirklichung (§. 767. 789). Dieselben Glieder des menschlichen Geschlechtes, aus welchen sich in diesem irdischen Leben, nicht erst seit dem Eintritte des Christenthums in die Weltgeschichte, sondern bereits seit den ersten Anfängen des höhern Lebens in diesem Geschlechte, seit den Anfängen des Processes der Menschwerdung des Göttlichen (§. 810 ff.), die innerliche Heilsgemeinschaft zusammensetzt, welche im Christenthum, durch das in dem göttlichen Stifter des Christenthums aufgegangene Bewusstsein ihrer selbst und das dadurch bedingte einheitliche Heraustreten auch in die äussere Menschengeschichte (§. 887 ff.), den Charakter der Kirche annimmt: eben sie, die im Geiste, dem heiligen, Wiedergeborenen, in dem Processe ihrer Heiligung Begriffenen, haben die Bestimmung, nach dem irdischen Tode, welcher durch die Sündhaftigkeit des Geschlechts auch für sie zu einem unvermeidlichen Geschick geworden ist, in eine höhere, durch die Sünde fortan nicht mehr getrübte, durch den Tod nicht mehr unterbrochene Form dieser Gemeinschaft einzutreten.

953. Mit dem hier ausgesprochenen Satze, dessen thatsächliches Enthaltensein in den Grundlehren, in der Grundanschauung des ge-

schichtlichen Christenthums für uns nach allem Obigen nicht mehr eines ausdrücklichen Beweises bedarf, — mit ihm ergiebt sich für die wissenschaftliche Glaubenslehre das Problem, dessen Lösung schon durch die alten Glaubens- und Bekenntnissformeln, in welchen wir die systematische Gestaltung dieser Lehre vorgebildet sehen (§. 294), an ihren Schluss gestellt ist: das eschatologische. Die grossen Fragen, welche in den Religionen der vorchristlichen Zeit so wenig, und weniger noch als andere Fragen wissenschaftlicher Theologie, als Fragen aufgeworfen worden sind, welche aber den Geist der speculativen Denker so vor dem Christenthum, wie innerhalb des Christenthums, stets auf das Lebhafteste beschäftigt haben, die Fragen über das Geschick der Menschenseele, des Menschengeistes nach dem Tode des irdischen Leibes: sie können vom Standpuncte christlicher Theologie, vom Standpuncte der Philosophie, der Wissenschaft überhaupt, sofern dieselbe sich des durch ihre eigene Natur, wie durch die Natur solches Inhaltes ihr angewiesenen Verhältnisses zum Inhalte der religiösen Erfahrung, der göttlichen Offenbarung in richtiger Weise bewusst geworden ist, ihre Lösung nur zu finden erwarten von dem Begriffe aus, welcher sich uns als Summe dieses Inhalts ergeben hat, dem Begriffe des Reiches Gottes, des Himmelreiches, und der im Processe der Menschwerdung des Göttlichen, im Wesen der Sohnmenschheit erfolgten Einsenkung dieses Reiches in die Menschennatur.

Die Gewohnheit, systematische Darstellungen der Glaubenslehre mit einem eschatologischen Lehrstück abzuschliessen, ist in der Schule kirchlicher Theologie keineswegs eine so allgemein vorwaltende, wie man es vermuthen könnte, wenn man die durch ihre Einfachheit und Bündigkeit dem natürlichen Verstande sich empfehlende Abfolge der Begriffe in's Auge fasst, welche durch die alte *regula fidei* dem Systeme vorgezeichnet ist. In dem Rhythmus dieser Abfolge überall gleichmässig einherzuschreiten war der älteren Dogmatik schon durch die Aufnahme des Inhalts der theologischen Ethik im weitesten Umfange, öfters auch der kirchlichen Cultus- und Verfassungslehren, unmöglich gemacht. Aber auch nach Ausscheidung dieser Lehren hat die neuere Dogmatik, die Dogmatik auch der protestantischen Schulen nicht immer für die eschatologischen Lehren den Weg der Anknüpfung an die allgemeinen Grundbegriffe des Glaubens zu finden gewusst, welche die in der Bekenntnissformel vorgezeichnete Stellung derselben als hinreichend motivirt durch den wissenschaftlichen Gang der Gedankenentwickelung hätte können erscheinen lassen. Und auch uns hat sich in dem unsrigen mehrfach das Bedürfniss fühlbar gemacht, Momente dieser

Lehren in früheren Abschnitten unserer Darstellung vorauszunehmen. Die Begriffe selbst, worauf die Darstellung des eschatologischen Abschnitts sich zu begründen hat, der Schöpfungsbegriff und der Heilsbegriff, sie würden ohne einen Vorblick auf den Inhalt dieses Abschnitts nimmermehr die Consistenz haben gewinnen können, wodurch erst für diesen letzteren eine wissenschaftliche Begründung ermöglicht wird. Auch historisch konnte der Heilsbegriff des Christenthums nicht fixirt werden, ohne dass sogleich (§. 767 ff.) auf die eschatologische Grundvoraussetzung hingewiesen ward, deren klar ausgesprochenes Bewusstsein ihn von den verwandten Anschauungen des A. T. unterscheidet. Desgleichen bildete für die wissenschaftliche Ausführung sowohl dieses Begriffes selbst, als auch bereits des in der systematischen Abfolge theologischer Entwickelung ihm nothwendig vorangehenden Schöpfungsbegriffs die in dem Schöpfungsgedanken der Gottheit von vorn herein beabsichtigte, in der innerweltlichen Heilsordnung auch trotz der Störung durch den Sündenfall sich allmählig vollziehende Unsterblichkeit des Menschengeistes (§. 700 ff.) ein durchgehends bedingendes Moment. Auch uns lag daher die Versuchung nahe, auf ähnliche Weise, wie Derartiges öfters in dogmatischen Darstellungen ältererer und neuerer Zeit geschehen ist, die Ausführung der eschatologischen Lehren an einer jener früheren Stellen vorauszunehmen. — Gerade aber bei diesem Gegenstand lag für die gesammte Haltung des Systemes ein wesentliches Interesse darin, die durch die Natur der Sache und durch die festen, klaren Züge der urchristlichen Glaubensregel vorgezeichnete Ordnung nicht zu verlassen. So wenig, wie über den Anfang, eben so wenig hat über das Ende des nach seinen Grundzügen schon im Glauben, in dem selbstbewussten gegenständlichen Glauben der Christenheit enthaltenen, wenn auch zu wirklicher Ausführung erst in der Wissenschaft gelangenden Systemes das Glaubensbewusstsein seinerseits im Zweifel bleiben können, und jede Abweichung des Ganges der Wissenschaft von dem so klar gestellten Begriffe dieses Anfangs und dieses Endes beruht auf einer Abschwächung oder Verwirrung solches Glaubensbewusstseins. Allerdings ist, zufolge der in dem Glaubensinhalte stattfindenden *περιχώρησις*, wie in dem Ende der Anfang, so auch in dem Anfange auf gewisse Weise schon das Ende enthalten, und die wissenschaftliche Entwickelung der mittleren Partien hat eben diese Aufgabe, die sachliche Bewegung des Anfangs nach einem Endziele, welches ideal schon in dem Anfange mitgesetzt ist, zum Bewusstsein zu bringen. Ausdrücklich aber, damit in diesen Partien die Entwickelung den Faden, der sie leiten soll, nicht verliere, damit sie nicht zu rasch der Illusion sich hingebe, beim Ziele angelangt zu sein und demzufolge der, gerade auf dem gegenwärtigen Standpuncte philosophischer Forschung durch das Hervortreten und die Betonung des Immanenzbegriffs näher noch, als sonst, herantretenden Gefahr unterliege, auf die eschatologischen Begriffe ein geringeres Gewicht, als ihnen gebührt, zu legen, — sie etwa nur, wie dies eingeständlich z. B. bei Schleiermacher geschehen ist,

als Corollarium zu behandeln zur Lehre von der diesseitigen Heilsverwirklichung: — ausdrücklich um deswillen stellt es sich als rathsam dar, Sorge dafür zu tragen, dass die ἔσχατα des Menschenlebens (ein Ausdruck, aus Sir. 7, 36 entlehnt, woselbst er aber noch nicht in diesem Sinne angewandt ist) als ἔσχατα erscheinen auch in der wissenschaftlichen Darstellung.

954. Wie die Idee des Himmelreichs überhaupt, so ist auch der in dieser Idee enthaltene eschatologische Grundgedanke ein dem göttlichen Urheber des Christenthums, dem geschichtlichen Christus eigenthümlicher, ein unmittelbar lebendiges, innerlich nothwendiges Moment jener Gottesoffenbarung, welche sich, auf Grund der vorangehenden religiösen Entwickelungsprocesse des Menschengeistes, als höchstes Ergebniss dieser Processe in seinem gottmenschlichen Selbstbewusstsein vollzogen hat. Die reine Gestalt dieses Grundgedankens aus der Umhüllung auszuschälen, in welche derselbe sich bereits für das Bewusstsein der ersten Jünger, für die religiöse Weltanschauung der apostolischen Gemeinde eingesenkt hat: das ist eine Aufgabe, welcher sich, wenn sie auch zunächst nur dem specielleren Berufskreise der Geschichtsforschung anheimzufallen scheint, doch die philosophische Glaubenswissenschaft um so weniger entziehen kann, je mehr es ihr eben um die Reinheit dieses Grundgedankens an und für sich selbst, in seinem idealen Thatbestande und in seiner Bedeutung als Bewusstseinsinhalt der gottmenschlichen Persönlichkeit des historischen Christus, zu thun sein muss.

Gewohnt, wie die bisherige kirchliche Theologie es war, die persönliche Lehre des historischen Christus als unmittelbar eine und dieselbe anzusehen mit der Lehre der Apostel, ist sie auch im Lehrstücke der Eschatologie den Uebelstand nicht gewahr geworden, welcher daraus erwächst, dass durch die Voraussetzung solcher Einerleiheit der göttliche Meister zum Mitschuldigen eines Irrthums wird, von welchem sogar der strengste Buchstabenglaube in diesem Lehrstücke die Apostel nicht frei sprechen kann. Denn je buchstäblicher die Kundgebungen des eschatologischen Glaubens in den neutestamentlichen Urkunden verstanden werden, sowohl diejenigen, welche unmittelbar den persönlichen Glauben der Apostel ausdrücken, als auch jene, welche von den Schriftstellern des N. T. als weissagende Verkündigung dem Herrn selbst beigelegt sind: um so weniger kann in Abrede gestellt werden, dass in ihnen die zuversichtliche Erwartung der unmittelbarsten Nähe einer persönlichen Wiederkunft des Herrn und einer damit verbundenen Weltkatastrophe ausgesprochen wird. Das ist von der neuern Bibelforschung allgemein anerkannt, und auch die hartnäckigsten Anhänger der alten Orthodoxie wagen es nicht mehr abzuleugnen, nachdem ihre Vorgänger

in der ältern Kirche es freilich vorgezogen hatten, vor allen derartigen Aussprüchen, welche eine Zeitbestimmung in sich schliessen, das Ohr zu verstopfen und sich nur an das Wort, dass der Zeitmoment der Erfüllung auch dem Sohne verborgen sei (Marc. 13, 32), zu halten, ohne daran Anstoss zu nehmen, dass solches Wort durch das unmittelbar vorangehende (V. 30) direct Lügen gestraft wird, so lange man nämlich die Voraussetzung gelten lässt, dass beide Worte von einem und demselben Ereignisse sprechen. — Dieses bequeme Auskunftsmittel des Ignorirens können wir auf sich beruhen lassen; an jene aber, welche den Irrthum der Apostel in Ansehung der Zeitbestimmung eingestehen, — den Irrthum, dessen erstes Gewahrwerden die Beschwichtigungsversuche im zweiten Thessalonicher- und im zweiten Petrusbriefe hervorgerufen hat, — ihn aber so zu sagen nur als eine optische Täuschung im Schauen der durch die Weissagung des Herrn vor dem Auge der Gläubigen aufgerollten Zukunftsbilder entschuldbar finden wollen, — an sie wird es erlaubt sein, die Frage zu richten, ob sie nicht einsehen, welch eine ganz andere Schwere und Tragweite solche Irrung gewinnt, wenn man den Herrn selbst zu ihrem Genossen, zu ihrem Urheber macht? Ihm eine solche Selbsttäuschung zuschreiben, wäre es auch nur in Ansehung der Zeitnähe seiner eigenen persönlichen Wiederkunft und Weltrichterfunction, ihm es zutrauen, dass er mit so zuversichtlichen Worten, wie sie Matth. 16, 28. 24, 34 zu lesen sind, jene irrthümliche Weissagung ausgesprochen habe: das ist denn doch noch etwas ganz Anderes, als zugestehen, dass durch die übermächtige Gestalt der gläubigen Imagination die Irrung in den Seelen der Jünger hat entstehen können! — So, meine ich, muss in diesem Falle bei einigermaassen besonnener Erwägung das Bedürfniss einer in positiv gläubigem Sinne kritisch zu vollziehenden Sichtung der eschatologischen Christusworte anerkannt werden auch von denen, die sonst aus Grundsatz jeder derartigen wissenschaftlichen Operation abhold sind. Noch zu einem ungleich dringendern aber wird eben dieses Bedürfniss für uns, wird es für alle diejenigen, welche mit uns der Ueberzeugung leben, dass nicht blos in Ansehung der Zeitbestimmung die Phantasie der Apostel in der Ausgestaltung der eschatologischen Weissagungsworte des Herrn irre gegangen ist. Je entschlossener sich unsere Lehre abgewandt hat von allen den Vorstellungen über die Gottheit des Heilandes, welche der Menschheit in seiner Person Abbruch thun: um so gewissenhafter wird sie Sorge tragen müssen für die Reinhaltung aller der Eigenschaften seiner Persönlichkeit, welche unentbehrlich sind, die in seiner Menschheit auf natürliche Weise sich darlebende Gottheit zu beglaubigen. Zu diesen aber gehört wesentlich die Fülle der Einsicht in die Zukunft der Geschicke des Menschengeschlechts, der nachirdischen sowohl, als auch der bereits in diesem irdischen Leben bevorstehenden. Nur solche Einsicht konnte ihn dazu ermächtigen, das Reich Gottes als nahe herbeigekommen zu diesem Geschlechte, und Sich als den vom himmlischen Vater zu den Menschen gesandten

Führer in dieses Reich zu verkündigen. Die grosse Bewusstseinsthat, durch welche Jesus Christus dem menschlichen Geschlecht ein solcher Führer, durch welche, verbunden mit der nur durch sie nach ihrer wahren Bedeutung und Wirkung ermöglichten Leidensthat, er ihm ein Heiland geworden ist: was wäre sie ohne die wirkliche, lebendige Einsicht in den inneren Zusammenhang, in die zugleich natürliche und geistige Nothwendigkeit der Weltgeschicke, aus welcher sich jene weissagenden Blicke in die Zukunft ganz von selbst ergeben mussten?

Die kritische Arbeit, deren es bedarf, um das hier Geforderte zu vollziehen, um das Gespenst jenes abenteuerlichen Selbstbetrugs zu bannen, dessen Schein bei einem unkritischen Geltenlassen des Buchstabens der Ueberlieferung nicht von Jesus zu entfernen ist, und um an die Stelle solches Gespenstes den Genius ächter, gotterleuchteter Weissagung in schlichtester Klarheit vor dem Auge des unbefangenen Betrachters leuchten zu lassen: sie ist in der That eine ganz einfache und ungekünstelte. Ich darf mich darüber, was das Allgemeine betrifft, auf den Vorgang bereits einer Reihe früherer Kritiker, unter ihnen auch solcher Männer, wie Schleiermacher und Neander, was aber die nähere Motivirung betrifft, auf die Erörterungen meiner Evangelischen Geschichte und besonders der Schrift über die Evangelienfrage (S. 172 f. S. 231 ff.) berufen. Dieselben sind, so viel ich habe finden können, wie so manche ähnliche kritische Untersuchungen beider Werke, noch von keinem jener Kritiker, welche sich neuerdings wieder sei es im Interesse des Ueberglaubens oder des Unglaubens so geschäftig erweisen, *fumum ex fulgore* zu machen, auch nur im Vorübergehen beachtet, viel weniger mit der Gewissenhaftigkeit geprüft worden, auf welche die Wichtigkeit der Frage, um die es sich handelt, ihnen einen gerechten Anspruch giebt. Ihre Ergebnisse in den Zusammenhang unserer gegenwärtigen Betrachtung einzureihen, dazu wird es für diejenigen, welche nicht muthwillig ihre Augen dem wahren Thatbestande verschliessen wollen, nur einiger leisen Winke bedürfen.

955. Die grosse eschatologische Anschauung, welche in der Seele des historischen Christus aufgegangen war, zugleich als unmittelbare, innerlich nothwendige Folgerung aus der als allgemeine, zuerst von ihm erkannte Grundwahrheit sein gottmenschliches Bewusstsein durchdringenden und beherrschenden Idee des Himmelreiches, und als ebenso innerlich nothwendige Bedingung der Einführung dieser Idee in die Wirklichkeit des Menschenlebens und der Weltgeschichte: solche Anschauung hat zu ihrem wesentlichen Inhalte von vorn herein die Nothwendigkeit, die untrügliche Gewissheit einer vollständigen dereinstigen Abscheidung der realen Elemente des Guten, nicht der geistigen blos, sondern auch der natürlichen, von den realen Elementen des Bösen, wie in der creatürlichen Welt überhaupt, so

ausdrücklich auch in der Menschenwelt. Vorbereitet, wie diese Anschauung es war durch so manche Ausstrahlungen des höhern Glaubenslichtes in dem eschatologischen Vorstellungskreise der vorchristlichen Völker, welche in ihr zur gediegenen Einheit eines von allen trübenden Elementen gereinigten Glaubensbewusstseins zusammengingen, ist sie dennoch, so wie sie in dem erhabenen Bewusstsein des göttlichen Meisters auftritt, ein von Grund aus Neues, eine göttliche Offenbarung im höchsten, energischsten Wortsinne, ganz eben so, wie der Gedanke des Himmelreiches, des Reiches Gottes selbst, der nur in ihr, in dieser Anschauung, seine Vollziehung, seine Ergänzung und Bekräftigung findet. An ihr hängen, unmittelbar oder mittelbar, im eigenen Bewusstsein des Meisters und im Bewusstsein seiner Jünger, alle Vorstellungen und Begriffe von den zukünftigen Geschicken des Menschengeschlechts und seiner Glieder im Jenseits und im Diesseits, und in ihr ist daher auch uns ein zuverlässiger Maassstab des Urtheils gegeben für die kritische Sichtung sowohl dieser Vorstellungen selbst, so wie dieselben erst im engern Kreise der Apostel, dann im weiteren der Kirche sich gestaltet haben, als auch für die geschichtliche Ueberlieferung von dem ursprünglichen, lebendigen Quell dieser Vorstellungen.

Dass jeder eschatologische Glaube nur in dem Maasse ein lebendiger, nur in dem Maasse lebendiger Bestandtheil eines wirklichen, auf sittlicher Erfahrung und Erlebniss beruhenden Religionsglaubens ist, in welchem er die Erwartung, die Zuversicht einer Vergeltung des Guten und des Bösen aller diesseitigen Willensthaten der Menschen in sich schliesst: das wird nicht leicht ein Forscher in Abrede stellen, der nur irgendwie einen aufmerksam prüfenden Blick auf die religiösen Vorstellungen und auf die philosophischen Lehren, wäre es auch nur der vorchristlichen Zeit geworfen hat. V e r g e l t u n g: das ist überall die Losung schon bei den rohen Vorstellungen über Seelenwanderung, über welche, so scheint es, die Religionen Indiens und überhaupt des entfernteren Ostens entweder überhaupt nicht, oder nur zur pantheistischen Versenkung der individuellen Geister in einem Allgeist hinausgeschritten sind. Sie tritt in energisch reformatorischer Weise hervor, diese Losung, in der mittelasiatischen Religion des Zarathustra, welche durch sie den Glauben an Unsterblichkeit der Person in eine Weltanschauung, die sich von dem trüben Elemente jenes naturalistischen Aberglaubens gereinigt hat, hinüberrettete; eine rettende That, deren segensreiche Wirkungen wenigstens in dunklen Anklängen bis zu den Völkern des fernen Nordens, bis zu den Ahnherren des germanischen Völkerstammes hingedrungen scheinen. In der düstern Scheol- und Hadesvorstellung der Völker des westlichen Orientes und des Abend-

landes schien sie verklungen; aber gerade hier wird es nur um so deutlicher, wie auch diese Vorstellung Leben und religiöse Bedeutung gewinnt genau in dem Maasse, in welchem die Ahnung eines abgetrennten Geschicks der Guten und der Bösen, das Vorgefühl von Reinigungszuständen solcher Seelen, die noch aus Gutem und Bösem gemischt in die Unterwelt hinabsteigen, selbst in das Dunkel des „Amenthes“ als eine göttliche Dämmerung hereinbricht. Auch hier mag, in dem Vorstellungskreise der ägyptischen Religion, welcher durch Orphiker und Pythagoreer nach Griechenland herübergebracht ward, die noch unsicher umhertastende Ahnung hin und wieder in dem Bilde einer Seelenwanderung durch die Gestaltenreiche der materiellen Natur eine Stütze gesucht haben. Heller aber und heller taucht, solcher düsteren Bilderwelt gegenüber, in den imaginativen Schöpfungen der griechischen Heroensage, in dem mythologischen Dämmerlichte der Mysteriendienste, zugleich mit den Bildern der Pein, welche die Bösen im Hades, im Tartarus zu erleiden haben, das Lichtbild einer ungetrübten Seligkeit hervor, welche in Gemeinschaft der Götter den von ihnen Begünstigten, aus göttlicher Wesenheit Empfangenen und Geborenen und durch sie Aufgenährten in den Gefilden des Elysium beschieden ist; und die hellenische Philosophie erkannte es in den erhabenen Seelen eines Sokrates und eines Platon als ihren eigensten Beruf, die Keime solches Vergeltungsglaubens zu pflegen und zur Klarheit wissenschaftlicher Einsicht zu erheben. Dem Volke Israel war, bei seinem gereinigten Gottesglauben, die Theilhaftigkeit solcher Schauungen nicht erleichtert, sondern erschwert durch die Anstrengung, mit welcher dieser Gottesglaube von vorn herein sich darauf angewiesen fand, dem Vergeltungsprocesse des Guten und des Bösen eine sichere Stätte zu bereiten schon im diesseitigen Menschenleben. Die Unmöglichkeit, solche Aufgabe zu vollziehen, lastete auf dem religiösen Bewusstsein dieses Volkes, wie auf die ergreifendste Weise dies sich in der tiefsinnigen Dichtung des Hiob kund giebt, als ein schweres Verhängniss; und in demselben Maasse, als im Laufe der Zeit das Gefühl der Schwere dieses Verhängnisses stieg, musste in des Volkes Mitte das Bedürfniss sich geltend machen, für das in der Gegenwart Unvollziehbare die Vollziehung, die Erfüllung in der Zukunft zu suchen, in einer Zukunft der Weltgeschichte und in einer Zukunft jenseits des Grabes. Die Regungen eines eschatologischen Glaubens, welche sich in dem nachexilischen Judenthume allmählig einfinden, sie verdanken ungleich weniger irgend welchen äussern Einflüssen, als vielmehr eben diesem Bedürfnisse ihren Ursprung; sie ziehen Elemente einerseits des alt-iranischen Religionsglaubens, anderseits der hellenischen Speculation eben nur in dem Maasse an sich heran, als solches Bedürfniss darin eine vorläufige Befriedigung findet. — Kurz: auch in vorchristlicher Zeit sehen wir überall den in das Jenseits hinter dem Grabe hinweisenden Glaubensdrang dem Bewusstsein des grossen sittlichen Gegensatzes entspriessen, welcher, mit je innigerer Lebendigkeit er sich aus diesem Bewusstsein

emporringt, um so weniger in der Anschauung des wüsten Durcheinander der sittlichen Eigenschaften und der diesen Eigenschaften entsprechenden Lebenszustände, wie es die irdische Gegenwart zeigt, seine Befriedigung finden kann. Nichts destoweniger ist von diesem Glaubensdrange, — ihm, der mit so unnachahmlicher Schönheit in dem geistreichen Worte Marc. 9, 24 geschildert ist, welches in dem nicht minder herrlichen Worte 2 Tim. 2, 13 seine Erläuterung und Ergänzung findet, — es ist von ihm zu dem klaren, seiner selbst gewissen Glauben, wie Christus ihn gebracht hat, noch ein ungeheuerer Schritt, so viel Aehnlichkeit man hienach in den Motiven des einen und des andern finden kann. Erst in der Idee des Gottesreiches war der Glaubensgrund gefunden, welcher die endlose Fortdauer jener trüben Mischung widerstrebender Willensrichtungen und mit den Willensrichtungen, wie unter sich, disharmonirender Zustände, wie solche allerorten das diesseitige Leben zeigt, als eine Unmöglichkeit erkennen lässt, und welcher zugleich das innerste Wesen und Selbst der Persönlichkeit als die Macht erscheinen lässt, durch welche von Innen heraus, nicht durch äussere Herrschergewalt, die Scheidung der Willensrichtungen und das Hervortreiben der einer jeden Willensrichtung entsprechenden Naturzustände des Seelenlebens mit organischer Nothwendigkeit herbeigeführt wird. Diese grosse Anschauung ist das Werk eines gewaltigen Lichtblicks, — in der idealen Lebenssphäre des religiösen Bewusstseins das Entsprechende, was, in Kraft dieses Lichtblicks, für das dereinstige Eintreten einer Lebenswirklichkeit, in welcher die Weissaung ihre Erfüllung finden wird, durch das grosse Wort Matth. 24, 27 bezeichnet worden ist. Wie „ein Blitz, der vom Aufgang bis zum Niedergang leuchtet", hat dieser Lichtblick göttlicher Offenbarung das gesammte Bewusstsein des menschlichen Geschlechts durchzuckt und die Pole des inneren Magneten umgekehrt, so dass die Spitze des geistigen Compasses, die zuvor nach dem Diesseits gerichtet war, jetzt nach dem Jenseits weist (§. 789). Der Geist, der gewaltige Wille des Einen, in dessen Seele dieser Blitz zuerst gezündet hat, er hat durch seine Hingebung in den Tod, durch das Leben, welches aus seinem Tode entsprossen ist, den Thatbeweis geführt, dass den sittlichen Kräften des Menschengeistes eben durch den Tod des irdischen Leibes der Eingang in jenes Reich der Herrlichkeit geöffnet wird, welches im irdischen Leben dem natürlichen Menschen durch die Macht der Sünde verschlossen bleibt. Aber die erhabene Bedeutung dieser Leidensthat hängt durchaus an der ihr vorangehenden Bewusstseinsthat, durch welche allein ihr das Ziel gezeigt werden konnte, das Ziel der Verherrlichung, welches nur durch die vollendete Abscheidung des Kernes der geistigen Persönlichkeit von der Substanz des Bösen, durch den Tod des Leibes der Sünde zu erreichen ist.

956. Aenigmatisch, wie die Lehraussprüche des Herrn durchgehends gehalten sind, wie sie es sein mussten zufolge ihrer Bestim-

mung als Prophetenworte nicht für das damals lebende Geschlecht, nicht für die Umgebung, zu welcher sie zunächst gesprochen wurden, allein, sondern für alle Völker des Menschengeschlechts und alle zukünftigen Geschlechter, denen ihre wissenschaftliche Deutung überlassen blieb (§. 862): änigmatisch sind in Folge dessen auch die von ihm gesprochenen Weissagungsworte über jenen Scheidungsprocess des Guten und des Bösen, in dessen Begriff sich für sein gotterleuchtetes Bewusstsein die Anschauung der zukünftigen Geschicke des Menschengeschlechts zusammengefasst hat. Wir finden in diesen Worten den Begriff solches Processes ausgedrückt durch das im Munde des Göttlichen öfters wiederkehrende Bild eines Weltgerichtes, welches an dem Ganzen des Geschlechtes und an jedem einzelnen seiner Glieder vollzogen wird durch den Sohnmenschen, das heisst (§. 770 ff.) durch die Idee des von dem Geiste, von der Willenssubstanz der Gottheit durchdrungenen, mit dem Wesen der Gottheit organisch geeinigten und in der Person des geschichtlichen Heilandes zum klaren Bewusstsein seiner selbst und seines göttlichen Inhalts, seiner übersinnlichen Gegenständlichkeit hindurchgedrungenen Menschengeistes.

957. In dem erhabenen Bilde dieses Weltgerichtes liegt von vorn herein, für die lebendige Unmittelbarkeit der Glaubensanschauung überall in Eins verschmolzen und nur lösbar für ein tiefer eindringendes wissenschaftliches Verständniss, ein dreifacher Sinn. Es liegt darin erstens die Verkündigung, dass von dem Zeitpunct an, da in der persönlichen, leibhaftigen Gestalt des Einen, der sie zuerst in seinem gotterfüllten Selbstbewusstsein aufgefunden hatte, die Idee der Sohnmenschheit dem menschlichen Geschlecht zu einer gegenständlich fassbaren geworden war, für den gesammten ferneren Verlauf der Weltgeschichte dieselbe dem Bewusstsein dieses Geschlechts zu einem Sammelpuncte werden soll für die seiner Natur eingepflanzten, fort und fort sich aus dieser Natur herausgebärenden Lebenselemente des Guten, des Göttlichen, und dass, so geeiniget, diese Lebenselemente mit fortdauernd steigender, zuletzt unfehlbar siegender Macht die über eben diese Natur zerstreuten Elemente der Sünde und des Bösen niederkämpfen sollen. Es liegt zweitens darin der Begriff jenes inneren Gerichtes, welches sich, in Kraft eben dieser Idee, unablässig in der Seele jedes einzelnen Menschen vollzieht, und dieselbe, nach einem längeren oder kürzeren Verlauf sittlicher Kämpfe, unwiderruflich und für immer entweder der Substanz des Guten, des

ewigen Lebens und der Gemeinschaft des Gottesreiches einverleibt, oder in den Abgrund der Sünde und des Todes hinabstürzt. Endlich aber liegt eben darin drittens auch noch die Hinweisung auf eine dereinstige Weltkatastrophe, in welcher die Idee der Sohnmenschheit sich als die göttliche Macht bethätigen und erweisen wird, durch welche für sämmtliche durch sie dem Reiche Gottes einverleibten Glieder des Menschengeschlechts ein ihrer inneren gottebenbildlichen Natur und Wesenheit entsprechendes äusseres Dasein im Elemente der göttlichen Herrlichkeit begründet und ausgewirkt wird.

958. Aussprüche aus dem Munde des Herrn, klar und unzweideutig mit dem Stempel seines Geistes bezeichnete, so dass über ihre Authentie kein Zweifel sein kann, enthält für jedes der drei hier unterschiedenen Momente der Weissagung vom Weltgerichte die evangelische Ueberlieferung. Aber hervorgegangen, wie die schriftlichen Aufzeichnungen dieser Ueberlieferung es sind, aus einem Standpuncte des gläubigen Bewusstseins der ersten Jüngerschaft, welcher noch nicht zu einer ausdrücklichen Unterscheidung dieser Momente herangereift war, welcher vielmehr nur in der phantastischen Hülle, die er selbst unbewusst und unwillkührlich über den Inhalt hinweggezogen hatte, den Inhalt der Weissagung zu tragen vermochte, oder, wenn er ja in Einzelnen hin und wieder dazu gelangte, diese Hülle zu lüften, dies nur zu thun im Stande war in der Weise einer Reflexion, die auch ihrerseits an ihre Höhe nicht ganz heranreicht noch ihren Sinn erschöpft, — finden sich in der Ueberlieferung die Momente dieses dreifachen Sinnes doch nicht in der Weise auseinandergehalten, nicht in der Weise von den Spuren jener Umhüllung frei bewahrt, dass die Wissenschaft dadurch in Bezug auf sie jener kritischen Arbeit überhoben würde, deren Beruf es ist, den authentischen Lehrgehalt der Aussprüche des Göttlichen in seiner ursprünglichen Klarheit und Lauterkeit aus der Ueberlieferung herauszuschälen.

Wiederholt habe ich bereits in frühern Partien meiner Darstellung auf jene Eigenthümlichkeit der änigmatischen, parabolischen Ausdrucksweise der evangelischen Christusworte hingewiesen, welche uns jetzt, nach dem Ablauf fast zweier Jahrtausende, ein richtigeres, ein volleres Verständniss ihres Sinnes ermöglicht, als dessen selbst die Vertrautesten seiner Jünger sich rühmen konnten; darauf hingewiesen, dass der Herr selbst uns zu dem Glauben an solche Möglichkeit ermächtigt, indem er bei wiederholten Veranlassungen Worte, die auf ein dereinstiges Verständniss dessen hinweisen, was für den Augenblick in seinen Reden dunkel bleiben musste, nicht an seine Jünger, nicht an

die zufällig Umstehenden aus dem Volke allein, sondern an die Christenheit aller Jahrhunderte, aller Jahrtausende gerichtet hat. Der Fall einer Anwendung des so im Allgemeinen Bemerkten ist, wenn irgendwo, so hier, in Bezug auf sämmtliche von Christus gesprochenen Worte eschatologischer Weissagung, ein klar vor Augen liegender. Das unvollkommene Verständniss, das wenigstens theilweise eingetretene Missverständniss dieser Worte durch die Mehrzahl seiner Jünger, und ausdrücklich durch diejenigen, auf welche die sonst zuverlässigste Ueberlieferung, die synoptische, sich zurückführt, ist ein notorisches. Es ist, sage ich, ein notorisches, wäre es auch nur, wie so eben erinnert (§. 954), in Bezug auf die Zeitbestimmung des Eintreffens jener Weissagungen, welche die Jünger, nebst deren übrigem Inhalte, in den zu ihnen gesprochenen Worten vernommen zu haben meinten. Aber der Zusammenhang dieses Missverständnisses mit einem noch viel tiefer liegenden, noch viel weitergreifenden, mit einem Missverständnisse, welches uns, wenn wir es theilen wollten, den Glauben an die Unfehlbarkeit des Meisters auch in den wichtigsten Glaubensfragen geradezu unmöglich machen würde: solcher Zusammenhang drängt sich so deutlich jedem nur einigermaassen unbefangenen Blicke auf, dass nur die blindeste Verstockung sei es im Unglauben, oder im dogmatistischen Aberglauben, uns hier zurückhalten könnte von dem Eingeständnisse, dass ein besseres Verständniss, als in diesem Falle das der Jünger es war, der Worte des erhabenen Meisters uns hier in der That vergönnt ist. — Es handelt sich, wie der aufmerksame Leser schon längst wahrgenommen haben wird, es handelt sich auch hier zunächst um die Deutung des Ausdrucks *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*. Verhält es sich richtig mit der Voraussetzung, die zur Zeit noch von allen Exegeten getheilt wird, durch so gewichtige Momente auch schon der Buchstabe der Ueberlieferung sie Lügen straft, mit der Voraussetzung, dass Jesus überall mit diesem Ausdrucke nur seine leibhaftige, geschichtliche Person gemeint haben könne; — verhält es sich damit richtig, und hat Jesus nichts destoweniger, woran doch nach allen Umständen kaum ein Zweifel möglich ist, das Wort jener Weissagung gesprochen: so können wir nicht anders, als ihn des ungeheuerlichsten, kopflosesten Selbstbetrugs schuldig sprechen, der je in eines Menschen Hirn gekommen ist. Der Selbstbetrug ist kein geringerer, wenn er auch nur, in jenen Ausdrücken, welche so vielfältig wiederholt in den drei ersten Evangelien zu lesen sind, für irgend eine ferne, unbestimmte Zukunft solches sein persönliches Wiedererscheinen mit den phantastischen Zuthaten einer abenteuernden Apokalyptik verkündigt haben sollte. — Für den Standpunct philosophischer Glaubenseinsicht ist Christus der persönliche, geschichtliche Sohnmensch ein- für allemal nur in Kraft der Bewusstseinsthat, durch welche er zuerst von allen Sterblichen den Gedanken der idealen Sohnmenschheit in seinem Geiste lebendig gemacht und zum Princip seiner Lehre, wie seiner Thaten erhoben hat. Wie das stellvertretende Leiden, der stellvertretende Tod (§. 876 f.), so gehört

zum Begriffe dieser idealen Sohnmenschheit gleich wesentlich die weltrichtende Macht, in den Gemüthern, im sittlichen Bewusstsein der einzelnen Menschen, wie in dem Gange der Weltgeschichte und wie in der grossen Weltkatastrophe, in welcher wir annehmen müssen, dass durch einen schöpferischen Willensbeschluss der Gottheit dem gegenwärtigen Menschendasein und ihrer geschichtlichen Entwickelung ihr Ziel gesetzt ist. Aber nicht in gleicher Weise, wie durch eigene, persönliche Uebernahme solches Leidens, solches Todes, durch die grosse, nur einmal zu vollziehende That des Bundesopfers am Kreuze der geschichtliche Christus die hohepriesterliche Function des ewigen Sohnmenschen zu der seinigen machen konnte: nicht in gleicher Weise kann er auch die königliche That (§. 885) des Weltgerichtes nur sich haben zueignen wollen mit Ausschluss seiner Jünger, seiner „Brüder", die er ja, auch dies freilich nur in änigmatischer Rede, ausdrücklich als Genossen dieser Function bezeichnet hat (Matth. 19, 28). Er würde durch eine derartige wild phantastische Selbstüberhebung die sittliche Bedeutung jener That der Demuth, des selbstverleugnenden, hingebenden Gehorsams bis zum Tode geradezu vereitelt haben. Allerdings, auch an der Function des Weltgerichtes hat Christus, der historische, durch die weltgeschichtlichen Wirkungen seiner Leidensthat einen persönlichen Antheil, wie kein anderer Sterblicher, und auch in diesem Sinne war es nur ganz in der Ordnung, wenn er dem Glauben der Jünger nicht im Voraus gewehrt hat, welcher neben dem hohenpriesterlichen auch das königliche Amt des Sohnmenschen Ihm zuschrieb. Solches Antheils konnte er sich kraft des in ihm lebendigen Prophetengeistes auf das Klarste bewusst sein; er konnte die Andeutung dieses seines erhabenen Selbstbewusstseins in den geistvollen Doppelsinn hineinlegen, in welchem er sich so vielfältig des Ausdrucks Sohnmensch bedient hat. Aber eine muthwillige Selbstverblendung gegen die Grösse, gegen die Höhe der überall von ihm bethätigten Einsicht wäre es, wenn man die Bedeutung nicht gewahr werden wollte, welche in Aussprüchen, wie Marc. 8, 38 (Luk. 9, 26. 12, 9), in dem Uebergange liegt, aus der ersten Person des Pronomens in die dritte Person, in welcher von dem *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* gesprochen wird. „Der Vater richtet Keinen selbst, er hat alles Gericht dem Sohne übergeben": in diesem Worte von ungeheuerster Tragweite, welches der Jünger Johannes aus dem Munde seines Meisters berichtet (Joh. 5, 22), verbirgt sich eine ganze Welt von Gedanken der tiefsten und erhabensten Art. Aber zu welcher Armseligkeit schrumpft diese Welt zusammen, wenn man die leuchtende Klarheit, die überwältigende Macht dieses Gedankens auch nur durch einen Gran jenes phantastischen Aberglaubens, wovon doch in diesem, wie in allen ähnlichen Aussprüchen der johanneischen Erzählung keine Spur vorhanden ist, getrübt denkt! Das Wort enthält nicht blos eine Verweisung auf die Zukunft; Christus weiss, indem er es spricht, dass das Gericht in dem Augenblicke selbst, in welchem er spricht, sich vollzieht (V. 25. 12, 31, vergl. Luk. 10, 18), ja dass es

vom Anfange der Welt an sich vollzogen hat (Joh. 3, 18 f., vergl. auch die höchst prägnanten, völlig unzweideutig nur auf eine geistige Immannenz der Gerichtshandlung hinweisenden Worte Joh. 12, 48. 1 Joh. 3, 14). Er weiss auch, dass sein persönliches Auftreten den Knotenpunct der Weltgeschichte bildet, von wo an das, was bisher im Verborgenen geschah, immer heller und gewaltiger an den Tag treten wird. Er weiss es und verkündigt in diesem Sinne so hier bei Johannes, wie anderwärts bei den synoptischen Berichterstattern (Marc. 9, 1. 13, 30 u. Parall.), seinen Jüngern die unmittelbare Nähe des Tages, der Stunde, da das Reich Gottes in seiner Machtfülle hereinbrechen wird. Nie ist eine Weissagung vollständiger, buchstäblicher in Erfüllung gegangen, und nie hat man sich gegen den Sinn des Buchstabens so geflissentlich verstockt, wie nicht Wenige es auch noch heutzutage thun, um für das Wahngebilde, zu dessen Erzeugung der Buchstabe eben nur denen, welche seinen klar zu Tage liegenden Sinn nicht tragen konnten, den Anlass gegeben hat, den göttlichen Meister selbst als verantwortlich erscheinen zu lassen! Von den Jüngern, in deren Mitte, durch deren eigenes Thun dieses erste grosse Prophetenwort seine Erfüllung fand, können wir es nicht anders als begreiflich finden, wenn sie, deren Blick bei dem ihnen übertragenen Werke ausschliesslich auf die Gestalt des Meisters und auf die zukünftige ihnen verheissene Herrlichkeit gerichtet bleiben musste, das Grosse, was durch sie selbst geschah, in Erwartung dieser Zukunft gar nicht gewahr wurden; wenn ihnen, den Bildern dieser Zukunft gegenüber, jener Anfang der Erfüllung, an welchem sie selbst zu sehr betheiligt waren, um ihn nach seinem wirklichen Werthe richtig abschätzen zu können, in Nichts verschwand. Hatte es doch, um sie zu diesem ihrem Werke geschickt zu machen, um auch nur die Verheissungsworte des Meisters in ihrem Gedächtnisse lebendig zu erhalten, eines Ereignisses in ihrem Seelenleben bedurft, so ausserordentlicher Art, dass wir nur einen ganz natürlichen Hergang dieses ihres Seelenlebens darin erkennen können, wenn sie den geschichtlichen sowohl, als auch den sittlich idealen Wahrheitsgehalt jener Verheissungen fortan nur in dem Zauberspiegel ihrer durch diese magischen Vorgänge so gewaltsam aufgeregten Imagination zu schauen im Stande blieben. — Und dennoch ist auch unter diesen Jüngern wenigstens einer, von dem es urkundlich bezeugt ist, dass er sich die Weissagungen des Meisters mit eben so nüchternem Verstande, als gläubigem Gemüthe in einer Weise zurechtgelegt hat, welche, wenn sie auch gegen den erhabenen Schwung, gegen die unergründliche Fülle und Tiefe jener göttlichen Prophetenworte fühlbar zurückbleibt, dabei doch ein unverwerfliches Zeugniss giebt, dass in den Worten selbst unübersteigliche Hindernisse eines von schwärmerischer Zuthat freien Verständnisses nicht gelegen haben könne. Es ist derselbe Jünger, von welchem sich, als die unmittelbare Verwirklichung der phantastischen Zukunftsbilder ferner und ferner trat, im Kreise seiner Mitjünger die Sage bildete (Joh. 21, 21), nur er sei es, in welchem

die Weissagung des Herrn, Einige sollten leben bleiben, bis Er kommen werde, in Erfüllung gehen werde. Aber gerade dieser Jünger ist doch wiederum derjenige, vor dessen Augen das plastische Bild der Persönlichkeit des Meisters und die unmittelbar ergreifende Gewalt seiner Lebensworte in eine den Thatbestand des Heilswerkes gefährdende idealistische Verschwommenheit auseinanderging. Er liefert dadurch den Beweis, wie dieselbe Kraft der Intelligenz, die ihn vor den übrigen auszeichnet, zugleich eine Schwäche war. Wären Alle geartet gewesen, wie Er, hätte sich nicht seinen Mitjüngern die Kraft der Imagination gleich mächtig erwiesen wie zum Festhalten des Thatbestandes, so auch zum Ausspinnen jener in dem hellsten Lichtglanze, in der glühendsten Farbenpracht strahlenden Bilderwelt, deren das jugendliche Gemüth der Christenheit bedurfte, um sich in seinem weltüberwindenden Glauben zu befestigen: so wäre, wir dürfen nicht zweifeln, das Werk des Meisters dennoch verloren gegangen. Und so hat sich denn, solch rein geistigem Verständniss gegenüber, jene phantasiereiche, durch ein sonderbares Spiel des Zufalls dem nämlichen Jünger zugeschriebene Dichtung gebildet, welche, die sinnbildlichen Ausdrücke des Herrn von der Zukunft des Sohnmenschen beim Worte nehmend, das Gemälde eines tausendjährigen Reiches der Herrlichkeit des Herrn der Christenheit schon inmitten der gegenwärtigen Menschenwelt vor uns aufrollt. Auch diese Dichtung, auch die an sie sich anschliessende chiliastische Vorstellung eines Theiles der frühesten Christengemeinde hat ihren Wahrheitsgehalt. Es ist eben nichts anderes, als die Zuversicht, die Gewissheit eines dereinstigen auch schon diesseitigen Sieges der Mächte des Gottesreiches, was sich darin ausspricht. Aber nicht dieser Dichtung bedarf es hinfort noch für uns, um die erhabene Wahrheit der eschatologischen Weissagungen des Herrn nach allen Seiten an das Licht zu ziehen.

Die hohe, die in Wahrheit mit nichts Anderem vergleichbare Genialität der Weissagung vom Weltgericht besteht nach dem Allen in jener ausdrücklichen Gedankenverbindung, deren Grösse und Tiefe sie der gesammten Zeitgenossenschaft des Göttlichen, auch den Vorgeschrittensten in dieser Zeitgenossenschaft, unfassbar, und nur einen bildlichen Ausdruck dafür möglich machte. Der bildliche Ausdruck ist der einfältigste, der schlichteste, der nur irgend gefunden werden konnte. Nicht eine „Wiederkunft“ des Sohnmenschen wird in Aussicht gestellt; es ist in allen aus dem Munde des Herrn berichteten Aussprüchen nicht einer, welcher dazu berechtigte, in das „Kommen“, in die „Gegenwart“ (*παρουσία*) des *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* zum Gericht, solche Rückbeziehung auf die Person des geschichtlichen Christus und auf seine irdische Lebenslaufbahn hineinzulegen. Ja, die Abschiedsworte des johanneischen Christus sprechen (16, 1) das *ἐλέγχειν τὸν κόσμον* ausdrücklich nicht dem *υἱός*, noch weniger, in erster Person des Verbums und des Pronomens, dem Sprecher dieser Worte als solchem, sondern dem vom Vater zu sendenden *παράκλητος* zu; zum deutlichen Beweis,

wie der Jünger, welcher diese Worte berichtet hat, wenn er auch gelegentlich (1 Joh. 2, 28) des Ausdrucks *παρουσία* sich bedient, doch von einer andern Parusie des „Sohnes“ oder „Sohnmenschen“ wenigstens für die zunächst bevorstehende Weltzeit nichts gewusst haben kann, als von jener rein geistigen, welche das in so vielfältigen und sinnvollen Wendungen variirte Thema jener Abschiedsreden bildet. — Das freilich steht ausser Zweifel, dass in diesen Abschiedsreden der Sinn, der ganze, volle Sinn der eschatologischen Weissagung noch keineswegs erschöpft ist. Das eigentliche, letzte Ziel dieser Weissagung ist allerdings eine Weltkatastrophe noch von anderer Art, als die durch das persönliche Auftreten des historischen Christus schon damals herbeigeführte, deren immanent geschichtliche, rein geistige Wirkungen, wie sie damals sofort begannen und seitdem in immer steigender Progression durch zwei Jahrtausende fortgedauert haben, wir dort in einem Geiste und in Ausdrücken geschildert finden, die noch heutzutage auch diejenige moderne Weltanschauung, welche nur dieses der gegenwärtigen Menschengeschichte immanente Weltgericht kennt, sich nahezu buchstäblich aneignen kann. — Die classische Weissagung nämlich über die zukünftige physische, den irdischen Weltschauplatz in seinen Naturtiefen erschütternde, für ihn, für diesen Schauplatz eine neue Schöpfungsära beginnende Weltkatastrophe ist der Ausspruch Marc. 13, 24—27, den wir mit einigen geringen, aber für die Anschauung, wie sie sich bereits im Jüngerkreise gestaltet hatte, charakteristischen Wortveränderungen auch in den parallelen Stellen des ersten und des dritten Evangeliums wiederfinden (Matth. 24, 29—31. Luk. 21, 25—27). Dieses gewaltige Prophetenwort ist in allen drei evangelischen Berichten an die Weissagung geknüpft, welche von der Höhe des Oelberges herab im Angesichte des Tempels über Jerusalem, über die nächstbevorstehenden Geschicke des Volkes Israel und sämmtlicher Völker der Weltgeschichte der Herr zu seinen Jüngern gesprochen hat. Für das Factische solcher Anknüpfung, für die Zeit- und Ortsnähe, in welche dadurch die Inhaltsbestimmungen dieser beiderseitigen Weissagungen, der die nächste Zukunft der Weltgeschichte, und der das Ende aller irdischen Dinge betreffenden, zu einander gerückt werden, sind nur die Berichterstatter verantwortlich. Die Unabhängigkeit beider Weissagungen gegenseitig von einander ist in dem Inhalte selbst, zwischen den Zeilen der Berichte, so deutlich zu lesen, dass kein unbefangener Betrachter sich durch den Schein des Zusammenfallens täuschen lassen wird. Aber selbst diese Irrung der Berichterstatter zeugt von der Macht der Idee, welche in dem weltüberschauenden Geiste des Meisters auch das Entlegenste zur Einheit eines bildlichen Ausdrucks zusammenfasste, der in der Imagination der Jünger allen Unterschied der Zeiten und der äussern Bedingungen des Eintreffens der Weissagungen verschwinden liess. — Die Spruchsammlung des Apostels Matthäus hatte das Prophetenwort von der Weltkatastrophe, von dem Weltgericht am Ende der Tage, am Schlusse der irdischen Weltzeit, noch in einer andern Gestalt, noch in einer andern,

dem Sinne der Weissagung einen noch kühnern Ausdruck, zugleich aber eine noch gründlichere Motivirung gebenden Gedankenverbindung aufbewahrt; in der Wendung, welche den Ahnungsblick auf die zukünftige Weltkatastrophe an die Erinnerung vergangener solcher Katastrophen knüpft, an die der Noachischen Fluth (Matth. 24, 38 f. Luk. 17, 26 f.), und vielleicht auch (Luk. 17, 28 f. — diese Anspielung fehlt im ersten Evangelium, und ihre Authentie wird dadurch einigermaassen problematisch) — an die Sage vom Loth, deren ursprünglicher Sinn und Gehalt sich vielleicht gleichfalls auf eine vorgeschichtliche Erdkatastrophe mag bezogen haben. Ich habe bereits in einem frühern Zusammenhange darauf hingewiesen (§. 745), welch ein mächtiger, genialer Blick in die Tiefen auch des kosmischen Geschehens in dieser Zusammenstellung liegt, in ihr, die uns in der That erst den letzten Aufschluss giebt über den eigentlichen Sinn auch der von Marcus berichteten Weissagungsreden. Der Göttliche, wir dürfen nicht zweifeln, hat in dieser Weissagung mit einem Tiefblicke, welcher zugleich die erhabenste Selbstbeglaubigung seiner göttlichen Natur und Sendung in sich schliesst, das Ende aller menschlichen Dinge, deren Mitte Er selbst war, mit ihrem Anfange zusammengeknüpft. Er hat das durch den „Sohnmenschen" dereinst an der gegenwärtigen Ordnung der irdischen Dinge zu vollziehende Endgericht als den letzten Act jenes grossen Weltdrama der Menschengeschichte bezeichnet, dessen erster Act das Hervorgehen eines zwar nicht sündenfreien, aber schon mit den Kräften der Sohnmenschheit ausgerüsteten Geschlechts aus dem Untergange früherer, unheilbar dem Sündenverderb verfallener Geschlechter war. — Also, wie gesagt, ein solcher Zeitpunct, ein im strengsten Wortsinn eschatologischer Hintergrund der in den Reden des evangelischen Christus ausgesprochenen Zukunftsblicke ist in alle Wege anzuerkennen. Er giebt sich mit unwidersprechlicher Evidenz in den eben gedachten Ausprüchen kund; ohne sie oder ihnen ähnliche würde es im Glauben der Jünger nimmermehr zu jener Vorstellung einer durch die persönliche Wiederkunft des Herrn in naher Zukunft herbeizuführende Weltkatastrophe haben kommen können, von welcher wir überall ihr Bewusstsein beherrscht finden. — Je fester mir die Voraussetzung eines solchen Hintergrundes steht, um so weniger — möge man mir dieses Geständniss noch verstatten, — um so weniger kann ich jetzt noch geneigt bleiben, der herrschenden Auffassungsweise auch nur das Zugeständniss zu machen, welches ich ihr ἑκὼν ἀέκοντί γε θυμῷ noch in meiner Schrift über die Evangelienfrage (S. 245) gemacht habe: dass die in den evangelischen Berichten allerdings unverkennbare Anspielung auf die Phantasmagorie des Daniel möglicher Weise doch schon von Jesus selbst herrühren könne. Unverträglich, wie solches Zugeständniss es unstreitig wäre mit der im Laufe meines Werkes, wie ich hoffe, immer mehr bewährten Deutung des Ausdrucks „Sohnmensch" (vergl. §. 770), nehme ich dasselbe jetzt um so entschlossener zurück, je mehr Grund ich gefunden habe, gerade in dieser mir damals noch nicht ganz ver-

ständlichen Inhaltsbestimmung der evangelischen Zukunftslehre die Vollkraft des Offenbarungslichtes bewundernd anzuerkennen, welches in der Seele des Göttlichen leuchtete. — Mit derselben erhabenen Geistesfreiheit aber, welcher die Erfindung des tief bedeutsamen Bildes für die Endkatastrophe ihren Ursprung dankt, hat eben dieser göttliche Erfinder des Bildes auch jene ununterbrochen fortgehenden, ununterbrochen sich wiederholenden Vorgänge des Seelenlebens der Einzelnen in das Bild der richterlichen Thätigkeit des Sohnmenschen eingeschlossen, welche in diesem Leben die Endkatastrophe vorbilden, indem die Entscheidung, welche dort dem Menschengeschlechte im Grossen als ein Neubeginn auch seines äussern Daseins bevorsteht, hier in Gestalt eines fürerst zwar nur innerlichen, aber die Keime zu einer dereinstigen Bethätigung auch nach Aussen in sich bergenden perennirenden Geschehens vor sich geht. Dass dies stets mit banaler Wiederholung jenes bedeutsamen bildlichen Ausdrucks geschehen sein sollte, wie hin und wieder die Darstellung namentlich des ersten Evangeliums leicht diesen Schein geben kann, — wohl erst in Folge der in der Apostelgemeinde herrschend gewordenen Vorstellung, — das ist sicherlich nicht anzunehmen. Denn auch in der Darstellung des ersten Evangeliums hebt sich der Vortrag jener prägnanten Gleichnisse, welche die inwohnende Vollziehung des Weltgerichts in den Seelen der Einzelnen zu ihrem Inhalte haben, deutlich genug ab von der Formel, welche diese Vorstellung ausdrückt. Die letztere bleibt in einigen dieser Gleichnisse ganz hinweg (so z. B. in den Parabeln Matth. 24, 45 ff. 25, 1 ff. 25, 14 ff.); anderwärts (so bei den Gleichnissreden Matth. 13, 24 ff.) wird sie zwar (V. 37 ff.) in Form einer ausdrücklichen Deutung angebracht, aber auf eine Weise, welche sich deutlich nur als Nachbildung einer ähnlichen, von dem Gebrauch der Formel freien Wendung bei Marcus (4, 13 ff. vergl. Matth. 13, 10 ff.) kund giebt. Das Schlusswort aber der eschatologischen Reden (Matth. 25, 31 ff.), ohne Parallele bei Marcus und bei Lukas, trägt in der gesammten Haltung seines Ausdrucks einen allerdings banalen, von dem sonstigen Charakter der synoptischen Christusreden weit abweichenden Charakter, so dass es wohl erlaubt ist, an seiner buchstäblichen Authentie einen Zweifel zu hegen, wenn auch sein Sinn im Ganzen mit dem sonstigen Inhalte der eschatologischen Verkündigungen des evangelischen Christus zusammentrifft.

959. Mit dieser grossen, seinem Geiste durch die erhabenste aller innermenschlichen Gottesoffenbarungen aufgegangenen Glaubenswahrheit, mit diesem Begriffe des in Folge der Menschwerdung des göttlichen Sohnes als Fortsetzung des Schöpfungsprocesses sich innerhalb des Menschengeistes und durch den Menschengeist vollziehenden Weltgerichtes ist Jesus Christus eingetreten in die Mitte eines Kreises bereits festgestellter Anschauungen über die Natur des menschlichen Seelenwesens und über das Geschick der Seele nach dem Tode des

Leibes, welche, hervorgegangen wie sie selbst es sind aus dem natürlichen Instincte der Wahrheit in der wiedergeborenen oder in der ihrer geistigen Wiedergeburt entgegenstrebenden Menschenseele und aus den, wenn auch mangelhaften, doch keineswegs, in diesem wie in andern Gebieten einer über den Sinnenschein hinausdringenden Erkenntniss, unfruchtbaren Ergebnissen vorchristlicher Gottesoffenbarung, zwar mehrfach umgestaltet, aber nicht von Grund aus umgestürzt werden konnten durch den grossen, neu hinzutretenden Offenbarungsblick. Der eschatologische Glaube der apostolischen Gemeinde und seine theologische Fortbildung in der Kirchenlehre, sie beide sind in allen ihren Hauptbestimmungen das Product dieser zwei Factoren; nur dass zu denselben, so viel wenigstens die Kirchenlehre betrifft, noch als dritter das rastlos vorwärts dringende, in solchem Vordringen vielfältigen Irrungen ausgesetzte Streben und Ringen des Menschengeistes zugleich auf den Wegen wissenschaftlicher Speculation und productiver Phantasiethätigkeit im Elemente lebendiger Glaubenserfahrung sich beigesellt.

So entschieden wir der so eben dargelegten eschatologischen Grundanschauung des evangelischen Christus Neuheit vindiciren durften, eine derartig epochemachende Neuheit, dass mit ihr im vollsten Wortsinn eine neue Aera des eschatologischen Glaubens beginnt, ja dass streng genommen, erst mit ihr und erst durch sie ein wirklicher und lebendiger Offenbarungsglaube eschatologischen Inhalts vorhanden ist: eben so entschieden müssen wir nach anderer Seite die Stetigkeit betonen, womit diese Anschauung und womit der durch sie entzündete Glaube sich eingefügt hat in die universale weltgeschichtliche Entwickelung des Welt- und Gottesbewusstseins. Diese Stetigkeit, die allgemeine Stetigkeit der Lehrentwickelung im Elemente religiöser Erfahrung, von welcher die eschatologische Lehrentwickelung nur einen Theil ausmacht, entspricht in alle Wege der Stetigkeit, welche der gesammte Verlauf unserer Darstellung in dem realen Processe der Gottesoffenbarung im menschlichen Geschlechte, der Menschwerdung des ewigen Gottessohnes aufgezeigt hat. Wie der historische Christus das ist, was er ist, eben nur als die persönliche Spitze dieses welthistorischen Processes: so ist auch seine Lehre das, was sie ist, die Alles in sich zusammenfassende Summe des Welt- und Gottesbewusstseins unmittelbar im Elemente der religiösen Erfahrung, der göttlichen Offenbarung, nur in Kraft dieser Stetigkeit ihres Zusammenhanges mit den vorangehenden Phasen weltgeschichtlicher Religionsentwickelung und mit dem allgemeinen Selbst- und Weltbewusstsein des Menschengeistes, welches seinerseits die beharrende Grundlage dieses Processes bildet. Nur die Stetigkeit dieses Zusammenhangs, nur die Ergänzung, welche sich in

diesem Zusammenhange findet für das in Christus persönlicher Lehre Unausgesprochene, giebt die richtige, die den geschichtlichen eben so, wie den religiösen Sinn befriedigende Erklärung für den scheinbaren Mangel gar mancher Momente positiver Welt- und Lebensanschauung in dieser Lehre, welche nichts destoweniger zum richtigen, zum vollen Verständnisse ihres Inhalts durchaus unentbehrlich sind. Nur erst die Neueren pflegen beim Gewahrwerden solcher Lücken sich über sie mit der Ausflucht hinwegzuhelfen, dass es im Berufe des Heilandes nicht gelegen habe, der menschlichen Wissbegier Aufschlüsse zu geben über Natur und Ursprung der umgebenden Welt und des eigenen Geistes, des eigenen Seelenwesens. Das mag seine Richtigkeit haben, sofern es sich von einem Zusammenhange wissenschaftlicher Einsicht handelt; denn eine solche will eben erst durch die eigene, durch alle Zeiten fortgesetzte Thätigkeit des Menschengeistes errungen sein. Aber von dieser Aufgabe ist wesentlich zu unterscheiden das Bedürfniss einer vorläufigen, intuitiven Welt- und Selbsterkenntniss; und was diese betrifft, so hat die ältere Theologie richtiger gesehen, wenn sie die Elemente derselben, überall ausgestreut wie sie es sind, über die ganze heilige Schrift Alten und Neuen Testaments, als zur Lehre des Heilandes zugehörig, als wesentliche Bestandtheile dieser Lehre erkannte. Dass sie dies auf unkritische Weise that, ohne klare Einsicht, ja fast ohne Ahnung des successiven Fortschritts, der allmähligen organischen Abwandlungen des Inhalts dieser Lehre: das freilich war und ist ein schweres Gebrechen. Aber vor diesem hat sich, meinen wir, unsere wissenschaftliche Entwickelung hinreichend sichergestellt, wenn sie jetzt auch in ihrem eschatologischen Abschnitte das Recht und die Pflicht für sich in Anspruch nimmt, die Lehraussprüche des Herrn durch anderweite geschichtliche Momente der biblischen, ja auch mancher ausserbiblischen Anschauungen zu ergänzen. So wenig, wie in andern Partien unserer Darstellung, eben so wenig kann es uns auch hier in Ansehung der eschatologischen Lehre in den Sinn kommen, allen und jeden dahin einschlagenden Vorstellungen beider Testamente eine äquivalente Geltung beilegen zu wollen der grossen, von dem göttlichen Meister persönlich eröffneten Grundanschauung. Wir widersetzen uns eben nur der gedankenlosen Behauptung, dass diese Grundanschauung sich gleichgiltig verhalte gegen alle und jede Voraussetzungen über die Natur jenes Menschengeistes, an welchem und in welchem sie in der Gegenwart und Vergangenheit, und noch mehr in der Zukunft der Weltgeschichte das Weltgericht sich vollziehen lässt; über die Natur und die Bestimmung der creatürlichen Welt überhaupt, mit deren Erkenntniss die Erkenntniss der Natur des Menschengeistes, des menschlichen Seelenwesens, die intuitive mit einer intuitiven, die wissenschaftliche mit einer wissenschaftlichen, so in alle Wege auf das Engste und Unauflöslichste zusammenhängt. Wir behaupten von dem Begriffe des Richteramtes und der Richtergewalt des Sohnmenschen nur das Entsprechende zu dem, was wir oben (§. 773) von der Idee der Sohn-

menschheit als solcher nachgewiesen haben. Weder der eine, noch die andere hätte in dem Geiste, in dem Bewusstsein des göttlichen Meisters entstehen können ohne Voraussetzung der Grundzüge jener Weltanschauung, welche wir allenthalben im Alten Testament, ja welche wir, in wesentlicher Uebereinstimmung damit, auch im religiösen Bewusstsein der heidnischen Völker ausgeprägt erblicken. Wir vindiciren insbesondere die Bedeutung einer unumgänglich nothwendigen Voraussetzung, wie für den Gedanken der Sohnmenschheit als solcher, so für den Gedanken des durch die ideale Persönlichkeit des Sohnmenschen sich vollziehenden Weltgerichts, wir vindiciren solche Bedeutung jenem Begriffe einer durchgängigen Immanenz des Geistigen im Leiblichen, des Leiblichen im Geistigen, von dem wir die Weltanschauung des Alten Testaments, die Weltanschauung der vorchristlichen Menschheit überhaupt, allenthalben durchdrungen finden. Wir vindiciren sie ihm, selbstverständlich nicht in dem Sinne, als hätte der Gedanke des Göttlichen zugleich mit dem positiven Gehalte solches Begriffs auch alle die Beschränkungen in Kauf nehmen müssen, welche ihm in der Weltanschauung des A. T., in der Weltanschauung der vorchristlichen Menschheit überhaupt anhafteten. Wäre dies unsere Meinung, so würden wir damit nicht minder, wie durch die Unterschiebung jedweder anderen mit jenem Gehalte streitenden Voraussetzung, den epochemachenden göttlichen Gedanken selbst als einen undenkbaren erscheinen lassen; noch mehr aber würden wir damit der wissenschaftlichen Ausbildung dieses Gedankens, wie der Gedanke selbst sie fordert, wie er die Keime zu einer solchen in sich schliesst, unübersteigliche Hindernisse entgegensetzen (vergl. §. 567). Wir vindiciren sie ihm eben nur nach der Seite seines p o s i t i v e n Gehalts; wir behaupten, dass der Gedanke der weltrichtenden Sohnmenschheit auf den anthropologischen, auf den kosmologischen Voraussetzungen des Alten Testaments und den damit übereinstimmenden des Heidenthums eben nur in so weit beruht, als dieselben nicht in ihm selbst oder in den nach wissenschaftlicher Nothwendigkeit aus ihm zu ziehenden Consequenzen ihre Ergänzung, ihre Berichtigung gefunden haben. — Allerdings aber hat, gerade in seiner Beziehung zum eschatologischen Glauben, dieser positive Gehalt vorchristlicher und namentlich alttestamentlicher Weltanschauung eine Seite, welche auch ihn, anderen, unwahren Positionen gegenüber, als eine Negation erscheinen lässt, und gerade diese Seite am wenigsten darf als eine für die eschatologische Grundidee des Christenthums gleichgiltige oder von ihr verleugnete angesehen werden.

960. Nichts Anderes, als ein Niederschlag der kosmologischen und anthropologischen Anschauungen, welche sich theils schon in Kraft jener ursprünglichen Keimbildung zu unsterblicher Leiblichkeit im vorgeschichtlichen Processe der Menschenschöpfung (§. 813), theils, in Kraft der nachfolgenden Processe geschichtlicher Religionsentwick-

lung, allmähliger Ausgebärung einer höheren Menschheit, einer Sohnmenschheit (§. 819 ff.) im menschlichen Geschlecht erzeugt hatten, bis zu dem Zeitpunct der Reife des sohnmenschlichen Bewusstseins, welcher durch das Auftreten des historischen Christus bezeichnet ist: — nichts Anderes als ein solcher Niederschlag ist der Scheol- oder Hadesglaube der westasiatischen, der nordafricanischen und der südeuropäischen Culturvölker der vorchristlichen Weltgeschichte, sammt seinen mannichfaltigen Abwandlungen und Abschattirungen im mythologischen Heidenthum und in dem monotheistischen Religionsbewusstsein des Alten Testaments. Auch dieser Glaube, dürftig wie er es ist und überall nur angestreift, nicht wirklich durchdrungen von dem Inhalte lebendiger religiöser Gemüthserfahrung, lebendiger Gottesoffenbarung, entbehrt nicht eines thatsächlichen Wahrheitsgehaltes. Selbst seine Mängel erscheinen vergleichungsweise als ein Vorzug, wenn wir ihn, als das naturgemässe Erzeugniss jener Stadien des religiösen, des allgemein geistigen Entwickelungsprocesses der Menschheit, welche dem höchsten Stadium der Gottesoffenbarung zunächst vorangehen, den wilden und düstern Ausgeburten der eschatologischen Phantasie solcher Völker, deren Entwickelung nicht bis zu diesen Stadien vorgedrungen ist, und auch, wenn wir ihn den unsicher umhertastenden Versuchen einer nicht aus den Quellen des durch göttliche Offenbarung erleuchteten Religionsbewusstseins schöpfenden philosophischen Speculation zur Aufklärung über die Geschicke der Menschenseele nach dem Tode des Leibes, gegenüberstellen.

Zu den thatsächlichen Ergebnissen der neuern Bibelforschung, die weder von Gläubigen, noch von Ungläubigen jetzt noch in Abrede gestellt werden können, wie sehr auch die Einen in dem Inhalte *dieser* Ergebnisse nur einen trüben Aberglauben zu erblicken geneigt bleiben, die Andern, in fortwährender Misskennung seines wahren Zusammenhangs mit den höchsten Glaubenswahrheiten, sich auch jetzt noch immer neuen Täuschungen über seine wirkliche Bedeutung und Tragweite überlassen mögen, — zu diesen Ergebnissen gehört, neben der vollständigern historischen Erkenntniss der alttestamentlichen Scheolvorstellung sowohl nach der Seite ihres eigenthümlichen Thatbestandes, als auch nach der Seite ihres Verwandtschaftsverhältnisses zu einem Kreise ähnlicher und gleichartiger Vorstellungen heidnischer Völker, auch die Einsicht, wie jene Vorstellung sich noch in den Kreis der religiösen Vorstellungen des Neuen Testaments hinein fortsetzt, auch dort noch den durchgängigen Hintergrund bildet, auf welchen alle höhern eschatologischen Glaubensanschauungen aufgetragen sind, sowohl die durch den vorchristlichen Religionsglauben vorbereiteten, als auch die durch

die göttliche Offenbarung des Christenthums von Grund aus neu entstandenen. Unabhängig wie die bereits gewonnene historische Erkenntniss es hier der Hauptsache nach ist von denjenigen Fragen einer tiefer in den innern Zusammenhang der genetischen Entwickelung eingehenden Bibelkritik, welche für den wissenschaftlichen Standpunct eine fortgehende ausdrückliche Rücksichtsnahme und selbstthätig eingreifende Mitarbeit nöthig machten, dürfen wir uns in diesem Falle solcher Arbeit überhoben achten. Es genügt für den gegenwärtigen Zusammenhang, in Ansehung der als historisch festgestellt zu betrachtenden Ergebnisse auf die Arbeiten Anderer zu verweisen: so namentlich in Betreff der eschatologischen Anschauungen des Alten Testaments auf Böttchers Abhandlung *de rebus inferis*, in Betreff der neutestamentlichen auf die erschöpfende Arbeit von Weizel in den Theolog. Studien und Kritiken (1836); auch des Beitrags, welchen ganz neuerdings die Schrift von Herm. Schultz über die Voraussetzungen der christlichen Lehre von der Unsterblichkeit gegeben hat, möge hier noch gedacht sein. Unsere Aufgabe im Gegenwärtigen ist nicht eine Sammlung, nur eine summarische Deutung der Vorstellungen und Glaubensanschauungen, in welchen die biblische Eschatologie enthalten ist; eine Deutung also zunächst jener durch das ganze Alte und Neue Testament sich hindurchziehenden Grundvorstellung des Scheol oder Hades. Eine Deutung; das heisst eine Zurückführung derselben auf den Wahrheitsgehalt jener kosmologischen und anthropologischen Anschauungen, welche wir in früheren Partien unserer Darstellung als ein gemeinsames Eigenthum, als eine durchgehende Grundvoraussetzung aller geschichtlichen Religionsentwickelung im menschlichen Geschlecht erkannt haben. Das Zusammentreffen der alt- und neutestamentlichen Religion mit denjenigen Religionen des Heidenthums, durch welche nach unserer obigen Darstellung (§. 822) die höheren Stadien des mythologischen Processes in der vorchristlichen Menschengeschichte bezeichnet werden, — solch durchgehendes Zusammentreffen ausdrücklich in dieser, den sinnbildlichen, mythologischen Charakter nicht verleugnenden Vorstellung ist für uns ein Umstand, der von vorn herein uns nur bestärken kann in der Voraussetzung, dass dieselbe bei näher eindringender Untersuchung sich kund geben wird als eine solchen Wahrheitsgehaltes nicht entbehrende. Auch hat, seit jenen gründlichern Forschungen über den Thatbestand des alt- und neutestamentlichen Glaubens, diese Voraussetzung Eingang gewonnen in einigen, bisher jedoch noch immer ziemlich engen Kreisen der neueren Theologie. Dies nicht immer ohne die Beimischung phantastischer Glaubensmomente, welche wir in Kauf zu nehmen billig Bedenken tragen; während auch jetzt noch Viele, und wohl die Meisten, geneigt geblieben sind, in jenen biblischen Vorstellungen nur einen noch nicht abgearbeiteten Rest mythologischen Aberglaubens zu erblicken. Für uns ist die Hadesvorstellung, schon aus dem Gesichtspuncte eines Mythologumenon betrachet, eine Thatsache, die, so gut wie andere Thatsachen des mythologischen Glaubens, eine Zurückführung auf innere Erfahrung in Anspruch nimmt. Sie steht al

solche Thatsache überall im innigsten organischen Zusammenhange mit religiöser Erfahrung, wenn sie auch vielleicht nicht an und für sich, nach ihrem unmittelbaren Inhalte, eine religiöse Erfahrung würde genannt werden können. In den Zusammenhang des alt- und neutestamentlichen Offenbarungsglaubens übertragen, wie wir sie geschichtlich darin vorfinden, gewinnt sie für uns noch die erhöhte, näher motivirte Bedeutung eines Zeugnisses für unentbehrliche, durch keine philosophische Speculation, welche zu ihrem Verständniss noch nicht den rechten Weg gefunden hat, zu erschütternde Voraussetzungen des christlichen Unsterblichkeits- und Auferstehungsglaubens.

961. Die Seele des Menschen, wenn auch in Folge jener sündigen Werdethat, die in dem Entstehungsprocesse des Geschlechtes sich verbirgt (§. 739 f.), von dem Geschicke des Todes ergriffen, welchem keine nur leiblich-organische, nur sinnlich-seelische Creatur als solche sich entziehen kann; sie trägt dennoch, in Kraft ihrer Vernunftanlage (§. 635 ff.), in sich eine Macht des Bestehens, ein Vermögen der Fortsetzung ihrer innern Lebensfunctionen noch über das Leben des Leibes hinaus, dessen Entstehung zugleich die ihrige, dessen im Elemente der irdischen Materie erfolgende Functionen zugleich ihre eigenen sind. Solches Vermögen, solche Macht zur Dauer auch nach dem Tode des Leibes ist nämlich das unmittelbare, innerlich nothwendige Ergebniss jener Ablösung der inneren, durch Sinnlichkeit zwar überall bedingten, aber nicht in Sinnlichkeit aufgehenden Functionen des Seelenlebens von den specifischen Thätigkeiten leiblicher Organe, wie sie in der Fixirung des Denkprocesses zum Selbst- und Weltbewusstsein, in der Selbstvergegenständlichung und Selbstergreifung des vernünftigen Ich durch seine von Innen ausgehende und stets wieder in das Innere zurückschlagende Denk- und Willensthätigkeit erfolgt (§. 645). Die Seele *wird* durch diesen Uract des Selbstbewusstseins, durch diese Werdethat der Ichheit, so viel ihre Vernunftthätigkeit betrifft, frei gegen ihren irdischen Leib, auch während sie noch, zum Behuf ihrer Wechselwirkung mit der Aussenwelt, an diesen Leib, der nur durch ihre Kraft besteht, gebunden bleibt. Eben diese Freiheit aber sichert ihr, *nach* dem Tode des Leibes, die Möglichkeit der Dauer eines Fortbestehens, zwar nicht ohne die von ihrem Ursprung her unablöslich ihr inwohnende Beziehung auf Leiblichkeit, auf die Leiblichkeit der irdischen Materie, aus welcher sie entsprossen ist, überhaupt, wohl aber ohne die individualisirte Leiblichkeit des bestimmten organischen Körpers, von welchem sie durch den Tod dieses Körpers gelöst wird.

Die von alter Zeit her so häufigen, so immer neu wiederholten Versuche, aus rein metaphysischen Prämissen die Unsterblichkeit der Seele zu erweisen (§. 700), diese Versuche zerfallen, wie man auch schon bei einem flüchtigen Ueberblick über die Geschichte der Philosophie und der Theologie leicht gewahr wird, in zwei Classen. Ein Theil derselben begründet sich auf jenen psychologischen Realismus, mit welchem wir im Verlaufe unsers Werkes vielfältig zu kämpfen hatten; er folgert aus der von ihm vorausgesetzten substantiellen Einfachheit des Seelenwesens dessen Unzerstörbarkeit. Es liegt dabei im Hintergrunde eine Vorstellung von der Unzerstörbarkeit der Substanz in allem erscheinenden Dasein, deren Richtigkeit an der Stelle, wo sie hingehört, wir nicht in Abrede stellen, sie vielmehr ausdrücklich in's Licht gestellt und für den Zusammenhang unserer Lehre verwerthet haben. Jene Substanz nämlich, von welcher in Wahrheit der Satz gilt, dass sie, als an sich einfache, nicht aus irgendwie selbstständigen Theilen zusammengesetzte Grundlage aller Welterscheinungen, bei allem unendlichen Wechsel ihrer Zustände doch nicht, in der Weise dieser Zustände, dieser Erscheinungen selbst, dem Entstehen und Vergehen unterworfen ist: diese Substanz ist der Weltstoff, die Weltmaterie (§. 541 ff. §. 580 ff.). Die Uebertragung des Begriffs substantieller Einfachheit und Unzerstörbarkeit von ihr auf die vermeintlichen monadischen Substanzen sowohl der Körperwelt, als auch der Seelenwelt, sie eben ist der Grundirrthum jenes Realismus. Folgerechter Weise kann derselbe nicht umhin, die nämliche Unzerstörbarkeit, welche er den Menschenseelen zuschreibt, auch den Thierseelen und, wiefern er das Dasein derselben anerkennt, auch den Lebensprincipien der Pflanzen zuzuschreiben. — Näher ohne Zweifel, als dieser Realismus, kommt dem wahren Sitze der Unsterblichkeit des Geistes jene idealistische Lehre, welche aus dem Begriffe der Vernunft die Fortdauer der vernünftigen Seele über den Tod des irdischen Leibes hinaus ableitet. Sie begründet sich auf eine Wahrnehmung, deren Richtigkeit und Bedeutung auch wir an ihrer Stelle anzuerkennen und hervorzuheben nicht unterlassen haben: auf die Wahrnehmung der Selbstständigkeit, welche durch die Vernunft, durch die Denk- und Willensthätigkeit der Vernunft für die Functionen des Seelenlebens, gegenüber den Functionen des leiblichen Lebens, gewonnen wird. In Folge dieser Wahrnehmung wird, das ist sicherlich nicht in Abrede zu stellen, die Fortdauer der Seele im Allgemeinen denkbar, denkbar auch für eine solche Anschauung, welche, wie ohne Ausnahme die Anschauung aller geschichtlichen Religionen und aller idealistischen oder ideal-realistischen philosophischen Lehren, von vorn herein nichts weiss von einem als gesonderte Substanz dem organischen Leibe und dessen Lebensfunctionen gegenüberstehenden Seelenwesen. Was die Seele von vorn herein, in ihrem Ursprunge, noch nicht ist, das wird sie, — so lautet die nächstliegende Folgerung aus jener Wahrnehmung von der Spontaneität des Denkprocesses auch in dem von Haus aus sinnlichen Seelenwesen, — sie wird es durch

diesen Process, durch die Sammlung der Strahlen des inneren Lichtes, dessen perennirendes Aufleuchten der in den Vernunftcreaturen zur Stetigkeit seines Verlaufes gelangende Denkprocess ist, in dem Focus des Selbstbewusstseins: eine Wesenheit, eine Entelechie, die in sich selbst den Schwerpunct ihres Daseins, den Ausgangspunct ihrer Thätigkeiten trägt, unabhängig von dem organischen Körper. Mit diesem Körper bleibt sie zwar fürerst in fortdauernder Wechselbeziehung des Thuns und Leidens, aber an die einzelnen Lebensmomente dieses Körpers sind fortan die ihrigen nicht mehr schlechthin gebunden. Das, ich wiederhole es, das ist der Idealismus oder Idealrealismus der geschichtlichen Religionsanschauungen und auch der diesem nachfolgende des philosophischen Denkens zu allen Zeiten gewahr geworden, und darauf gründet sich die unausrottbar auch in ihm festwurzelnde Neigung zu einem wie auch immer sich vermittelnden und näher ausgestaltenden Glauben an eine Fortdauer des vernünftigen Seelenlebens. Er ist die Macht gewahr geworden, welche in niederen oder höheren Graden durch die Kraft der Vernunft die Seele des Menschen über den Leib gewinnt, von dessen Zuständen und Thätigkeiten die Seele des Thieres in durchgängiger Abhängigkeit bleibt; wie sollte er von der thatsächlichen Erscheinung dieser Macht nicht schliessen dürfen auf eine Unabhängigkeit des Subjectes dieser Macht von dem Gegenstande, über welchen die Macht geübt wird? Solcher Schluss ist ein auch dem gemeinsten Menschenverstande so nahe liegender, dass wir in Kraft desselben, oder in Kraft des natürlichen Instinctes, der in die Stelle solches Schlusses eintritt, fast überall, selbst schon bei Völkern, die auf der untersten Stufe der Naturbegabung und der Entwickelung stehen, eine Spur, einen Anfang des Glaubens an Fortdauer der Menschenseelen wahrnehmen; bei manchen Rassenvölkern selbst noch ohne die Regungen eines wirklichen, lebendigen Religionsglaubens. — Von dem Standpuncte philosophischer Wissenschaft aus, welchen wir in unserm Werke eingenommen und durchgeführt haben, können wir allerdings nur annehmen, dass mit der ersten Verwirklichung der Vernunftanlage, mit der Bildung eines Welt- und Selbstbewusstseins die allgemeine Bedingung der Möglichkeit einer Fortdauer gegeben ist; den Bedingungen ihrer Verwirklichung nachzufragen dürfen wir uns damit nicht überhoben achten. Wenn eine Reihe philosophischer Denker, welche diese Bedeutung der Vernunftanlage für das creatürliche Seelenwesen gewahr geworden sind, diese Frage überspringen, um sogleich auf die Wirklichkeit der Fortdauer den Schluss zu ziehen: so beruht dies auf demselben Missverständnisse des Dogmatismus, dem wir im Verlaufe unserer Untersuchung schon so häufig entgegentreten mussten. Sie meinen sogleich und ohne Weiteres das Absolute der reinen Vernunft, dessen Inwohnen im Bewusstsein jedwedes Vernunftwesens (§. 638) sie nicht ohne gutes Recht zum Grundaxiom ihrer Lehre gemacht haben, zu einem Attribute der creatürlichen Persönlichkeit machen zu können, ähnlich, wie ihnen dasselbe Absolute im göttlichen Geiste für die Substanz der Gottheit

gilt. Ein Wesen, vermögend das Absolute gegenständlich in seinem Bewusstsein zu fassen, ein solches Wesen muss selbst von der Natur des Absoluten sein: dies der Schluss, auf welchen sich diese philosophische Unsterblichkeitslehre begründet. Auch wir würden nicht umhin können, die Richtigkeit dieses Schlusses anzuerkennen, wie wir ja in der Lehre vom Glauben (§. 898 ff.) auf die Nothwendigkeit solches Sichentsprechens der subjectiven und der objectiven Seite des Bewusstseins in Ansehung der Beschaffenheit ihres Gehaltes hingewiesen haben. Aber das Absolute, welches zufolge des Begriffs der Vernunft in dem Bewusstsein jedwedes Vernunftwesens enthalten ist, ist eben nur das Absolute der reinen Form, ist die unendliche und unbedingte Daseinsmöglichkeit (§. 321). Aus seiner Immanenz in der Vernunftcreatur folgt daher für sie eben auch nur die Möglichkeit der Setzung, der Ergreifung eines unendlichen, eines ewigen Inhalts so innerhalb, wie ausserhalb des Subjects, noch keineswegs ohne Weiteres die Wirklichkeit, die Nothwendigkeit einer unendlichen Zeitdauer für dieses Subject. Wie das creatürliche Vernunftwesen nicht unmittelbar aus dem Absoluten der reinen Vernunft, aus der absoluten Daseinsmöglichkeit herausgeboren ist, sondern, durch Vermittlung einer creatürlichen Gestaltenreihe, welche in dem sinnlichen Seelenwesen gipfelt (§. 634 f.), aus dem Weltstoffe, aus der Weltmaterie, das heisst aus der durch den Willen der Gottheit als Wirklichkeit gesetzten Möglichkeit einer creatürlichen Welt: so wird es wesentlich auf das Verhältniss ankommen, welches der Wille der Vernunftcreatur sich zu diesem seinem Daseinsgrunde, zu der durch den Schöpfungsprocess bereits zu einer Welt, zur Welt der Innerlichkeit eines sinnlichen Seelenlebens eben so wie zur Aeusserlichkeit einer Körperwelt entwickelten Weltmaterie giebt; es wird, sagen wir, auf dieses durch die Spontaneität der Vernunftcreatur gesetzte Verhältniss ankommen, ob und in wie weit aus dieser Möglichkeit einer Fortdauer des individuellen Seelenlebens über die Gestalt der Unmittelbarkeit jenes seines individuellen Daseinsgrundes, des Leibes der irdischen Sinnlichkeit hinaus, eine Wirklichkeit solcher Fortdauer sich wird ergeben können.

962. Durch ihre uranfängliche, unmittelbar dem schöpferischen Gedanken der Gottheit entquillende Bestimmung zu geistleiblicher Unsterblichkeit (§. 700) ist im Seelenleben der Menschencreatur, auf Grund ihrer Vernunftanlage, von vorn herein ein imaginativer Process geweckt, die Fortführung jener imaginativen Processe des schöpferischen Naturgeistes, woraus die Gestalten der creatürlichen Welt hervorgehen (§. 586 ff.). Unablässig hervorgerufen durch die Spontaneität der Vernunft aus den Empfindungen, aus den Wahrnehmungen und Vorstellungen des Sinnenlebens, schlagen die Erzeugnisse dieses Processes (§. 813) eben so unablässig in die organische

Leiblichkeit der Creatur zurück; sie würden durch solches Zurückschlagen den Lebensprocess dieser Leiblichkeit in's Unendliche neu anfachen, hätte nicht die Hemmung solches Lebensprocesses durch die Sünde den Tod des irdischen Leibes zur Naturnothwendigkeit gemacht auch für die Vernunftcreatur (§. 739 f.). Aber, obgleich in den Erfolgen dieses Zurückschlagens gehemmt durch den Tod des Leibes, ist dennoch nicht anzunehmen, dass die imaginative Production sofort aufhöre mit diesem Tode. Verselbstständigt, wie er durch die Vernunftanlage es ist gegen die durch den Tod der Zerstörung, der Auflösung anheimgefallene Leiblichkeit, fliesst der Strom dieser Productivität noch im Innern des Seelenlebens fort; er schwindet, er versiegt nur allmählig, dafern ihm nicht durch geistige Wiedergeburt, durch die Gemeinschaft mit der Geisterwelt, diese Frucht der Wiedergeburt, neue Quellen und zugleich mit solchen Quellen neue Stätten des Einschlagens der inneren Erzeugnisse des Gemüths in den gemeinsamen Daseins- und Lebensgrund der Geisterwelt, und somit der Bildung einer neuen Leiblichkeit, geöffnet sind.

963. Die Vorstellung einer derartigen Fortdauer nun, wie die hier geschilderte: sie, diese Vorstellung, ist es, welche sich, abgetrennt von den Regungen eines religiösen Unsterblichkeitsglaubens und gegen sie verselbstständigt in demselben Maasse, in welchem die religiöse Bewusstseinsbildung der vorchristlichen Völker im Vorschreiten begriffen war, in das Nacht- oder Dämmerungsbild des Scheol, des Hades hineingelegt hat. Nicht anders nämlich, denn als ein dumpf vegetirendes Schlaf- und Traumleben kann das Leben, wenn hier noch von einem Leben gesprochen werden darf, der von ihrem *irdischen* Leibe abgetrennten, des Keimes einer neuen, höhern *Leiblichkeit* annoch entbehrenden Seele gedacht werden, nachdem derselben der durch die Sinne vermittelte Verkehr mit der Aussenwelt entzogen ist, und mit diesem Verkehr der psychische Apparat, durch welchen für die in ihrem Leibe lebende Seele der stetige Process des Welt- und Selbstbewusstseins (§. 642 ff.) unterhalten und getragen wird. Die Annahme einer wirklichen Unsterblichkeit des persönlichen Menschengeistes liegt in dieser durch die Natur der menschlichen Seele selbst den Völkern des Alterthums eingeflössten Vorstellung so wenig, wie die Annahme einer leiblichen Auferstehung; eben so wenig aber auch liegt darin die ausdrückliche Verneinung der einen, so wie der andern. Für die eine, wie für die andere konnte vielmehr, theilweise

schon vor dem Christenthum, hauptsächlich aber im Christenthum, die Scheol- oder Hadesvorstellung um so bequemer als Anknüpfpunct dienen, als der Wahrheitsgehalt dieser Vorstellung in der That die unentbehrliche Voraussetzung ist für den Wahrheitsgehalt alles wirklichen lebendigen Unsterblichkeits- und Auferstehungsglaubens.

Das Bild des Schlafes, welches sich in der Einbildungskraft des natürlichen Menschen, und auch des schon in das Bereich des höhern Geisteslebens eingetretenen, so gern, so fast allenthalben mit dem Bilde des Todes verbindet, kann man leicht versucht sein, einfach nur als eine Ueberkleidung des Gedankens der Vernichtung, des Aufhörens der Seelenthätigkeiten, und also auch des einfachen Daseins der Seele anzusehen. Aber schon die Thatsache solcher Ueberkleidung selbst durch ein von der Einbildungskraft herbeigezogenes Sinnbild oder Gleichniss deutet doch immer zurück auf die Voraussetzung eines Beharrens im Sein auch beim Zurücktreten in einen Zustand von vergleichungsweise nur negativer Beschaffenheit; und dann, so finden wir ja gerade in den am meisten verbreiteten, am meisten festwurzelnden Vorstellungen des Völkerglaubens nicht einfach das Bild des Schlafes angewandt, unwillkührlich vielmehr werden wir bei den Hadesbildern dieses Völkerglaubens überall an die Frage Hamlets: „Schlafen, nicht auch Träumen?“ erinnert. Ohne Zweifel: die Analogie der Traumzustände liegt allenthalben der Vorstellung von einem Schattenreiche, welches die Todten aufnimmt, im Hintergrunde; auch das Heraklitische: *ψυχαὶ ὀσμῶνται καθ' ᾅδην* scheint nichts Anderes sagen zu wollen. Wenn wir also, wie wir ja doch nicht anders können, dieser Vorstellung, bei ihrer so weiten Verbreitung, bei ihrem organischen Zusammenhange mit der weltgeschichtlichen Religionsentwickelung, in welcher sie zu einer unentbehrlichen, durch keinerlei erkünstelte Wendung je zu beseitigenden Folie für den Unsterblichkeits- und Auferstehungsglauben des Christenthums geworden ist, eine Bedeutung, einen Wahrheitsgehalt nicht absprechen wollen: so müssen wir uns hier wohl darauf angewiesen finden, uns über Grund und Wahrheitsgehalt dieser Analogie zu verständigen. Wir haben, die allgemeine Natur des Traumes betreffend, in einem frühern Zusammenhange (§. 624) eine Ansicht aufgestellt, welche denselben als ein Phänomen von universaler Bedeutung für alles Seelenleben erscheinen lässt, als die eigentliche Wiege der Innerlichkeit dieses Lebens; wir haben gezeigt, wie ein Traumleben die nothwendige Voraussetzung aller Sinnlichkeit bildet, wie das Sinnenleben, die psychische und mit der psychischen auch die leibliche Sinnlichkeit auch selbst auf den untersten Stufen der animalischen Natur undenkbar bleibt ohne das Vorangehen eines Traumlebens. Den Schlaftraum der Menschenseele betreffend: so fanden wir in jenem Zusammenhange noch nicht Gelegenheit, ausdrücklich des Problemes zu gedenken, welches in dieser psychologischen Erscheinung für die philosophische Forschung liegt. Das Problem nämlich ist: den Grund aufzufinden, welcher an das

Stillstehen der sinnlichen, der specifisch animalischen Lebensfunctionen, an ihr Zurücktreten in die Potentialität eines nur vegetativen Lebensprocesses, wie solches der Schlaf in ganz gleicher Weise den Vernunftcreaturen bringt, wie allen andern sinnlichen Creaturen, in der Vernunftcreatur zu einer Störung des Bewusstseins, zu einer Hemmung der selbstbewussten Denk- und Willensthätigkeit wird. Ausdrücklich sie, diese Thätigkeit, hat sich ja doch in dem Selbstbewusstsein des Vernunftwesens über die Sinnesthätigkeiten erhoben, sie hat sich befreit von der Causalität der Sinneseindrücke, während dagegen die spontane Productivität der Einbildungskraft nicht nur hinüberreicht in den Schlaf des Menschen (— in den Schlaf der Thiere schwerlich anders, als nur in schwachen, sporadischen Ansätzen, wie im Wachen der Thiere die Denkthätigkeit, §. 646), sondern auch, im Gegensatze des Wachens, eine erhöhte Intensität gewinnt. Durch eine denkwürdige, und so lange das Problem nicht gelöst ist, räthselhaft bleibende Umkehrung, erscheint im Schlafzustande gerade diejenige Seelenthätigkeit als abhängig von den Functionen der Sinne, welche an und für sich das Moment der Befreiung des Seelenlebens von dem Causalzusammenhange der organischen Sinnesthätigkeiten in sich schliesst, als unabhängig dagegen, als ausdrücklich so zu sagen beflügelt durch solche Befreiung jene andere, welche sonst mit der Sinnesthätigkeit parallel geht und in welcher wir die natürliche Wurzel der Sinnesthätigkeit zu erblicken Grund gefunden haben. — Das Wort der Lösung dieses psychologischen Räthsels ist ohne Zweifel zu suchen in dem Bedingtsein aller Functionen des creatürlichen Selbstbewusstseins durch die mit der perennirenden Erzeugung desselben parallelgehende Vergegenständlichung einer dem Vernunftsubjecte sinnlich gegebenen Aussenwelt; durch die eben so perennirende Erzeugung eines Weltbewusstseins aus den Wahrnehmungen, aus den Vorstellungen solcher Aussenwelt (§. 642 f.). Das creatürliche Selbstbewusstsein, das creatürliche Weltbewusstsein ist eben nicht einseitig ein Erzeugniss subjectiver Seelenthätigkeit. Es schliesst von vorn herein neben dem subjectiven auch den objectiven Pol in sich, und sein *Dasein*, seine Actualität besteht in der unablässigen Doppelbewegung des Denkens zwischen diesen beiden Polen. Darum erlischt es oder verdunkelt es sich augenblicklich, so oft ihm durch den Stillstand der leiblichen Sinnesfunctionen der eine dieser Pole, oder genauer, so oft das organische Moment, welches der Vernunftcreatur für die Gestaltung und den Verlauf ihres irdischen Daseins die Functionen dieses Poles vertritt, ihm entzogen wird. Dem gegenüber ist die Productivität der Einbildungskraft, einmal hereingetreten in den innern Lebenskreis des Seelenwesens, eine lediglich subjective Thätigkeit. Sie gewinnt durch das Vernunftleben, dessen befreiende Kraft in sie hinüberschlägt, jene erhöhte Intensität, ohne deren Unterstützung das Vernunftleben seine Freiheit nicht würde behaupten können gegen die erdrückende Gewalt der sinnlichen Objecte, und sie wird so zu einem Quell stets neuer spontaner Zeugungen, deren Strom eben dann im reichlichsten

und stetigsten Wogenschlage daherbraust, wenn kein Zudrang der Sinnesobjecte ihn in seinem Laufe hemmt. So im irdischen, allnächtlichen Schlafe der Menschenseele; so aber auch, dürfen wir, die Bilder des in vorchristlicher Zeit so verbreiteten und auch vom Christenthum nicht verleugneten Hadesglaubens in diesem Sinne ausdeutend, auszusprechen wagen, im Todesschlafe. Nicht blos leiblose Schattenwesen sind in dieser Vorstellung die רְפָאִים, die *εἴδωλα καμόντων*, die *νεκύων ἀμενηνὰ κάρηνα.* Sie entbehren nicht nur aller unmittelbaren Sinneseindrücke, alles leiblich vermittelten Wechselverkehrs mit der Aussenwelt; sie entbehren mit solchem Verkehre zugleich, so lange er nicht durch die eindringende Gewalt eines fremden Seelenlebens, vielleicht nur auf Augenblicke, ihnen wiedergegeben wird, des klaren Selbstbewusstseins, der freien Denk- und Willenskraft. Dennoch sind sie; sie sind, weil und inwiefern die einmal in ihnen erweckte Kraft der Vernunft den Quell ihres Daseins, die innere Bildkraft, in Freiheit gesetzt und abgelöst hat von den Functionen des irdischen Leibes. Dem „Reiche der Phantasie" fällt, nach Böhme und Oetinger, in den Nichtwiedergeborenen mit dem Tode das an sich, das heisst in der schöpferischen Intuition der Gottheit, unzerstörliche Leben der Seele anheim.) Sie sind, als die unablässig von Innen heraus sich selbst wiedererzeugenden Schattenbilder ihrer eigenen Lebenswirklichkeit; ein perennirender Traum ihrer selbst und der irdischen Gestaltenwelt, von welcher die matte Erinnerung ihnen bleibt, auch nachdem der Quell stets erneuter Anschauung, der die Traumgebilde der lebenden Seele fortwährend auffrischt, versiegt ist. (*Ὢ πόποι, ἦ ῥά τίς ἐστι καὶ εἰν Ἀΐδαο δόμοισι ψυχὴ καὶ εἴδωλον, ἀτὰρ φρένες οὐκ ἔνι πάμπαν. Il.* XXIII, 103 f.)

Die hier bezeichnete Anschauung von der Zukunft der Menschenseele nach dem Tode ist die durchgängige Voraussetzung aller derjenigen Religionen, monotheistischer eben so wie polytheistischer, welche einen reichen und gediegenen Inhalt sittlich-religiöser Erfahrung hineingearbeitet haben in eine solchem Inhalte entsprechende Lebensgestaltung des Diesseits, ohne dass es ihnen gelungen wäre, für denselben Inhalt die ihm gemässe Stätte auch im Jenseits auszufinden. Sie würde ganz eben so auch für das wissenschaftlich allein mögliche, allein, nach der Seite seiner positiven Inhaltsbestimmungen, folgerichtige Ergebniss einer jeden solchen Philosophie gelten müssen, welche, ausgehend von den allein richtigen, allein mit dem Inhalte alles lebendigen, positiven Religionsglaubens zusammenstimmenden Voraussetzungen über Natur und Entstehung des Menschengeistes, über sein Verhältniss zur materiellen Natur und zur organischen Leiblichkeit, dabei doch, in Ansehung ihrer Speculationen über jene Zukunft, ihr Auge nur gerichtet hielte auf das Seelenleben des natürlichen Menschen. Nur weil, von den geschichtlichen Systemen der Philosophie, nicht leicht eines genau diesen Standpunct einhält, weil sie alle entweder gar nicht in derartige Speculationen eingehen, oder in dieselben sogleich auch Erfahrungen, Erkenntnissmomente höherer Art und Abkunft hereinziehen: nur darum treffen wir unter diesen

Systemen nicht leicht auf ein solches, in welchem diese Anschauung sich klar und unumwunden als ein Nettoergebniss herausstellt. Dagegen erklärt sich aus der Unmöglichkeit, in Betreff der Seele des natürlichen Menschen auf wissenschaftlichem Wege zu einem andern positiven Resultate zu gelangen, die Unsicherheit und das Schwanken der eschatologischen Assertionen so vieler Systeme, deren Absicht darauf gerichtet ist, auf Grund der Erfahrung eines höhern Gehaltes, auf Grund der Voraussetzung einer Immanenz des Absoluten im Menschengeiste im Allgemeinen, dem Menschengeiste als solchem eine Unsterblichkeit zuzusprechen, bei der wir doch, wenn wir aufrichtig sein wollen, bekennen müssen, dass jene Erfahrung uns im Stiche lässt. Denn dass mit dem Begriffe des Absoluten der reinen Vernunft sich das in Wahrheit nicht ausrichten lässt, was man mit ihm und durch ihn leisten zu können hofft: das fanden wir schon vorhin zu bemerken uns veranlasst. Die Religionen, die Religionen bereits des vorchristlichen Alterthums haben, wenn nicht überall, so doch auf jener Höhe ihrer weltgeschichtlichen Durchbildung, welche dem Christenthum zunächst voranging, mit sichrerem Blicke in ihrem sinnbildlichen Vorstellungskreise die verschiedenen Inhaltsmomente auseinandergehalten, welche zu einem trüben Gemisch ineinanderzumengen die Philosophien sich in alter und neuer Zeit immer wieder haben verleiten lassen. Es ist und bleibt eine Thatsache von höchster weltgeschichtlicher Bedeutung, dass die am weitesten vorgeschrittenen polytheistischen Religionen der alten Welt mit der monotheistischen des Alten Testaments in einer Gestalt eschatologischer Vorstellung zusammentreffen, welche, an und für sich selbst alles eigentlich religiösen Gehaltes baar, doch einen Inhalt ausserreligiöser Naturanschauung bewahrt, ausreichend, dem durch den Fortschritt religiöser Offenbarung annoch zu gewinnenden Gehalte die ihm gemässe Stätte zu bereiten. — Weder ein Unsterblichkeits- noch ein Auferstehungsglaube ist, um es noch einmal zu sagen, direct in diese Gestalt des Glaubens an Fortdauer eingeschlossen. Man kann im Gegentheil von derselben annehmen, dass sie, so viel die natürliche Menschheit betrifft, eine stillschweigende Verneinung der Seelenunsterblichkeit und der leiblichen Auferstehung in sich schliesst. Aber diese stillschweigende Verneinung wird überall da zur Assertion der Unsterblichkeit, wo im Umkreise jener Religionen, wie mehrfach sowohl im griechischen Heidenthume, als auch im A. T., in Bezug auf einzelne den Göttern entstammende oder von ihnen mit Gaben höherer Abkunft begnadigte Individuen, oder auch wohl hie und da, wie in den griechischen Mysterienlehren, in Bezug auf ganze Classen von Individuen, von einem Eintritt derselben in den Lebenskreis der Gottheit oder der Götter die Rede ist.

964. So lange indess dieser Strom eines wenn auch dumpfen und, in Ermangelung irgend welches Zuflusses von der Aussenwelt, immer mehr verdumpfenden Traumlebens der abgeschiedenen Seele nicht gänzlich versiegt ist: so lange bleibt derselben auch die in-

wohnende Möglichkeit eines vorübergehenden oder bleibenden Wiedererwachens zum Bewusstsein ihrer selbst und zur selbstbewussten Erinnerung an die im Laufe des Erdenlebens in dieses ihr Bewusstsein eingetretene Aussenwelt. Solches Erwachen ist bedingt in alle Wege durch ausdrückliche Einwirkung von Seiten eines fremden Seelen- oder Geisteslebens, als welche dann die Stelle des durch organische Leiblichkeit vermittelten sinnlichen Wechselverkehrs mit der Aussenwelt vertreten muss. Durchgehends vermittelt aber, wie zufolge des Grundgedankens der Schöpfung, zufolge der allgemeinen metaphysischen Nothwendigkeit, auf der auch dieser Grundgedanke beruht (§. 542 ff. §. 561 ff.), aller Wechselverkehr der Seelenwesen, der Geister es ist, durch materielle Körperlichkeit und leibliche Sinnlichkeit, kann auch solche Einwirkung von Seele auf Seele, von Geist auf Geist, nicht ohne Weiteres auf etwas an und für sich Mögliches, schon in Kraft der Spontaneität des geistigen, des Seelenlebens in Wirklichkeit erfolgendes betrachtet werden. Auch sie hängt an Bedingungen, und diese Bedingungen können wir nicht umhin, als geknüpft bleibend zu denken an ein auch in der abgeschiedenen Seele irgendwie zurückbleibendes oder neu sich gestaltendes Verhältniss zur irdischen Leiblichkeit*). Es ist, auf dem dermaligen Standpuncte der Welterfahrung, noch nicht gelungen, und es wird, in Folge der unübersteiglichen Grenzen des Erfahrungsstandpunctes menschlicher Wissenschaft, vielleicht nie gelingen, sie, diese Bedingungen, zu einer auch nur annäherungsweise sicheren und vollständigen Erkenntniss zu bringen. Aber das Vorhandensein solcher Möglichkeit überhaupt, der Möglichkeit einer, doch immer nur vergleichungsweise, nämlich im Unterschied von der Vermittelung durch die sinnlichen Organe des Erdenleibes, unmittelbaren Einwirkung der Seelen auf Seelen, ist nichts destoweniger sichergestellt auch für die menschliche Erkenntniss durch unzweifelhafte Thatsachen; neuerdings insbesondere durch die in ihrer Allgemeinheit keinem wissenschaftlich irgendwie begründeten Zweifel unterliegenden Thatsachen des magnetischen Schlafwachens und Hellsehens.

*) *In aliquo sit necesse est. Hilar.*

Alles vernünftige Bewusstsein, Selbstbewusstsein eben so, wie Weltbewusstsein, alle in sich zusammenhängende, von solchem Bewusstsein ausgehende und wiederum in dessen perennirende Neuerzeugung zurückschlagende Verstandesthätigkeit ist in der Creatur bedingt durch jenen irgendwie körperlich vermittelten Wechselverkehr mit der Aussen-

welt. Das ist und bleibt ein Satz von durchgreifendster Wichtigkeit für alles philosophische Verständniss des menschlichen Seelen- und Geisteslebens, und eben so unentbehrlich ist und bleibt dieser Satz auch zur Orientirung in allen eschatologischen Speculationen; zur richtigen Würdigung der dem gemeinen Verstande befremdlichsten und oft anstössigsten Phänomene des Volksglaubens, zur Bildung richtiger Schlüsse und Schlussfolgen aus den Ahnungen dieses Glaubens, und, parallel damit, aus den auch der unmittelbaren Beobachtung vorliegenden Thatsachen des Seelenlebens, soweit solche zur Erläuterung dieser Ahnungen benutzt werden können. Den Erfahrungsbeweis für diesen Satz führen zunächst die, mögen sie immerhin in gewisser Beziehung etwas Geheimnissvolles behalten, doch im Allgemeinen wissenschaftlicher Beobachtung nicht unzugänglich bleibenden Schlaf- und Traumzustände, liefert ausdrücklich die Gestalt, welche diese Zustände in der Vernunftcreatur als solcher, in der Seele des Menschen annehmen. Der Schlaf, in seiner Wurzel ein durchgehendes Phänomen bereits der sinnlichen, der animalischen Natur, das Denkmal des Ursprungs dieser Natur aus jenen früheren Stadien des Schöpfungsprocesses, welche durch den vegetabilischen Organismus und weiter rückwärts durch die Gestaltungen der unorganischen Körperwelt bezeichnet sind (§. 624), — der Schlaf gewinnt in der Menschenseele zugleich mit d e r Bedeutung, die er für die Thierseele hat, noch eine zweite, keineswegs mit jener unmittelbar zusammenfallende Bedeutung, die aber dennoch, wie *vorhin gezeigt*, auf sie zurückgeführt werden muss von Jedem, der nicht in der so wunderbar in sich zusammenstimmenden Ordnung des leiblichen und des Seelenlebens nur das Werk einer völlig unberechenbaren Willkühr erblicken will. Durch den Schlaf findet sich, mit dem sinnlichen Wechselverkehr zur Aussenwelt, auch das Vernunftleben unterbrochen, das Bewusstsein und das Selbstbewusstsein, wiefern letzteres nicht blos ein schwankendes Bild der Vorstellung ist (— denn als ein solches geht dasselbe, geht die Vorstellung des Ich auch im Traumleben nie ganz verloren), sondern perennirende, unablässig in sich selbst zurückkehrende und den Gegensatz zwischen dem Subject und dem Object des Bewusstseins, zwischen dem Ich und der Aussenwelt erzeugende Denkthätigkeit, und mit dem Bewusstsein die aus ihm sich emporhebende Willensthätigkeit. Dies offenbar nicht aus dem Grunde, weil mit der sinnlichen Thätigkeit alle innere Thätigkeit des Seelenlebens erlöschen müsste; denn dann könnte es keine Träume geben; sondern weil die Sinnesthätigkeit, der sinnliche Wechselverkehr mit der Aussenwelt, als inwohnende Bedingung und Voraussetzung der Vernunft, zum Vollzuge der ihr eigenthümlichen Functionen unentbehrlich ist. — Die wissenschaftliche Ergänzung des Erfahrungsbeweises für diese psychologische Erscheinung muss bis auf die letzten Gründe der Vernunftthätigkeit und des Vernunftbewusstseins zurückgehen, auf den Begriff der göttlichen Vernunft und auf die allgemeinen metaphysischen Bedingungen ihrer ebenbildlichen Ausprägung in einer aus dem Weltstoff

durch eine Reihe morphologischer und psychologischer Vermittlungen herausgeborenen Vernunftcreatur. Ich glaube dies in jenen früheren Partien meines Werkes geleistet zu haben, auf welche in der gegenwärtigen theils unmittelbar, theils mittelbar zurückverwiesen ist. Nur wenn durch einen Ueberblick über diesen Zusammenhang ein Einblick in die innere Natur und Nothwendigkeit der Erscheinungen des Schlaf- und Traumlebens gewonnen ist: nur dann werden sich dieselben zu einer fruchtbaren Analogie für die Erkenntniss der Zustände des Jenseits verwerthen lassen.

Von entscheidender Wichtigkeit ist in dieser Beziehung vor Allem die Wahrnehmung der Bedingungen, unter welchen auch in die Schlafzustände des lebenden Menschen das Bewusstsein, und mit ihm das Vermögen einer geordneten Verstandes- und Willensthätigkeit hereintritt. Dass es solche Zustände giebt: das kann auch der hartnäckigste Leugner der weitaus wichtigsten und lehrreichsten von allen in dieses Gebiet gehörigen Erscheinungen, der Phänomene des animalischen Magnetismus, nicht in Abrede stellen, sobald er nur die so häufigen, so leicht der Beobachtung eines Jeden zugänglichen Erscheinungen des spontanen Somnambulismus oder Nachtwandelns in's Auge fasst. Auch lässt sich schon an diesen Erscheinungen mit voller Deutlichkeit erkennen, wie überall genau in dem Maasse ein Vernunftbewusstsein auch im Schlafe aufleuchtet, als, durch irgend welche aus der normalen Ordnung der organischen Functionen heraustretende Thätigkeiten des Nervensystems, auf dem Wege leiblich organischer Vermittlung, obwohl nicht durch das sonst der Fixirung äusserer Gegenständlichkeit vorzugsweise dienende Sinnesorgan, das Auge, sinnliche Wahrnehmungen in den Schlaf hereintreten und zu Traumbildern werden, zu Traumbildern eigenthümlicher Art allerdings, nämlich zu solchen, welche, anders als die nur von Innen heraus erzeugten Traumbilder, auch dem Bewusstsein Stand halten. Nur auf solches Standhalten kommt es an, nur darauf, dass durch eine in der Weise sinnlicher Wahrnehmung Stand haltende Gegenständlichkeit das Bewusstsein eben so, wie im Wachen, gegen die innere Zuständlichkeit der rein subjectiven Empfindung und Vorstellungsproduction in Freiheit gesetzt wird. Eine Abhängigkeit dagegen von dem durch solche abnorme Sinnesthätigkeit Wahrgenommenen findet in den Zuständen des Schlafwachens durchaus nicht in anderer Weise statt, als im gesunden Wachen. Das geht klärlich hervor aus der Fähigkeit der Nachtwandler zu freien Thätigkeiten, welche mit den zufällig an sie gelangenden Sinneseindrücken durchaus nichts zu schaffen haben, Thätigkeiten der Art, wie z. B. das Ausarbeiten schriftlicher Aufsätze. Und eben dieser Gesichtspunct nun ist durchaus festzuhalten in der Beurtheilung der Erscheinungen auch des magnetischen Schlafwachens. — Ich glaube nicht zu irren, wenn ich den Grund der unüberwindlichen Abneigung so mancher besonnener und redlicher Forscher, so mancher auch nicht gerade auf „exacte Forschung" gestellter Personen von einfach gesundem Menschenverstande gegen diese Erscheinungen, gegen jedwedes

wenn auch noch so eng umgrenzte Geltenlassen ihrer Möglichkeit, hauptsächlich in den grundfalschen, nahezu an Aberwitz grenzenden Vorstellungen zu erblicken glaube, welche über Beschaffenheit und Modalität der Bewusstseinserscheinungen im magnetischen Schlafe verbreitet sind. Hat doch selbst ein Denker, wie Hegel, indem er sich die Miene gab, den Ueberschwänglichkeiten der Anhänger des animalischen Magnetismus entgegentreten und die Bedeutung desselben auf ihr richtiges Maass zurückführen zu wollen, — wobei ihm freilich begegnet ist, einen Theil gerade des Wichtigsten und Bestbeglaubigten dieser Erscheinungen in Abrede oder wenigstens in Schatten zu stellen, — hat er dabei doch nichts destoweniger der wüsten Einbildung Vorschub gethan, als sei das Bewusstsein der magnetisch Schlafwachen und Hellsehenden ein anderes, die Persönlichkeit eine andere, als ihre eigene im gesunden Wachen sich bethätigende; als sei es nicht die Vernunft, ihre Vernunft, was in ihnen denke und wolle, sondern an der Stelle der Vernunft ein niederes Seelenvermögen, ein Seelenvermögen ausdrücklich jener unteren Region, der jener Philosoph doch sonst überall selbst das Vermögen des Denkens und des Wollens abspricht! Das ist, wie schon gesagt, eine sehr schwere Irrung, eine bei einem philosophischen Denker ganz und gar unbegreifliche. Denn sie läuft den allgemeinsten und nothwendigsten Grundbegriffen über die Natur des Vernunftwesens schnurstracks entgegen; sie kehrt in dem Wesen, in dem Begriffe des Geistes ganz eigentlich das Unterste zu oberst. — Indess ist es nicht schwer, zu entdecken, was zu ihr den Anlass gegeben hat. Neben der bleibenden Gebundenheit jener Sinne, welche dem Bewusstsein des wachen Geistes hauptsächlich als Organe dienen zur fortlaufenden Orientirung über sein Verhältniss zur Aussenwelt, und in Folge dessen zur Möglichkeit einer freien Einkehr in sich selbst und in seine Innenwelt, insbesondere des Gesichtssinnes; neben der gesteigerten Thätigkeit solcher Organe des Nervensystems, die im normalen Zustande nur den vegetativen Functionen des Organismus dienen, und den dadurch bedingten psychischen Zuständen, welche dem Bewusstsein eine von der normalen sinnlichen wesentlich unterschiedene stoffliche Unterlage und Gegenständlichkeit seiner Thätigkeit unterbreiten: — neben diesen beiden Anlässen ist ein dritter, und wohl der hauptsächlichste zu jener Irrung noch gegeben in den Erscheinungen des magnetischen Rapports. Diese Erscheinungen nämlich können, in Folge des durch sie vermittelten Hereintretens von Zuständen und Thätigkeiten eines fremden Seelenlebens auf einem andern Wege, als auf dem der normalen sinnlichen Vermittlung, in das Seelenleben der schlafwachen Persönlichkeit, leicht die Illusion einer einseitigen Passivität, einer durchgängigen Unfreiheit dieser letzteren erzeugen, und solche Illusion eben ist es, was, neben andern ähnlichen Abenteuern der vielfach irre gehenden Reflexion über die Phänomene dieses Gebietes, auch die monströsen Philosopheme Hegels über den von ihm so genannten „Genius“ der magnetisch Schlafwachen und Hellsehenden veranlasst haben mag. Auch hier aber kommt, wie man leicht gewahr

wird, sobald man sich einmal in der von uns angedeuteten Weise die Phänomene zurecht gelegt hat, auch hier kommt Alles darauf an, genau zu unterscheiden zwischen dem durch die magnetische Einwirkung eröffneten Wahrnehmungskreise des Somnambulen, und seiner durch die in ihm erzeugten Wahrnehmungen theils physischen, theils psychischen Gehalts, trotz des Schlafzustandes in Freiheit gesetzte Vernunft- und Bewusstseinsthätigkeit. Nur das Wahrnehmungsvermögen ist ein wesentlich anderes und anderartiges im Schlafwachen, als im normalen Wachen; die Vernunftthätigkeit, die persönliche Denk- und Willensthätigkeit ist und bleibt wesentlich die nämliche. Sie ist, aus dem vorhin erwähnten Grunde, eine vielfältig gehemmte; dabei jedoch kann sie gar wohl, ausdrücklich in Folge des zwar enger umgrenzten, aber innerhalb dieser Umgrenzung zu grösserer Schärfe und Leichtigkeit des Empfindens gesteigerten Wahrnehmungsvermögens, und in Folge des Wegfalls so mancher sinnlicher Hemmungen innerhalb der für sie offen bleibenden Richtung des Wahrnehmens, eine erhöhte Intensität erlangen; wie eine solche nach den glaubwürdigsten Zeugnissen an so manchen magnetisch Somnambulen beobachtet worden ist, deren inneres, sittliches Selbst in diesem Zustande zu einer reineren und volleren Selbstoffenbarung gelangt, als im gemeinen Wachen. — Der Somnambule gleicht einem Reisenden in ferne Weltgegenden; auch von ihm gilt das *coelum, non animum mutat etc.* Und auch bei einem solchen Wechsel eben nur der äussern Gegenständlichkeit kann man ja die Beobachtung machen, wie dieselbe einerseits den Gebrauch des erworbenen Weltverstandes erschwert, indem er die Gegenstände, an welchen derselbe sich herangebildet hat, der Wahrnehmung entzieht und ein Verhältniss zu neuen Gegenständen anzuknüpfen nöthigt, in welchem solcher Verstand sich nicht sogleich zurecht findet, anderseits aber doch zugleich, eben durch die Ungewohntheit der gegenständlichen Umgebung, die Selbstthätigkeit anspornt und ihr eine gesteigerte Intensität abgewinnt. Es kann nicht befremden, wenn das Eine wie das Andere in noch weit höherem Maassstabe stattfindet bei einer so radicalen Veränderung des gegenständlichen Wahrnehmungskreises, wie der Somnambulismus sie mit sich bringt.

Der nicht gering anzuschlagende Gewinn, welcher aus einer sorgfältigen Beobachtung und besonnenen Erwägung der Erscheinungen des Schlafwachens, insbesondere des magnetischen (dem gerade auch das Phänomen des „Rapports“ und was sich direct und indirect daran knüpft, eine ganz eigenthümliche Wichtigkeit giebt), für die Möglichkeit von Schlüssen auf die Natur des Jenseits, für Erklärung und Deutung der Phänomene des eschatologischen Völkerglaubens zu ziehen ist, — solcher Gewinn besteht in der uns hiedurch eröffneten Einsicht zuvörderst allerdings nur in die allgemeine Möglichkeit eines im Todesschlafe der Abgeschiedenen noch während der Dauer solches Schlafes erfolgenden Wiedererwachens zum Selbstbewusstsein, zu frei persönlicher Denk- und Willensthätigkeit. Auch dort, so werden wir nach Analogie

jener Erscheinungen annehmen dürfen, auch dort hängt solche Möglichkeit in alle Wege an der Möglichkeit eines wiedereintretenden Wechselverkehrs der abgeschiedenen, durch ihr Abscheiden vereinsamten, nur ein schattenhaftes Traumleben fortführenden Seelen mit der Aussenwelt. (Es ist ein überaus interessanter Zug der homerischen Dichtung, dass die ausführliche, bei ihrer hohen dichterischen Schönheit durchweg nach der Quelle der ächtesten volksthümlich mythologischen Anschauung schmeckende Schilderung der Schattenwelt im eilften Gesange der Odyssee von keinem selbstbewussten Wechselverkehr der abgeschiedenen Seelen unter einander etwas weiss, nur von einer Möglichkeit für Lebende, durch Anwendung sinnlicher Mittel sich ihnen vernehmlich zu *machen* und Mittheilungen ihrerseits ihnen abzugewinnen, und dass nur erst die spätere, anerkannt unächte und dem ursprünglichen Geiste des mythologischen Epos entfremdete Erzählung im vierundzwanzigsten Gesange die Seelen des Achilles und des Agamemnon im Wechselgespräch mit einander einführt. Das *μέγα κρατέειν νεκύεσσιν*, welches Od. XI, 484 von der Seele des Achilles ausgesagt wird, kann nicht als Beweis des Gegentheils angesehen werden, da unmittelbar vorher, V. 475, die Schatten der Abgeschiedenen als *ἀφραδέες* bezeichnet sind.) — Was nun freilich die Voraussetzung dieser zweiten, weiter zurückliegenden Möglichkeit betrifft, der Möglichkeit eines Heraustretens jener Schattenwesen aus der Vereinsamung, in welche sie der Verlust der aus irdischen Stoffen gebildeten organischen Leiblichkeit versetzt hat: so ist unsere Wissenschaft noch weit entfernt, und sie wird wohl noch auf lange Zeit hin weit entfernt bleiben von einer ähnlich klaren Einsicht in die Bedingungen derselben, wie sie es für die Einsicht ist in das Bedingtsein alles und jedes creatürlichen Vernunftlebens durch einen irgendwie vermittelten Wechselverkehr mit der Aussenwelt. Nur so viel lässt sich, aus dem so eben von uns in Erinnerung gebrachten Zusammenhange unserer frühern Lehren auch hier mit wissenschaftlicher Sicherheit erkennen: dass diese Bedingungen physischer Art sein müssen, dass also das Band mit der materiellen Basis alles creatürlichen Daseins auch für die Abgeschiedenen nicht als ein vollständig gelöstes angesehen werden darf, wenn an jener Möglichkeit nicht verzweifelt werden soll. Zwar könnte hier die Analogie des magnetischen Rapports in sofern auf ein anderes Ergebniss hinzuweisen scheinen, als nach den Aussagen der glaubwürdigsten Beobachter (ich darf mich u. a. auf den im Jahre 1831 abgestatteten Bericht der von der medicinischen Akademie zu Paris zum Behuf einer Untersuchung über die Erscheinungen des animalischen Magnetismus niedergesetzten Commission berufen), bei denselben allerdings auch ein unmittelbares Einwirken von Seele auf Seele, ein Einwirken auch in räumliche Ferne unmittelbar durch den Willen stattfindet. Aber dass auch hiebei eine physische Einwirkung zum Grunde liegt: das wird ja doch auch dort überall zugestanden. Wird d i e s e Einwirkung als eine vorangehende bezeichnet: so liegt es nahe, dies so zu deuten, dass eben nur dieses vorangehende Geschehen

ein unserer Wahrnehmung, unserer Beobachtung zugängliches ist, während der beharrende „Rapport", durch welchen die scheinbar unmittelbar geistige Wirkung ermöglicht wird, eben auch ein physischer ist, nur dass das imponderable Medium der Wirkung auf ähnliche Weise unserer sinnlichen Wahrnehmung sich entzieht, wie die Kräfte allgemeiner sowohl, als auch specifischer Anziehung, die ja auch zwischen Körpern und Körpern in die räumliche Ferne wirken. — Eine Berufung auf die so allgemeine Wahrnehmung des Einschlagens der bildenden Phantasie in die organische Leiblichkeit wird, meinen wir, auch diesem Zusammenhange nicht als fremd erscheinen. Immerhin wird man uns zugestehen, dass diese Wahrnehmung eine Brücke schlägt für die Anerkennung eines realen Verhältnisses der Einbildungskraft zu der allgemeinen Substanz der Leiblichkeit, aus welcher alles seelische Dasein herausgeboren wird, und dass eben damit auch umgekehrt für die Denkbarkeit fremder Einwirkung auf ein in der Weise jener inneren Bildkraft perennirend thätiges Seelenleben ein Boden gewonnen wird. Wo solche Einwirkungen von einem fremden Seelenleben, von einem fremden Willen ausgehen, wie beim magnetischen Rapport, da erscheinen sie als unmittelbar psychische eben nur in Folge des Umstandes, dass das leibliche Medium ein unsichtbares, überhaupt ein unserer Sinnlichkeit unwahrnehmbares ist, eben so unsichtbar, eben so unsern Sinnen unwahrnehmbar, wie ja bei allen Lebensfunctionen jenes zwischen den leiblichen und den psychischen Bewegungen in letzter Instanz Vermittelnde; wie jener „Nervenäther" oder „Nervengeist", auf dessen Annahme sich bei Betrachtung jener Functionen die Physiologie doch immer wieder zurückgewiesen findet, so wenig es ihr auch gelungen ist, denselben zum Object eines exacten Wissens zu erheben. — Und solchergestalt nun stände nichts der Vermuthung entgegen, dass es unter Bedingungen, in deren Beschaffenheit uns freilich die nähere Einsicht versagt bleibt, auch für abgeschiedene Seelen sei es unter sich, oder, vielleicht unmittelbarer noch, mit annoch in ihren Leibern lebenden zu einem Wechselverkehr kommen könne, welcher uns nur in sofern als ein rein psychischer oder geistiger zu bezeichnen ist, als seine physischen — ohne Zweifel unter die Kategorie der Imponderabilien einzureihenden — Medien für uns unwahrnehmbare sind; und mittelst solches Wechselverkehrs zu einem Wiedererwachen von Vernunft- und Bewusstseinsthätigkeiten. Ich brauche nicht erst daran zu erinnern, welche Anknüpfpuncte diese Vermuthung in den unter allen Völkern und zu allen Zeiten so verbreiteten Vorstellungen von „Geistererscheinungen" findet; von der Gebundenheit solcher Erscheinungen an bestimmte Oertlichkeiten, ingleichen an bestimmte physische und psychische Zustände der Lebenden; selbst von Beschwörungen abgeschiedener Geister und dergleichen mehr. So wenig es meine Absicht sein kann, dem an solche Vorstellungen so leicht, so allenthalben auf's Neue wieder sich knüpfenden Aberglauben das Wort zu reden: so wenig kann ich mich doch anderseits überreden, dass es der Wissenschaft anstehe, dass

es insonderheit auch dem richtig verstandenen religiösen und theologischen Interesse entspreche, sie ohne Weiteres um solches Aberglaubens willen als völlig grundlose, als gänzlich undenkbare zu verwerfen. — Wichtiger aber noch für unsern gegenwärtigen Zusammenhang, für die Interessen jenes ächten eschatologischen Glaubens, der auf ethischer Grundlage beruht, ist es, hier an den Begriff wiederanzuknüpfen, welchen wir in einem früheren Zusammenhange (§. 813) von jenem Niederschlage eines höhern Geisteslebens, von der Keimbildung einer unsterblichen Leiblichkeit durch einen aller geschichtlichen Geistesentwickelung als vorangehend zu denkenden Schöpfungsact in der Menschengattung als solcher gewonnen haben. Hat das Bishergesagte seine Geltung in *weitester* Allgemeinheit von der Menschennatur als solcher, von dem natürlichen Vernunftgeschlecht: so ist uns in diesem Begriffe der Anknüpfspunct gegeben für die Ansicht, dass für die mit jenen höheren Lebenskeimen ausgestattete Menschennatur der Todesschlaf und Todestraum, der Scheol, der Hades eben nur ein Durchgang ist zur allmähligen Entfaltung und Zeitigung dieser höhern Lebenskeime; der Anknüpfspunct zugleich für das richtige Verständniss der schon in den Religionen des vorchristlichen Alterthums überall sich einfindenden Fortbildung jener düstern und trostlosen Hadesvorstellung, wie wir sie im homerischen Epos und im Alten Testament antreffen, zu einer Anschauung von reicherem und edlerem Gehalt, zu einer solchen, worin sich schon deutlich der dann später im Christenthum, in der grossen Offenbarung, welche der geschichtliche Christus gebracht hat, zur Reife gekommene Vergeltungs- und Auferstehungsglaube ankündigt.

965. Nicht in der Hadesvorstellung an und für sich, nicht in der einfachen, düsteren Gestalt dieser Vorstellung, wie wir sie im Alten Testament und im homerischen Epos antreffen, nur erst in jener weiteren Ausbildung derselben zur Vorstellung eines so zu sagen schlafwachen Todestraumes, wie solche, in Anknüpfung namentlich an die Bilderwelt der ägyptischen Mythologie, einen Hauptinhalt der griechischen Mysteriensage gebildet zu haben scheint, fand das Christenthum den Anknüpfspunct zur Hineinlegung seines eschatologischen Grundgedankens, des grossen Gedankens vom Weltgericht (§. 956 f.) auch in den Begriff von Zwischenzuständen der Menschenseele zwischen Tod und Auferstehung. Solche Anknüpfung ist erfolgt in den Lehraussprüchen des Meisters und in der mehrfach an den Tag gelegten Glaubensanschauung der ersten Jünger; zunächst in der Weise einfacher Voraussetzung eines sogleich im Tode völlig getrennten Geschicks der im Glauben Wiedergeborenen, durch den Glauben Gerechtfertigten, von dem Geschick der Ungläubigen und verhärteten Sünder, einer seligen Paradiesesruhe der Ersteren im innigen Vorgenuss der-

einstiger voller Lebensgemeinschaft mit dem Göttlichen. Mehr und mehr aber konnte und musste im weiteren Verlaufe der Entwickelung des christlichen Vergeltungsglaubens die Vorstellung dieses Zwischenzustandes auch das Moment ausdrücklicher Actualität jener Processe, in welchen das Weltgericht sich vollzieht, in sich aufnehmen; sie musste der Vorstellung eines fortgesetzten, in eigenthümlicher Gestaltung neu eintretenden Läuterungsprocesses Raum geben für alle solche Seelen, in welchen der Process der Heiligung noch nicht im diesseitigen Leben zu dem ihm gesetzten Ziele völliger Befreiung von der Sündenschuld (§. 927 f.) gelangt ist.

Wenn in dem erhabenen, von Jesus Christus so wiederholt mit mächtigem Nachdruck verkündigten Begriffe eines durch den „Sohnmenschen" zu vollziehenden und fort und fort, von Ewigkeit her sich vollziehenden Weltgerichtes ein dreifacher Sinn von uns (§. 957) unterschieden ward: so erschien es dort noch nicht als nöthig, des hier in Frage kommenden Sinnes mit ausdrücklichen Worten zu gedenken; aus dem Grunde nicht, weil dieser Sinn unmittelbar eingeschlossen ist in den dort an zweiter Stelle bezeichneten, in den Begriff jenes inneren Gerichtes, welches in Kraft der Idee des Sohnmenschen, der Sohnmenschheit, sich im Innern, im eigenen Seelenleben jeder individuellen Menschencreatur vollzieht. Dass nämlich die Zustände des Jenseits nicht ausgeschlossen sind in den hieher gehörigen Aussprüchen des evangelischen Christus, den synoptischen sowohl, als auch den johanneischen: das wird man uns leicht zugestehen. Nur die Frage kann man allerdings aufwerfen, in wie weit die urkundlichen Zeugnisse uns zu der Annahme berechtigen, dass eine ausdrückliche Anschauung über die Zustände des Jenseits und über eine auch in ihnen stattfindende Vergeltung des Guten und des Bösen mit klarer Entschiedenheit dem Bewusstsein des göttlichen Meisters gegenwärtig gewesen und in den Zusammenhang der von ihm verkündeten Lehre eingegangen sei. Und hier nun halte ich dafür, dass zur Bejahung dieser Frage schon die im Evangelium des Lukas berichtete Parabel von Lazarus und dem Reichen einen vollgewichtigen Grund abgiebt; vielleicht nicht so sehr durch sich selbst, wenn sie als eine vereinzelt stehende, in ihrem sinnbildlichen Ausdruck nur einem paränetischen Lehrzweck dienende betrachtet werden könnte, als durch ihren Zusammenhang mit der übrigen Lehre des Herrn und mit deren geschichtlichen Voraussetzungen. Es ist ein gedankenloses Verfahren, dessen man sich selbst schuldig macht und welches man zugleich dem hohen Meister aufbürdet, wenn man meint, er habe zum Behufe seines jedesmaligen Lehrzwecks die zufällig unter den damaligen Juden im Schwange gehenden Vorstellungen, auf deren Inhalt es ihm augenblicklich nicht ankam, acceptirt und von ihnen den eben als bequem sich darbietenden Gebrauch gemacht. Wir finden vielmehr überall bei genauerer Erwägung, dass er nur in solche Vor-

stellungen wirklich eingeht, die einem ächten und grossartigen Zusammenhange geschichtlicher Entwickelung entstammen, und eine Geltung als organische Resultate solcher Entwickelung beanspruchen können, und dass er allerorten auch diese Vorstellungen, oft unvermerkt, zum Ausdruck für eine noch höhere Wahrheit umbildet und fortgestaltet. (Das grossartigste Beispiel solches Verhaltens zu einem gegebenen Lehr- und Glaubensinhalt bieten die mehrfach von uns in Betracht gezogenen Aussprüche über die Bedeutung des mosaischen Gesetzes, die in einer Weise, welche nicht geistvoller, nicht schlagender gedacht werden kann, zugleich Wahrheit und Unwahrheit der überlieferten Gesetzesreligion an den Tag bringen. Ein anderes Beispiel würde sich von dem Verhalten zu der überlieferten Satans- und Dämonenvorstellung entnehmen lassen.) Ganz das Entsprechende ist auch hier der Fall. Die Parabel, deren überlieferte Gestalt, wie öfters bei Lukas, schwerlich eine ganz unverstümmelte ist, hat offenbar den Zweck, bei vollständigem Eingehen in die durch die Entwickelungen der vorangehenden Jahrhunderte unter den religiös Gebildeten auch des jüdischen Volkes auftauchenden Anschauungen über die Vergeltungszustände im Hades, doch dem Vorurtheile zu begegnen, als ob durch eine dogmatische Fixirung, durch eine übernatürliche Wunderbeglaubigung dieser Anschauungen irgend Etwas für den wahren Heilszweck gewonnen werden könnte. Sie besiegelt die Wahrheit dieser Anschauungen eben dadurch, dass sie zu verstehen giebt, wie sie Werth und Bedeutung haben nur als Resultat, als so zu sagen naturnothwendiges Ergebniss einer sittlichen Gesinnung, von welcher der blinde, wundersüchtige Dogmenglaube meint, dass sie durch handgreifliche Erkenntniss der Strafe, welche im Jenseits der Bösen, des Lohnes, welcher der Gerechten warte, zu erzielen sei. Auch hier also, ähnlich wie in den Aussprüchen von der Bedeutung des Gesetzes, spinnt die Lehre des erhabenen Meisters in wahrhaft organischer Weise den Faden fort, welcher durch die ihm vorangehende Glaubens- und Lehrentwickelung angesponnen war. Sie bethätigt das eindringendste Bewusstsein über die Quellen dieses Glaubens, sie bejaht, bekräftigt seinen Inhalt, indem sie dem Aberglauben des Lohndienstes, der sich an ihn zu knüpfen droht, zugleich mit dem Unglauben, welcher aus der Vernachlässigung seines sittlichen Quells entspringt, entgegentritt. — In diesem Glauben, dem solchergestalt hier von Christus ausdrücklich gutgeheissenen und in den Zusammenhang seiner Lehre aufgenommenen, — in ihm waren, wie schon mehrfach im Obigen bemerkt, die Heiden vorangegangen, die Juden nur sehr langsam nachgefolgt. (Darin liegt ein Moment von hoher Wichtigkeit, um in Ansehung der Ansprüche auf Theilhaftigkeit am Heile den Vorzug, welchen die Juden durch ihren reineren Gottesglauben haben, auszugleichen.) Der Herr hat, in der angeführten Parabel und in andern Lehraussprüchen (— die Worte zum Schächer am Kreuz kann ich, in Ansehung der Umstände, unter welchen sie gesprochen sein sollen, zwar nicht für authentische halten, aber sie geben Zeugniss von der Einsicht, von der Ueberzeugung,

die sich von dem Herrn auf seine Jünger übertragen hatte), die in ihrer geschichtlichen Wurzel den mythologischen Anschauungen des Heidenthums — des iranischen und des ägyptisch-hellenischen — entstammende, in den jüdischen Bildungskreisen nur erst seit heute und gestern und nicht ohne mitwirkenden Einfluss von Seiten der heidnischen aufdämmernde Vorstellung von einer durchgehenden Scheidung der Zustände und Lebenselemente für gute und böse, für gerechte und ungerechte Creaturen rückhaltlos als eine triftige anerkannt. Er hat es nicht verschmäht, seine eigene grosse Lehre von dem Endgericht am Schlusse der gegenwärtigen Weltzeit damit zu verknüpfen so eng, dass es schon seinen nächsten Jüngern nicht ganz leicht geworden ist, diese zwei Begriffe, deren Unterscheidung allerdings im Interesse der Wissenschaft liegt, in klarer Vorstellung auseinanderzuhalten. (In den Schriften sowohl des Paulus, als auch des Johannes finden wir darüber ein vielfältiges Schwanken. Nur eine Vorstellung, deren ursprünglicher Sinn imGeiste und im Munde ihres Urhebers [§. 958] ein ganz anderer war, diente ihnen als fester Anhaltpunct für den Glauben an ein auf jene Zwischenzustände, in welchen sich, eben so wie ja selbst auf gewisse Weise bereits im leiblichen Leben der Menschheit, das Gericht auch gegenwärtig schon vollzieht, erst nachfolgendes Weltgericht; und auch der Verfasser der Apokalypse vermochte jene Unterscheidung nur in der Weise einer phantastischen Dichtung zu bewirken, bei welcher gleichfalls jenes, jedenfalls mindestens doppelsinnige Wort von der Parusie des Sohnmenschen sowohl als Ausgangspunct, wie auch als Zielpunct gedient hat.) — So also liegt in dem gesammten Verhalten des Herrn und seiner Jünger zu der Frage nach den Zuständen der Menschenseele zunächst nach dem Tode des Leibes die bestimmteste Mahnung zur Beachtung jener Ergebnisse der vorangehenden geschichtlichen Entwickelung eschatologischer Glaubensvorstellungen, welche durch das von ihm hinzugebrachte mächtige Offenbarungslicht zwar die grossartigste Befruchtung zu neuen Entwickelungen gewinnen, aber keineswegs sich gegen den damals schon für jedes edlere Glaubensbewusstsein festgestellten Thatbestand in Widerspruch setzen sollten.

Ausdrücklicher, als irgendwo im Alten Testament und im Heidenthum, finden wir auf das Vielfältigste im Neuen Testament für den Zustand der Abgeschiedenen den Ausdruck Schlaf (κοιμᾶσθαι) gebraucht. Dies unstreitig nicht aus dem Grunde, weil hier mehr als dort die Vorstellung einer gänzlich bewusst- und empfindungslosen Ruhe, eines ganz nur negativen Zustandes reiner Potentialität Platz ergriffen hätte; sondern weil die Erwartung eines dereinstigen Erwachens aus diesem Schlafe in den Vorgrund des Bewusstseins getreten war. Der Todesschlaf gleicht dem leiblichen Schlafzustande auch dadurch, dass er, wie dieser, nur der Uebergang ist zu einem zukünftigen Wachen. Diese Zuversicht war durch den Herrn in den Seelen der Jünger geweckt, und manche Wendungen, namentlich in der johanneischen Erzählung von der Erweckung des Lazarus, machen es mir wahrscheinlich,

dass auch in dem Gebrauche dieses Bildes, in ausdrücklichen Nutzanwendungen, die er aus diesem Bilde zog, der Herr den Jüngern vorangegangen war. — Von der Gedankenverbindung, durch welche den Jüngern die Auferstehungshoffnung sich in ächt organischem Zusammenhange zu der zuversichtlichen Aussicht auf einen „göttlichen, nicht von Menschenhand bereiteten ewigen Wohnplatz der Seelen" alsbald nach Ablegung des irdischen Leibes gestaltete: von dieser Gedankenverbindung giebt ein sprechendes Zeugniss vor Allem die Stelle 2 Kor. 5, 1—10, insbesondere wenn man, wie der Zusammenhang es verlangt und auch die neuere Textkritik zustimmt, im dritten Versikel *ἐκδυσάμενοι* für die richtige Lesart erkennt, statt des früher angenommenen *ἐνδυσάμενοι*. Allerdings zwar (— dieses „allerdings zwar" oder „jedoch" liegt nämlich auch hier in dem *ἐφ' ᾧ* V. 4, vergl. Bd. II, S. 478) geht die eigentliche Sehnsucht des Christen nach Ueberkleidung mit dem dereinstigen Leibe der Verklärung und Verherrlichung, wäre es möglich ohne Dazwischentreten des Todes. Aber auch im Tode, auch unmittelbar nach Auflösung des irdischen Leibes bleiben wir nicht „nackt"; und so kann auch schon die Befreiung von dem *σκῆνος*, das uns hier beschwert (vergl. die ohne Zweifel dieser paulinischen nachgebildete Stelle des Buches der Weisheit: 9, 15), ein Gegenstand der Sehnsucht sein, und zwar nicht blos einer Sehnsucht nach that- und bewusstloser Ruhe. Eben diese Sehnsucht drückt sich denn auch in der oft angeführten Stelle Phil. 1, 23 aus. Der Gedanke eines mit Christus in der Gottheit v e r b o r g e n e n Lebens der Gläubigen (Kol. 3, 3. 1 Petr. 1, 5) war schon für diese irdische Zeitlichkeit so sehr zu einem Grundmomente christlicher Weltanschauung geworden, dass um so weniger die Uebertragung desselben auf den nachirdischen Zwischenzustand schwer fallen konnte, nachdem für diese recht eigentlich erst durch den so unendlich elastischen Heilsbegriff des Christenthums der Gehalt gewonnen war, womit man ihn, ohne irgend welche Gewaltsamkeit gegen anderweit Erschautes oder Angenommenes, als erfüllt denken konnte. Wenn daher derselbe Paulus, der mit so innig bewegten Worten *seine* Sehnsucht nach dem *ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι* ausspricht, doch zugleich alle Hoffnung der Christen (1 Kor. 15) als abhängig von der Zuversicht einer dereinstigen Auferstehung erscheinen lässt: so ist dies nicht so zu deuten, als betrachte er den Zwischenzustand bis zur Auferstehung als einen von allem und jedem Genusse der Heilsgüter entblössten. Die eigentliche Meinung des Apostels ist vielmehr diese: dass, wenn allerdings das eigentliche Ziel der Hoffnung erst die durch leibliche Auferstehung wiederhergestellte volle Gemeinschaft und Wechselseitigkeit des Thuns und Empfangens im „Reiche Gottes" sein kann, zugleich doch jener in Kraft solcher Auferstehung schon für dieses Leben von demselben Gotte, der uns zur Auferstehung geschaffen hat, uns gegebene *ἀρραβὼν τοῦ πνεύματος* (2 Kor. 5, 5) nicht blos für das Leben im Fleische gegeben ist. Und so nun auch beruht das von den Kirchenlehrern aller Zeiten so gern angeführte apokalyptische Bild

von den unter dem Altar des Lammes bewahrten, mit weissem Gewande angethanen Seelen der Glaubenszeugen (Apok. 6, 9 f.) sichtlich auf einer Anschauung, welche sich der Aufgabe bewusst ist, den Begriff eines lebendigen Zusammenhanges herzustellen zwischen den der Auferstehung vorangehenden und den ihr nachfolgenden Seelenzuständen.

In diesem Sinne also ist es, dass wir keinen Anstand nehmen, auch in Betreff der Frage nach den Zuständen der Menschenseele zunächst nach dem Tode des Leibes die Lehre des Neuen T., die persönlichen Lehraussprüche des Herrn und den Wiederhall dieser Lehraussprüche in den gelegentlichen Aeusserungen der Apostel und Apostelschüler, als so zu sagen den Knotenpunct zu betrachten, worin alle Fäden der frühern religiösen Anschauungen zusammengehen und von wo die Fäden der nachfolgenden ihren Ausgang nehmen. Denn auch in den vorchristlichen Anschauungen treffen wir, zu einem je höheren Stadium seiner Entwickelung der religiöse Gehalt vorgeschritten ist, um so unzweideutiger und ausdrücklicher denselben aufgetragen auf die an und für sich nicht specifisch religiöse, wohl aber in den gediegensten und richtigsten anthropologischen Voraussetzungen beruhende Hadesvorstellung. Die elysischen Gefilde der hellenischen Mysterienlehren — und diese dürfen wir ja wohl nach allen Ergebnissen unserer frühern Darlegung des weltgeschichtlichen Ganges der Religionsentwickelung (§. 836 f.) als den wahren Höhepunct alles vorchristlichen eschatologischen Glaubens ansehen; die ägyptische Scheolvorstellung, wenn auch ihrerseits vielleicht noch ausdrücklicher entwickelt zur Vorstellung eines in der Unterwelt als solcher sich vollziehenden Weltgerichts, war noch zu vielfältig versetzt mit Elementen eines trüberen Aberglaubens: — diese Gefilde, obgleich beleuchtet von einem *φῶς κάλλιστον ὥςπερ ἐνθάδε*, finden wir in den Schilderungen der späteren Dichter, unter welchen sicherlich auch die des Aristophanes als ein Denkmal, als eine Ausführung ächter Mysteriensage anzusehen ist, in die Unterwelt verlegt, während die homerische Odyssee sie als einen oberweltlichen Sitz solcher Heroen, welchen durch die Vermählung mit einer Göttin die Unsterblichkeit ihres irdischen Leibes gesichert war, bezeichnet hatte. In dieser älteren Wendung des mythischen Bildes lag (vergl. oben S. 151 f.) der Ansatz zu einem Auferstehungsglauben auf Grund des Begriffs einer Einverleibung der göttlichen Natur in die menschliche. Allerdings ist solcher Glaube im Heidenthum nicht zur Reife gediehen; immerhin aber bleibt es denkwürdig, wie auch dort aus solchen Ansätzen sich eine Vorstellung von seligen Zuständen bereits der von ihrem Leibe gelösten Seele hervorgebildet hat, würdig, unmittelbar in den Anschauungskreis des Christenthums aufgenommen zu werden. Der eschatologische Glaube des nachexilischen Judenthums trägt nicht dieses Gepräge einer so reinen, klaren und sichern Entwickelung der Keime ächt religiöser Erfahrung. Er bietet das Schauspiel eines unabgeklärten Durcheinanderwogens der verschiedenartigsten, von verschiedenen Seiten

eingedrungenen Elemente religiöser Glaubensanschauungen und philosophischer Speculationen. Läge im Sinne, im Geiste des Christenthums jener abstractere Spiritualismus, welchen so Viele sowohl seiner Anhänger, als auch seiner Gegner darin haben finden wollen: er würde in der Lehre der Essener und der vielfältigen Fractionen des den hellenistischen Bildungskreisen zugewandten Judenthums ganz eben so bereit liegende Anknüpfpuncte für die Annahme einer reinen Seelenunsterblichkeit gefunden haben, wie für jene in den älteren Gestaltungen des volksthümlichen und eben so auch des heidnisch mythologischen Glaubens mit mehr organischer Stetigkeit sich anschliessenden Lehrwendung, deren Träger damals vorzugsweise die Secte der Pharisäer gewesen zu sein scheint. — Es ist bekannt, wie, ausdrücklich in Bezug auf eschatologische Lehre, der Apostel Paulus sich, den Juden gegenüber, der Uebereinstimmung seines Glaubensbekenntnisses mit dieser *ἀκριβεστάτη αἵρεσις τῆς Ἰουδαϊκῆς θρησκείας* (Ap.-Gesch. 26, 5) zu rühmen pflegte (ebendas. 23, 6 f.). Im authentischen Sinne des Meisters jedoch, und eben so auch in derjenigen Glaubensanschauung, die wirklich im Gemüthe der Jünger lebendig geworden ist, kann es sich nicht sowohl von einer theoretischen Einstimmung mit dem Lehrbegriffe der Pharisäer gehandelt haben, als vielmehr nur von einem einfachen, summarischen Eingehen in dasjenige Hauptergebniss der vorangehenden religiösen Bewusstseinsentwickelung, welches sich unmittelbar einreihen liess in den durch die grosse Idee des im Sohnmenschen sich vollziehenden Weltgerichts neu eröffneten Zusammenhang des religiösen Zukunftsglaubens. Auch hier haben wir die hohe Correctheit des organischen Entwickelungsganges der göttlichen Offenbarungslehre ausdrücklich darin anzuerkennen, dass nicht sofort die Fragen über die Beschaffenheit des Zwischenzustandes zum Object einer directen Nachforschung gemacht werden; dass vielmehr mit der vollen ungetheilten Energie des Offenbarungswortes dem Glauben sein eigentliches Ziel gezeigt wird: die leibliche Auferstehung und das in der Auferstehung sich endabschliesslich vollziehende Weltgericht; damit erst dieses Ziel dem Glaubensbewusstsein zum Ausgangspunct würde für die nähere Erkenntniss der Wegesstrecke, welche die Menschenseele annoch bis zur Erreichung solches Zieles zu durchwandern hat. Nur die vollständige Zuversicht, dass jene Zwischenzustände dem, welcher im Glauben schon hier das Heil ergriffen hat, von den ein- für allemal erworbenen Heilsgütern nichts entziehen, wohl aber von Pein und Mühe des Erdenlebens Erlösung bringen werden: nur solche Zuversicht war die unmittelbare Wirkung dieses Offenbarungsblicks, und diese Zuversicht genügte, auch ohne eine sofort eintretende Aenderung in dem theoretischen Inhalte der Vorstellungen über das Todtenreich, jene gänzlich umgewandelte Stimmung, den Bildern des Todes gegenüber, in der Christenheit hervorzurufen, welche sich allen urkundlichen Denkmälern der urchristlichen Zeit, — unter den vorchristlichen würde nur das Buch der Weisheit eine Ausnahme machen, wenn es wirklich

ein vorchristliches wäre, — in so ganz unverkennbaren, auch mit der Stimmung, welche in heidnischen und jüdischen Kreisen durch die philosophische Speculation der platonischen Schule doch immer mehr oder weniger künstlich erweckt und genährt worden war, nicht leicht zu verwechselnden Zügen eingeprägt hat.

Die Vorstellung des Zwischenzustandes aus diesen ihren Keimen, wie die neutestamentliche Offenbarungslehre sie in das Gemüth der Gläubigen eingesenkt hatte, weiter herauszuarbeiten: das ward von da an zu einer Aufgabe der kirchlichen Theologie, und dieselbe hat sich in der Vollziehung dieser Aufgabe fürwahr nicht träge gezeigt. Für die Reinheit und Sicherheit der auf diesem Wege zu erzielenden Ergebnisse war es freilich nicht ein günstiger Umstand, dass diese Arbeit erst nach der Zeit in lebhaftern Angriff genommen ward, als sich, unter vorwiegendem Einfluss der Speculationen des Alterthums, jener Spiritualismus in der Kirche festgestellt hatte, welcher die Seele, die vernünftige Seele des Menschen, von vorn herein als eine der Substanz des Leibes fremde, nur äusserlich mit ihm vereinigte Wesenheit zu betrachten liebt. Auf diese Voraussetzung finden wir bereits seit dem Ausgange des zweiten Jahrhunderts so gut wie ausnahmslos alle die Glaubensanschauungen aufgetragen, welche ursprünglich auf ganz andern anthropologischen Voraussetzungen beruhten und nur unter Festhaltung und Fortbildung dieser letzteren einen ächt wissenschaftlichen Boden würden haben gewinnen können. Wesentlich dieser veränderten Basis ist es zuzuschreiben, wenn seit dem genannten Zeitpuncte die Vorstellung des Zwischenzustandes sich immer mehr verselbstständigt hat gegen die der leiblichen Auferstehung; immer mehr eine Gestalt angenommen hat, welche den Begriff der letzteren fast nur noch als eine überflüssige, allein durch Autoritätsglauben beibehaltene Zugabe zu dem auch ohne sie hinreichend begründeten und nach allen Seiten theoretisch ausgesponnenen Unsterblichkeitsglauben erscheinen lässt. Noch ein Tertullianus zwar, und neben ihm die Mehrheit der älteren lateinischen Kirchenlehrer betonen überall auf das Schärfste das Moment der Leiblichkeit und demzufolge auch die Gewissheit leiblicher Auferstehung. Aber auch bei ihnen schon ist die Voraussetzung natürlicher Unsterblichkeit des Seelenwesens überall in einer Weise durchgedrungen, wie es nur durch die Einflüsse jenes Spiritualismus erklärlich ist. Und wenn auch ein Augustinus, in voller Anerkennung der ernsten Bedeutsamkeit des leiblichen Todes, wie der Zusammenhang seines Systems sie mit sich brachte, den Begriff solcher natürlichen Unsterblichkeit nur darein zu setzen wagt, dass die Seele „in irgend einem wenn auch noch so geringen Maasse nicht aufhört zu leben und zu empfinden“ (*Civ. D.* XIII, 2): so ward dennoch, schon in der patristischen Lehre, noch mehr aber in der mittelalterlichen, die im N. T. überall im Vorgrund stehende Hadesvorstellung und mit ihr die eben so deutlich in der Grundanschauung liegende Voraussetzung, dass nicht in der Traumexistenz des Hades, nur in der Zuversicht der Aufer-

stehung die Bürgschaft der Unsterblichkeit liegt, bis zu gänzlicher Vergessenheit zurückgedrängt. — Dabei blieb es allerdings eine Streitfrage, ob das eigentliche Grundmerkmal der Seligkeit des Gottesreiches, das „Schauen Gottes", den von ihren Sünden Gereinigten schon vor der leiblichen Auferstehung beschieden sei, und auch die Bejahung dieser Frage, wie sie erst am Schlusse des Mittelalters, mit Einstimmung der Griechen, die sich bis dahin der Verneinung zugeneigt hatten, auf dem Concil zu Florenz allgemeinverbindlich für die ganze Kirche festgestellt ward, sollte noch kein Präjudiz enthalten gegen eine weitere Steigerung der Seligkeit eben durch die Auferstehung. Aber weder bei dieser Bejahung, noch, ihr gegenüber, bei Ausspinnung der Vorstellung von den schon im Zwischenzustande für die rettungslos Verlorenen beginnenden Höllenstrafen, so wie von dem Läuterungsprocesse des Purgatoriums für diejenigen Seelen, in welchen die Heiligung noch nicht vollendet ist, weder hier noch dort ward Sorge getragen, den Begriff der den Lohn wie die Strafe wirkenden Mächte so, wie es die Grundanschauung des Christenthums verlangt, auf den Begriff der die Auferstehung wirkenden, als keimende Triebkraft der Auferstehung schon im Zwischenzustande wirksamen Potenzen zurückzuführen. Es ist nirgends ausgesprochen, was hätte ausgesprochen werden müssen, wenn die Lehre von den Zuständen der Abgeschiedenen auf ein wissenschaftliches Fundament begründet werden sollte: dass diese Zustände genau in dem Maasse den Charakter der Seligkeit tragen, — einer seligen Ruhe, der *εἰρήνη*, der *ἀνάπαυσις*, des *σαββατισμός* nach neutestamentlicher, auch dem Buche der Weisheit geläufiger Ausdrucksweise —, in welchem der Todesschlaf, durch Herstellung eines „Rapports" (— es sei erlaubt, diesen Ausdruck aus dem Gebiete der Erscheinungen des Lebensmagnetismus herüberzuziehen) mit der Gemeinschaft der Seligen, sich zu einem Schlafwachen, zu einem Hellsehen steigert; während dagegen die Vereinsamung der sündenbelasteten Seele, zufolge des *ζωτικόν* der träumenden Einbildungskraft, welches auch in der Natur der Sünde liegt (§. 711), in jene Ruhelosigkeit, in jene *ἀγρυπνία* ausschlägt, welche bereits von Platon in tiefsinniger Ahnung auch der nachirdischen Seelenzustände (*de Rep.* X, p. 610) als das Geschick der Bösen bezeichnet worden ist (אֵין שָׁלוֹם אָמַר יְהוָה לָרְשָׁעִים Jes. 48, 22). — Auch den Ausdruck „Schauen Gottes" werden wir für jene Zustände eines seligen Schlafwachens nicht unangemessen finden, sobald man sich nur ein- für allemal darüber verständigt hat, wie allerorten, auch die auf die Auferstehung nachfolgenden Zustände nicht ausgenommen, solches Schauen nur als ein durch creatürliche Gegenständlichkeit vermitteltes gedacht werden kann.

Lichtvolle Vorblicke übrigens auch zu einer sachgemässen Motivirung jener Dreiheit der Daseinssphären des Zwischenzustandes, deren Gedanke eine so überkühne Ausführung in der geistesmächtigen Dichtung eines Dante erhalten hat, finden sich hie und da in den Intuitionen der Mystiker; und nicht ohne gutes Recht dürfen wir diesen

Vorblicken auch die zwar bescheidenen, aber durchaus sinnigen und einsichtsvollen Betrachtungen beizählen, welche Luther in seiner Auslegung von Gen. 18, 15 (L. A. II, S. 397) und mehrfach anderwärts über die Lebensbedingungen der Zwischenzustände angestellt hat. Der Zustand der Seligen namentlich wird dort ausdrücklich und wiederholt als ein Mittleres zwischen Schlaf und Wachen bezeichnet, mit Ausdrücken, so angemessen als möglich den Vorstellungen, die wir uns jetzt auch nach Analogie der magnetischen Schlafzustände davon zu bilden haben. Auch Luthers Polemik gegen die Doctrin vom Fegefeuer war nur gegen die äusserliche Haltung dieser Lehre, gegen die Annahme einer besondern Oertlichkeit des Purgatoriums und was damit zusammenhängt, gerichtet. Der *gustus inferni*, den er in dem bekannten Briefe an Amsdorf (de Wette II, S. 623) auf Grund biblischer Andeutungen in dem noch nicht vollständig gereinigten Sünder so ausserhalb wie innerhalb des Leibes gelten lässt: er ist offenbar eine von Innen heraus, durch die Macht der Imagination und des Gewissens in der Imagination hervorgerufene Pein, nicht eine durch äussere Mittel bewirkte. — Die reformatorischen Bekenntnisse, wenn sie die Lehre vom Purgatorium gänzlich verwarfen, haben nach der einen Seite zu viel, nach der andern zu wenig gethan. Mit der äusserlichen Haltung dieser Lehre in der scholastischen Theologie des Mittelalters hätten sie auch die eben so äusserliche Haltung der Vorstellungen von Paradiesesseligkeit und Höllenqual der körperlosen Seele verwerfen, sie hätten bei den schlichten Erklärungen Luthers über diese Fragen verbleiben müssen. Der Glaube an eine unmittelbar reinigende Kraft des leiblichen Todes, wie er in der protestantischen Negation des Fegefeuers liegt: dieser Glaube hat allerdings — das kann man immerhin zugeben — innerhalb gewisser Grenzen neuerlich noch einen bestimmteren Anhaltpunct gewonnen in der so vielfältig an magnetisch Somnambulen gemachten Beobachtung einer gesteigerten und geschärften Thätigkeit wie nach gewissen Richtungen des Verstandes, so auch des sittlichen Gefühls; einer erhöhten Energie und Regsamkeit dieses Gefühls, wie solche sich in Somnambulen von gesunder sittlicher Anlage insbesondere durch einen fast leidenschaftlich instinctiven Widerwillen gegen alles Bösartige und Unreine kund giebt; und einer Verklärung selbst der physiognomischen Züge des Antlitzes und der Rede zu einem Ausdruck von erhöhtem sittlichen Adel. Solche Erscheinungen, die in den übereinstimmenden Aussagen auch der nüchternsten Beobachter eine über allen wissenschaftlich berechtigten Zweifel hinausgerückte Bestätigung finden, auf eine physische Magie der magnetischen Kräfte zurückführen wollen: das würde alle Fundamente einer gesunden ethischen Weltanschauung untergraben heissen. Sie sind, sie können nur sein die Folge einer Zusammenfassung der Geisteskräfte in dem sittlichen Kerne der Persönlichkeit, vermittelt durch die Zurückziehung dieser Kräfte aus der nach Aussen gerichteten Sinnes- und Triebesthätigkeit; und dass diese im Todesschlafe, sofern nur irgend dort die Bedingungen

des Wiedereintritts einer Actualität des Selbstbewusstseins gegeben sind, jedenfalls in nicht minderem Grade stattfinden wird, als im magnetischen Schlafe: darüber kann ja doch kein Zweifel sein. — Immerhin also mag man für alle solche Individuen, in deren Seelenleben, auf Grund der bereits im Diesseits erfolgten Wiedergeburt, der Heiligungsprocess seinen naturgemässen organischen Verlauf begonnen hat, die Befreiung von den eben nur noch der sinnlichen Seite ihres Daseins anhaftenden Resten der Sünde schon durch das Ausscheiden der Sitze dieser letzteren im Tode des Leibes gelten lassen. Einer noch weiteren Erstreckung solcher Annahme wird jedoch ein unübersteigliches Hinderniss entgegengesetzt durch die Seelenbeschaffenheit derjenigen Individuen des menschlichen Geschlechts, in welchen durch Fixirung der Sünde in der Substanz des Willens der Heiligungsprocess selbst gehemmt ist (§. 928). Ich glaube nicht zu irren, wenn ich einen Zusammenhang annehme zwischen der gänzlichen Verleugnung nachirdischer Läuterungsprocesse in der protestantischen Lehre, und der bereits im Obigen gerügten Vernachlässigung der Erfahrungsthatsache solcher Hemmungen in einem beträchtlichen Theile des menschlichen Geschlechts. Es deutet nämlich solche Thatsache auf eine positive Macht der Sünde auch in der sittlichen Natur des durch seine Wiedergeburt einer höhern Ordnung der Dinge einverleibten Geschöpfes, und es würde dem Begriffe der organischen Natur alles Sittlichen widersprechen, wollte man hier eine andere Möglichkeit der Ueberwindung dieser Macht, der Tilgung der *πνευματικὰ τῆς πονηρίας* aus der Seele derartiger Creaturen gelten lassen als eben nur auf dem Wege organischer Entwickelung, auf dem Wege eines gegen die Sünde mit substantiell lebendiger Macht reagirenden Heiligungs- und Läuterungsprocesses. Dass in derartigen Fällen solcher Process erst nach Auflösung des irdischen Leibes beginnt, während er in Fällen der vorhin erwähnten Art vielmehr umgekehrt in dieser Auflösung seinen Abschluss findet: das wird uns als wenigstens nicht undenkbar erscheinen, sobald wir den Begriff jenes *κατέχον* richtig aufgefasst haben, wodurch (vergl. oben S. 575) solche Creaturen, in deren Charakter und Willenssubstanz eine derartige Mischung der sittlichen Gegensätze Platz ergriffen hat, mit festen Naturbanden der irdischen, auf die Voraussetzung der Sünde und ihrer Naturmacht begründeten Weltordnung eingefügt sind. Von diesen Banden bringt auch ihnen der Tod des Leibes die Befreiung; aber er kann sie nicht entbinden von der Nothwendigkeit eines pein- und mühevollen, allmähligen Abarbeitens der Schlacken, welche die sündige Werdethat in ihnen zurückgelassen hat. — Dies die unzweifelhaft richtige Anschauung, welche auch der katholischen Lehre vom Fegefeuer zum Grunde liegt. Wäre dieselbe mit der organischen Stetigkeit, wie der wahre Geist theologischer Entwickelung es verlangt, an die biblische Hadesvorstellung angeknüpft worden, so würde der allerdings nicht ungerechtfertigte Anstoss vermieden worden sein, welchen die geläuterte Glaubensanschauung der Reformatoren an ihr genommen hat.

966. „Das Ende der Wege Gottes ist Leiblichkeit.“ Diese grosse, schon im Alten Testament, wie in allen vorchristlichen Religionen lebendig ausgewirkte Anschauung war eingegangen auch in die Lehre des Herrn und Heilandes der Christenheit von dem in der idealen Persönlichkeit des Sohnmenschen sich vollziehenden Weltgericht (§. 957). Wir irren nicht, wenn wir eben dies als die wahre Grundbedeutung, als die erste und die letzte Inhaltsbestimmung der erhabenen Idee dieses Weltgerichts bezeichnen: das Einschlagen der in freier Innerlichkeit des Seelenlebens ausgewirkten sittlichen Substanz natürlicher Persönlichkeit in eine ihr entsprechende, den sittlichen Gehalt der Persönlichkeit so nach Innen wie nach Aussen zur Erscheinung, zur Selbstoffenbarung bringende Leiblichkeit. Wenn aber für die vergängliche Leiblichkeit des diesseitigen irdischen Lebens diese ihre Bedeutung als Offenbarungselement der sittlichen Innerlichkeit doch immer, zufolge der sündhaften Natur des Menschengeschlechts, eine inadäquate bleibt: so gilt nicht ein Gleiches von der auch ihrerseits in den Begriff des Weltgerichts eingeschlossenen, als letzter Zielpunct dieses Gerichtes den im Geiste, dem heiligen, wiedergeborenen Gotteskindern in Aussicht gestellten verklärten Leiblichkeit. Solche vielmehr ist für alle Creatur die Vollendung und der Gipfel alles Weltdaseins (*συντέλεια τοῦ αἰῶνος*). Sie ist es eben dadurch, dass in Kraft der Auferstehung der volle Einklang hergestellt wird zwischen den Lebenselementen des leiblichen und des geistigen Daseins; entsprechend jenem Einklange, der von Ewigkeit her zwischen den ästhetischen und den ethischen Attributen, zwischen dem Lebenselemente der Natur und den Lebenselementen des Willens im Wesen der Gottheit besteht.

Wer mit einiger Aufmerksamkeit dem Gange unserer Entwickelung gefolgt ist, dem wird nicht entgangen sein, wie derselbe von vorn herein darauf angelegt war und durch alle drei Theile unsers Werkes hindurch darauf angelegt geblieben ist, die Ergebnisse der Schöpfungslehre und der Heilslehre in stetiger, lebendig organischer Weise zusammenzuknüpfen mit dem Grundgedanken der Gotteslehre. Grundgedanke der Gotteslehre aber ist und bleibt für uns der Gegensatz jener zwei, über den gemeinsamen Grund des Absoluten der reinen Vernunft, der unendlichen und unbedingten Daseinsmöglichkeit frei sich emporhebenden, ins Unendliche auseinandergehenden und ins Unendliche stets wieder zusammengehenden innergöttlichen Wesenheiten: Natur und Wille; oder, nach kirchlicher Terminologie, die aber, um richtig verstanden zu werden, einer zugleich geschichtlichen und speculativen Erklärung

bedarf: Sohn und Geist. Das Verhältniss, wie es zwischen diesen Beiden von Ewigkeit her in der Gottheit besteht, auch in der Creatur herzustellen: das, das ist der Endzweck des gesammten Schöpfungsprocesses; darauf allein ist in letzter Instanz der göttliche Liebewille, der göttliche Gnadenwille gerichtet. Weil aber der Schöpfungsprocess sich, nach innerer, metaphysischer Nothwendigkeit der göttlichen Natur durch die Weltmaterie vermitteln muss: so gewinnt in der Creatur das, was in der Gottheit die Natur ist, die Bedeutung der Leiblichkeit; in der persönlichen, zur Verwirklichung des letzten und höchsten Schöpfungszweckes bestimmten Creatur die Bedeutung organischer Leiblichkeit. Der organische Leib hat für die persönliche Creatur keineswegs nur eine vorübergehende Bedeutung. Er ist ihr, wie zu ihrer ersten Entstehung, so auch zu ihrer letzten Vollendung unentbehrlich; nicht blos aus dem Grunde, weil nach göttlicher Anordnung der Creatur ihr Verkehr mit der Aussenwelt, die Fähigkeit des Empfangens von der Aussenwelt und des Wirkens auf die Aussenwelt in dem weiten Umfange, wie es der Schöpfungsplan mit sich bringt, durch den Leib vermittelt werden muss, sondern auch, weil nur er ihr, nach metaphysischer Nothwendigkeit, vollständig und allseitig die Stelle dessen vertreten kann, was für Gott die Natur, die Fülle der zeugenden und bildenden, der eine Welt äusserer und innerer Selbstoffenbarung bedingenden und vermittelnden Kräfte ist. In der letzteren dieser zwei Functionen der creatürlichen Leiblichkeit ist die erstere enthalten. Der Leib wird der persönlichen Creatur das Mittel ihres Wechselverkehrs mit der Aussenwelt ausdrücklich dadurch, dass er, als ihre Natur, ihr eine feste, gliedliche Stelle anweist in dem grossen Ganzen, in dem Gliedbau der creatürlichen Natur, welche sich zur Gesammtheit der creatürlichen Geisterwelt eben so verhält, wie in Gott die innere Natur, dieser erste Mutterschooss aller Zeugungen, auch der Selbstzeugung Gottes, zu dem Willen, zu dem Willensgeiste der Gottheit. — Aber nicht blos in dem einfachen Vorhandensein, in dem allgemeinen metaphysisch nothwendigen Verhältnisse jener Doppelwesenheit, der Natur und des Willens, besteht das, was wir in Gott eigentlich Gott nennen. Gott ist vielmehr, was er ist, was er für unsere religiöse, was er namentlich für die christliche Erfahrung ist, wesentlich erst in der ausdrücklichen Durchdringung und Ineinsbildung der Eigenschaften und Lebensthätigkeiten dieser beiden, der Natur und des Willens, zu jener durchgängigen Harmonie, aus welcher sich auch für die einzelnen dieser Attribute und Actionen erst der specifische Charakter herschreibt, von dem wir, um ihn zu begreifen, zuvor die lebendige Erfahrung in uns selbst, in dem creatürlichen Abbilde dieser Attribute, dieser Actionen, und ihres ewigen Einklangs unter sich gewinnen müssen. Dem entsprechend nun kommt es auch in der Creatur, die zum Ebenbilde der Gottheit bestimmt ist, nicht blos auf die Doppelexistenz von Leib und Geist als solche an, sondern auf eine derartige Entwickelung der Eigenschaften dieser beiden, welche einen jenem göttlichen Einklange entsprechenden,

ihn in sich wiederklingenden Einklang der geistigen und der leiblichen Eigenschaften zum lebendigen Bande der Einheit von Geist und Leib macht. Weil er, dieser Einklang, gestört ist in der Menschencreatur durch die sündige Werdethat des Geschlechtes: darum hat für das gegenwärtige Menschenleben der göttliche Liebewille auf Herstellung dieser Einheit verzichten müssen. Er hat den leiblichen Tod als eine Scheidewand setzen müssen zwischen dem Leben im Fleische und dem Leben in jenem *σῶμα τῆς δόξης*, wie es, auf Grund jener höheren, durch die zweite Schöpfung in die Natur des Geschlechtes eingesenkten Lebenskeime sich für die einzelnen Glieder des Geschlechtes in Kraft ihrer geistigen Wiedergeburt gestalten soll. Nur aus Ueberwindung des Todes, dieses „Soldes der Sünde," kann der volle Einklang der Lebenselemente, kann die allseitige Verwirklichung des real lebendigen, von vorn herein zur Unsterblichkeit bestimmten Ebenbildes der Gottheit zu „pneumatischer Leiblichkeit" (§. 697) hervorgehen. Die Ueberwindung des Todes aber ist die vollendete Durchgeistung der nichts destoweniger in der vollen Energie ihrer Widerstandskräfte auch dann noch fortbestehenden und allen Neuschöpfungen zur Unterlage dienenden Weltmaterie; die Bezwingung des letzten Widerstandes, welchen, sie in Folge der den Widerstand gegen diesen Widerstand paralysirenden Sünde des Erdgeistes und des Menschengeschlechts, der Bildung einer unsterblichen Leiblichkeit entgegengesetzt hat.

Je weniger nun dieser Zusammenhang, auf dessen richtiges Verständniss für die wissenschaftliche Haltung der Glaubenslehre nicht weniger als Alles ankommt, je weniger derselbe unmittelbar aus directen Worten der Schrift entnommen werden kann (— es müsste denn sein, dass man die Berufung auf Ps. 2, die Gleichsetzung der Begriffe von Zeugung des Sohnes und von Auferweckung von den Todten, Ap.-Gesch. 13, 33, hieher ziehen wollte): von um so grösserer Wichtigkeit ist es, wenn aus dem leuchtenden Mittelpuncte der Schriftoffenbarung, sei es immerhin nur in änigmatischer Form, eine Lehrwendung uns entgegentritt, deren klar erkennbarer Sinn alle wesentlichen Grundzüge dieses Sinnes so deutlich in sich trägt, wie dies der Fall ist mit den weissagenden Aussprüchen des evangelischen Christus über das durch den Sohnmenschen zu vollziehende Weltgericht. Vor Allem freilich muss man, um diesen Sinn darin zu erkennen, den idealen Gehalt gewahr geworden sein, der in den Ausdruck Sohnmensch hineingelegt ist, jenes Ineinanderschlagen der göttlichen und der menschlichen Natur, auf Grund einer von beiden Seiten, der göttlichen und der menschlichen ausgehenden, in Einem Puncte, dem Puncte eben der Schöpfung, der Zeugung einer gottmenschlichen Natur, sich begegnenden Willensthätigkeit. Wer nicht den Muth hat, den grossen Gedanken solches Ineinanderschlagens der Naturen und der Willensmächte dem geschichtlichen Urheber des Christenthums zuzutrauen, ihn, diesen Gedanken wiederzuerkennen in allen seinen Aussagen über das Entwickelungsziel der Menschheit und über Grund und Zweck sei-

ner eigenen Sendung: dem wird die Möglichkeit einer biblischen Begründung jenes Zusammenhangs stets problematisch bleiben. Aber ein Solcher hat, vom Standpuncte der Wissenschaft betrachtet, auch kein Recht, von einer Gottmenschheit des Heilandes zu sprechen; ihm bleibt der in Christus erscheinende Gott, wie er sich auch anstelle, solche Erscheinung zu motiviren, immer nur ein Maschinengott. Wer dagegen in den Aussprüchen des Göttlichen jenen Gedanken wiedererkennt: dem wird nicht verborgen bleiben, mit welcher Folgerichtigkeit aus ihm der Gedanke des Weltgerichts hervorgeht, — des Weltgerichts, an welchem ja ausdrücklich den Jüngern des Herrn, den *πνευματικοῖς*, den *ἁγίοις*, ein thätiger Antheil zugeschrieben wird (Matth. 19, 28. 1 Kor. 2, 15. 6, 2), des Weltgerichts in jener dreifaltigen Gestalt, wie wir solche in dem authentischen Sinne dieser Aussprüche nachgewiesen haben. Es wird ihm nicht verborgen bleiben, wie der grosse Sinn der Lehre vom Sohnmenschen und von dem durch den Sohnmenschen vollzogenen Weltgerichte seinen Abschluss findet in der Verkündigung einer leiblichen Auferstehung für Alle, welche durch die lebendige Wirksamkeit des Sohnmenschen in ihrem Inneren, wie in dem äusseren Verlaufe der Weltgeschichte, zu Kindern des himmlischen Vaters geworden sind. Denn die übergreifende Macht der Sohnmenschheit über die Entwickelungsgeschicke der natürlichen Menschheit, welche in den zwei andern Momenten des Begriffs der richterlichen Function des Sohnmenschen liegt: sie, diese Macht, bliebe undenkbar, wenn nicht als ihr Hintergrund die Immanenz jener schöpferischen Kräfte erkannt würde, welche da, wo ihnen ein freier Spielraum ihres Wirkens dargeboten ist, ausschlagen müssen in die Zeugung einer dem Geiste der Sohnmenschheit adäquaten Leiblichkeit. Dass aber solcher Spielraum dem Wirken dieser Kräfte nicht für immer versagt bleiben kann: dies selbst liegt ganz eben so in dem Begriffe der Sohnmenschheit, ganz eben so in dem erhabenen Bewusstsein, dem dieser Begriff entsprungen ist, wie das Ergebniss, welches von diesem Wirken zu erwarten ist.

967. Obwohl, in derselben änigmatischen Weise, wie so manche andere Glaubensanschauung, in der persönlichen Lehre des göttlichen Meisters enthalten, hat indess der Glaube an leibliche Auferstehung sich nur auf einem Umwege Bahn brechen können in das Gemüth der Jünger dieses Meisters. Er ward für sie zur lebendigen Intuition zuerst in den Gesichten, in welchen sich ihnen die Gestalt des abgeschiedenen Meisters eben als eine auferstandene darstellte, als eine im Hervorgehen seiner Seele aus dem Hades mit neuer verklärter Leiblichkeit überkleidete. Wesentlich an die Anschauung dieser als schon geschehen vorgestellten Auferstehung des Meisters knüpfte sich, in Erinnerung an so manche von dem lebenden Mei-

ster gesprochenen Worte, die Zuversicht, dass auch ihnen, und mit ihnen allen an den Meister und dessen Erlösungsthat Gläubigen, bei seiner nahen Wiederkunft eine entsprechende Verklärung der Leiblichkeit, und den bereits Abgeschiedenen eine entsprechende Erweckung aus dem Todesschlafe des Hades beschieden sei. Der Beschaffenheit jener Gesichte entsprechend schloss die Vorstellung jener von dem Herrn bereits gewonnenen, von den Gläubigen demnächst zu gewinnenden pneumatischen Leiblichkeit nicht von vorn herein die Voraussetzung einer materiellen Substantialität in sich. Aber auch diese Voraussetzung ergab sich, nach kurzem Schwanken, wovon sich die deutlichen Spuren in so manchen Notizen aus der Geschichte der ältesten Christengemeinde erhalten haben, aus der Fixirung des Gegensatzes gegen die leiblosen Zustände des Hades. In sie nun eben, in diese Voraussetzung, hat sich, — trotz der zu allen Zeiten von der Kirchenlehre empfundenen Schwierigkeit, die Consequenzen solcher Voraussetzung in Bezug auf die, von der Wissenschaft allerdings als eine m y t h i s c h e zu bezeichnende Gestalt des an die Rechte des himmlischen Vaters erhobenen Christus zur Geltung zu bringen, — der eigentliche, allerdings fortwährend nach mehr als einer Seite durch unhaltbare Nebenvorstellungen getrübte Vollgehalt des Auferstehungsglaubens hineingelegt.

Von einem doppelten Prachtthore des M y t h u s zu sprechen, welches, wie am Eingange, wo auch wir das Vorhandensein wirklicher Mythologumena anerkannt haben (§. 854), so auch am Ausgange evangelischer Geschichtserzählung die religiöse Phantasie der Glaubensjünger aufgebaut habe: das ist zwar in mancher Beziehung nicht ohne Unbequemlichkeit; aus dem Grunde, weil den Charakter mythologischer Dichtergebilde, genau oder auch nur annähernd in demselben Sinne, wie die Geburts- und Kindheitssagen des ersten und des dritten Evangeliums allerdings als solche zu bezeichnen sind, die Erzählungen von Auferstehung und Himmelfahrt des Heilandes durchaus nicht tragen. Immerhin jedoch wird man, wenn nicht für die letzteren selbst, so doch für ihr Gesammtergebniss, für das Bild des verklärten, des an die Rechte des himmlischen Vaters, von dannen er kommen wird zu richten Lebende und Todte, entrückten Heilandes, eine gewisse Analogie zugeben können mit der Vorstellung, welche den Kern jener wirklichen Mythen bildet, mit der Vorstellung vaterloser, jungfräulicher Zeugung des menschlichen Heilandes. Sie beide sind dem Bedürfnisse entsprossen, Ideen, deren rein geistigem, wissenschaftlichem Verständnisse der kindliche Glaube der ersten Christenheit noch nicht gewachsen war, in ein Zauberbild der Phantasie einzukleiden: die

Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur in der geschichtlichen Person des Heilandes, und die auf Grund solcher Vereinigung die Macht geistiger Herrschaft über das geschichtliche Menschengeschlecht mit der Macht der Auferstehung zu verherrlichter Leiblichkeit in sich vereinigende Sohnmenschheit. In diesem Sinne kann man die Gestalt des erhöhten Christus, wie die Kirchenlehre sie zu einem Dogma gemacht, in ihrem Ursprunge immerhin eine mythische nennen, und es wird gut sein, dies zu thun, um mit diesem kurzen Worte die Missverständnisse abzuschneiden, welche die Lehre von den letzten Dingen, so lange sie nicht gänzlich aus ihr beseitigt sind, mit immer neuen Verwirrungen bedrohen. „Die Thatsachen von der Auferstehung und der Himmelfahrt Christi, so wie die Vorhersagung von seiner Wiederkunft zum Gericht, können nicht aufgestellt werden als Bestandtheile der Lehre von seiner Person“: dieser schon oben (S. 404) von uns gutgeheissene Lehrsatz Schleiermachers ist und bleibt ein für die klare Einsicht in den wirklichen innern Zusammenhang der eschatologischen Lehren des Christenthums unerlässlicher. Er leidet eine Beschränkung nur nach der Seite, welche auch in Schleiermachers eigener Lehre schon zu ihrer vollen, sogar zu einer überspannten Geltung gekommen ist: nach der Seite der Bedeutung ausdrücklich der Gestalt des historischen Christus für die geschichtliche Lehr- und Lebensentwickelung der christlichen Kirche, die ja gleichfalls, ja die vor allem Andern als eingeschlossen gedacht werden muss in das Dogma von seiner Auferstehung, Himmelfahrt und Wiederkunft zum Gericht. Aber er leidet durchaus keine Beschränkung in Ansehung des Zusammenhangs der im engern und eigentlichen Sinne eschatologischen Lehren. Hier kann und darf die philosophische Glaubenslehre sich nicht darauf versteifen, für den geschichtlichen Christus, für den Menschen Jesus von Nazareth auch fernerhin noch die exceptionelle Stellung in Anspruch nehmen zu wollen, die sich für das kirchliche Dogma eben nur in Folge jener mythologischen Bedeutung der Gestalt des Auferstandenen im Glauben der Urgemeinde ergeben hat. Thäte sie Solches dennoch: so würde auch sie der Alternative jener in gleicher Weise monströsen Consequenzen nicht entgehen können, in welche wir die bisherige Kirchenlehre nach zwei entgegengesetzten Seiten hineingerathen sehen. Sie würde entweder, mit dem lutherischen Ubiquitätsdogma, dieser unabweislichen Consequenz der idealistischen Anschauung eines Theiles auch der ältern Kirchenlehrer, die menschliche Persönlichkeit des „an die Rechte des himmlischen Vaters“, das heisst, nach Luthers ausdrücklicher, unzweideutiger Aussage, in die räumliche Allgegenwart dieses Vaters aufgenommenen Heilandes verflüchtigen in die Vorstellung einer unpersönlichen, die allgemeine Natur der Menschheit repräsentirenden Eigenschaft der vor- und übermenschlichen Logosnatur; oder sie würde, mit der von Calvin adoptirten, nicht minder abenteuerlichen Vorstellung einer andern, realistischen Fraction bereits des patristischen Lehrbegriffs, dem handgreiflichen

Leibe des in handgreiflicher Weise aus dem Grabe Erstandenen und gen Himmel Aufgefahrenen einen eben so handgreiflichen Sitz bereiten müssen an der „Rechten" eines Gottes, den man ja doch nicht damit eine gleichartige Handgreiflichkeit hat können vindiciren wollen. Die Gottheit in dem historischen Christus wird, — es kann dies, den auch jetzt noch herrschenden Irrungen gegenüber, nicht oft und nicht nachdrücklich genug wiederholt werden — sie wird schlecht geehrt; es wird ihrer erhabensten Offenbarung, ihrer Leidensthat, gerade das entzogen, was im allein wahren, d. h. im ethischen Sinne sie zu diesem Prädicate der Gottheit berechtigen kann, wenn man sie eines derartigen Lohnes für solche That bedürftig meint. Vielmehr, der volle Ernst dieser That, der volle Ernst des stellvertretenden Leidens, welches in Christus nicht der Art nach ein anderes ist, wie in andern Gotteskindern (§. 876 f.), fordert auch von ihm die Uebernahme wie des Todes selbst, so auch aller naturnothwendigen und gottgeordneten Folgen des Todes. Der Hades ist für ihn — nicht ein strengerer, mit noch grauenvollern Schrecknissen an ihn herantretender Feind, als für andere seiner Brüder, (— auch dazu hat, freilich nur für die kurze Dauer zweier Erdentage, eine dogmatische Hypothese ihn machen wollen, die eben in dem Gehalte der Wahrheit, welche wir hier zur Geltung bringen, ihre Entschuldigung findet); aber er ist für ihn alles das, was er, und ist es so lange, als er es für Alle ist; selbstverständlich auch mit Einschluss der Paradiesesseligkeit, die mit der Vollendung des Heiligungsprocesses für ihn rascher und in erhöhterem Maassstab, als für Andere, bereits im Hades eintritt. — So also meinen wir es, wenn wir das jenem schwungvollen alttestamentlichen Siegeshymnus (Ps. 110) entnommene Bild des erhöhten Christus entschlossen als ein mythisches bezeichnen; mit der doppelten Bestimmung, einerseits die ideale Herrlichkeit jenes auf dem Siegeswagen verklärender Erinnerung über den Kämpfen der Weltgeschichte daherfahrenden Christusbildes auszudrücken, anderseits einen vorbildlichen Ziel- und Stützpunct dem Auferstehungsglauben zu gewähren. Freilich konnte es nicht anders kommen, als dass dasselbe Vorbild, welches als Mythus solchen Glauben zu erwecken diente, als Dogma fixirt zu einem Hemmnisse seiner folgerechten wissenschaftlichen Ausbildung geworden ist. Aber genau das Entsprechende ist ja auch bei dem Bilde jungfräulicher Zeugung eingetreten, und vielfältig sonst bei mythologischen Vorbildern eines Ideengehaltes, der, um wissenschaftlich sich zur Erkenntniss zu gestalten, zuvor von der mythologischen Hülle befreit werden muss. — Das Moment solcher Vorbildlichkeit liegt wesentlich in dem Gegensatze der himmlisch verklärten Christusgestalt zur Hadesvorstellung. Die Macht, mit welcher diese Vorstellung auf den Seelen lastete, nicht als düsterer Aberglaube, sondern ausdrücklich in Kraft der anthropologischen Wahrheit, die sich in sie hineingelegt hatte: sie konnte weltgeschichtlich nur durch jene ekstatischen Momente einer Anschauung gebrochen werden, welche, eben in Folge solches ihres

Ursprungs, zugleich mit ihrem Wahrheitsgehalte fürerst eine Täuschung in den Gemüthern erzeugen musste. Und doch war auch das der Imagination der Jünger vorschwebende Bild des verklärten und erhöhten Meisters von vorn herein auch in sofern nicht Täuschung, als die Vorstellung des σῶμα πνευματικόν anfangs ohne Zweifel, wie man deutlich insbesondere an der Ausdrucksweise des Paulus beobachten kann, auf einen immateriellen Aetherleib ging, auf eine unsichtbare und ungreifbare Leiblichkeit der Art, wie man sie fort und fort sich erzeugend denken mag als Object sowohl wie auch als Subject des hellsehenden Paradiesestraumes im Todesschlafe des Hades. Es ward erst zur Täuschung, dieses Bild, als der dogmatisirende Verstand sich eindrängte mit der allerdings nicht unberechtigten Forderung einer ausdrücklichen Unterscheidung der durch die Auferstehung für Christus wiedergewonnenen, für die Gläubigen wiederzugewinnenden Leiblichkeit von der Leiblosigkeit jenes Zwischenzustandes. Den Anstrengungen zum Vollzug solcher Unterscheidung danken offenbar die namentlich in den apokryphischen Darstellungen der Auferstehungsgeschichte und in den apokalyptischen Dichtungen der christlichen Urzeit so vielfältig nüancirten Vorstellungsbilder von einer schon greifbar erscheinenden Leiblichkeit des Auferstandenen ihren Ursprung, von denen einige auch in die Erzählungen der kanonischen Evangelien Eingang gefunden haben. Die nachfolgende Entwickelung der Kirchenlehre in ihrem Gegensatze zum gnostischen Doketismus war nicht im Stande, die hier zurückbleibenden Zweifel zu lösen, weil sie bis auf die jüngste Zeit herab nicht dazu herangereift war, der dogmatischen Voraussetzung einer schon geschehenen Auferstehung des geschichtlichen Christus zu einer Leiblichkeit entsprechender Art, wie sie den Gläubigen erst für die Zukunft verheissen ist, sich entschlagen zu können.

968. Selbstverständlich, und auch nach den bestimmten Aussagen der heiligen Schrift, welche sich wiederholt einer hierauf abzielenden bildlichen Ausdrucksweise bedient, kann alle leibliche Auferstehung menschlicher Persönlichkeiten nur gedacht werden als naturgemässe, organische Entwickelung eines Keimes, welcher bereits im irdischen Dasein, durch die Wirksamkeit des Geistes, der in einer solchen Persönlichkeit die Wiedergeburt wirkt, dem Boden ihrer natürlichen Leiblichkeit entsprossen ist. Solcher Keim, obwohl nicht selbst von der Natur materieller, wägbarer Leiblichkeit, und auch nicht in der Weise der Triebkraft eines Pflanzen- oder Thiersamens an eine bestimmte, von aller andern Materie zum Behufe seiner Bewahrung ausgesonderte körperliche Masse festgeknüpft, haftet jedoch, an sich regsam und beweglich, jenen unwägbaren Agentien analog, welche allenthalben durch die Körperwelt verbreitet sind und ihre Lebensfunctionen bedingen, an der kosmischen Substanz der Mas-

sen, aus deren Lebensthätigkeiten er hervorgebildet ist; und er ist es, durch welchen sich für die abgeschiedenen Seelen, die solchen Keim mit sich in den Tod hinübergenommen haben, der auch hier nicht als völlig abgebrochen zu denkende Verkehr mit der Aussenwelt (§. 964) vermittelt. Das Aufbrechen dieser Keime aber zu einer neuen, dem Geiste, welcher sich in sie eingesenkt hat, entsprechenden actualen Leiblichkeit ist bedingt durch den Eintritt jener zukünftigen Weltkatastrophe, welche, nach der durch Analogien der Vergangenheit (§. 745) auch für menschliche Wissenschaft vorläufig bestätigten Weissagung des Herrn (Marc. 13, 14 f.), die gegenwärtig bestehende irdische Weltdordnung wenigstens theilweise in das uranfängliche Chaos zurückstürzen und einer neuen Schöpfung den Weg bahnen wird.

Die Vorstellung von „Auferstehung des Fleisches" in der Gestalt, wie sie frühzeitig, schon seit den ersten Kämpfen gegen den gnostischen Doketismus in der Kirchenlehre Platz ergriffen hat: sie musste zu allen Zeiten den gründlicher Denkenden Anstoss geben durch ihre Aeusserlichkeit, durch das Abbrechen aller Continuität mit dem natürlichen Weltzusammenhange. Zwar ist dieser Uebelstand bei ihr an und für sich nicht grösser, als bei der gesammten Schöpfungstheorie des kirchlichen Systemes. Er ist eben nur die nothwendige Folge der so völlig äusserlichen und abstrusen, so ganz aller Vermittelung durch Vernunft- und Erfahrungsbegriffe entbehrenden, überall nur auf den Absolutismus der Allmachtsvorstellung sich zurückführenden Haltung dieser letzteren. Aber er war hier ein augenfälligerer, aus dem Grunde, weil die Auferstehungslehre das absolute Schöpfungswunder in die Mitte einer schon geordneten, an feste Gesetze des Werdens und der Entwickelung gebundenen Welt hereinstellt; weil er solches Wunder sich wiederholen lässt an creatürlichen Wesen, welche doch in dem Augenblicke selbst, wo die dogmatische Theorie sie zu Objecten einer realen Neuschöpfung macht, als schon bestehende, als für die Ewigkeit geschaffene von ihr vorausgesetzt werden. Auch der blödeste Verstand muss es als eine unerträgliche Härte empfinden, wenn man in demselben Augenblicke, wo das substantielle Band, welches Leib und Seele in dem Menschen zu einer jedem Bewusstsein sich als seine eigene Grundvoraussetzung darstellenden Einheit verknüpft, — wo, sage ich, solches Band für ein von der Gottheit nach Willkühr gelöstes und wieder angeknüpftes ausgegeben wird, zugleich doch allen einzelnen Bestandtheilen solcher Verknüpfung, welche das Bewusstsein innerhalb der Einheit nur in unablässigem Wechsel, in unaufhörlichem Zu- und Abströmen erblickt, eine unvergänglich Dauer zuzuschreiben wagt. So oft daher in alter und neuer Zeit die Philosophie eine gewisse Unabhängigkeit von der Theologie behauptete oder wiedergewann,

so stand jederzeit die Auferstehung des Fleisches, dieses „Wunder aller Wunder“, wie sie öfters von den Lehrern der Kirche genannt worden ist, in der vordersten Reihe der Objecte ihres Zweifels oder ihrer Bekämpfung, und schon Justin der Märtyrer fand sich veranlasst, solchen Gegnern gegenüber auf das Festhalten am Auferstehungsbegriffe den gewaltigsten Trumpf zu setzen. (*Οἳ λέγουσι μὴ εἶναι νεκρῶν ἀνάστασιν, ἀλλὰ ἅμα τῷ ἀποθνήσκειν τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἀναλαμβάνεσθαι εἰς τὸν οὐρανόν, μὴ ὑπολάβητε αὐτοὺς Χριστιανοὺς εἶναι. Just. c. Tryph.* 80.) — Doch hat es auch nicht an Versuchen gefehlt, in einer oder der andern Weise durch Beseitigung jenes Uebelstandes die Auferstehung denkbar zu machen. Es gehört dahin namentlich die Hypothese eines hinter dem groben irdischen Leibe verborgenen feineren und unsichtbaren, eines „ätherischen Seelenleibes“; dieselbe ist von manchen Philosophen namentlich der neuern Jahrhunderte nicht ohne Vorliebe ausgesponnen worden. Tritt sie in der Weise durchgearbeitet wie bei Leibnitz auf, in dessen Fusstapfen dann Bonnet und einige Jüngere getreten sind, im Gefolge einer mechanistischen Naturanschauung und einer den Principien solcher Anschauung entsprechenden Präformationstheorie: so wird man darin zwar immerhin das Bestreben anerkennen dürfen, die Fäden des Zusammenhangs der Glaubensthatsachen mit den äussern Welterscheinungen, so wie dieser unter sich, überall auch da noch fortzuführen, wo sie der hergebrachten theologischen Ansicht völlig ausgegangen sind. Aber man wird bekennen müssen, dass sie zu den wahren Grundvoraussetzungen christlicher Glaubensanschauung nicht minder in durchgängigem Missverhältniss steht, wie jener Spiritualismus, welcher sich der Unsterblichkeit der Seele auch ohne alle Annahme einer leiblichen Basis versichert hält. Und eben so wird man von Seiten der Naturwissenschaft den Mangel aller und jeder empirischen Anknüpfpuncte für die Annahme organischer Gestaltung, organischer Lebensbewegung in einem andern Daseinselemente, als dem der wägbaren materiellen Substanz, der in diesem Sinne realen, actualen Leiblichkeit zu bemerken nicht umhin können. Die Erscheinung jener imponderablen Fluida, welche sich dem unbefangenen Blicke des Naturforschers überall nur als Functionen der wägbaren Materie darstellen, wie Licht und Wärme, wie Elektricität und Magnetismus, oder sei es immerhin eines noch allgemeineren, zur Zeit noch geheimnissvollen, wie man neuerdings das „Od“ als ein solches hat zur Geltung bringen wollen: — diese Erscheinungen, abgesondert von ihrer im engern Sinne materiellen Basis, als Subject-Object eines Kreislaufs von Lebensbewegungen denken, den Lebensbewegungen der vegetabilischen und animalischen Organismen entsprechend und wohl gar die letzteren erst in palpabler Materie auswirkend: das ist und bleibt vom Standpunct einer empirischen Naturwissenschaft betrachtet ein Gewaltstreich, für welchen auch vom metaphysischen Standpunct nur dann eine Rechtfertigung als zulässig erscheinen würde, wenn wirklich in reiner Denknothwendigkeit ein zwingender Grund zu einer

solchen vorläge. Die wahre Metaphysik aber, jene, auf welche wir im zweiten Theile unsers Werkes unsere Schöpfungstheorie begründet haben, weiss nicht nur nichts von solcher Nöthigung; sie lehrt vielmehr das Missverständniss erkennen, welches die Einbildung einer solchen hervorgetrieben hat. — Das Missverständniss nämlich ist, um es kurz zu sagen, seinem letzten Grunde nach jenes dualistische, als vermöge der Geist, die Seele, die geistige, die seelische Potenz, nur durch schon fertige, durch schon ausgebildete Leibesorgane auf den Leib zu wirken; als trage sie nicht in sich selbst, von ihrem Ursprunge her zur leiblichen Substanz in eine Beziehung gegenseitiger Immanenz gesetzt, die schöpferische Kraft der Auswirkung leiblicher Gestalt, eine Kraft, die auch durch ihren Schlummer, durch relative Unthätigkeit nicht alsbald verloren geht. Allerdings hat es seine Richtigkeit, dass die Seele in keinem Augenblicke ihrer Existenz völlig leiblos ist. Aber ihre Leiblichkeit ist im Zustande des Todesschlafes nicht als ein selbstständiger, nur ihr zugehöriger Organismus vorzustellen. Es ist vielmehr nur die allgemein substantielle Beziehung auf die Leiblichkeit der kosmischen Daseinssphäre, aus welcher sie entsprungen ist, ein „Rapport", wie wir es schon oben ausdrückten, ähnlich dem durch die Kraft des Lebensmagnetismus auch in Lebenden herbeigeführten. Ueber Bedingungen und Tragweite dieses Rapports eine bestimmtere Vorstellung zu bilden, dazu reicht die Erfahrung nicht aus; aber die Erscheinungen eben schon des Lebensmagnetismus lassen auch von empirischer Seite über seine Möglichkeit keinen Zweifel. Was aber die Seele von innerer Bildung aus dem Diesseits in das Jenseits hinübernimmt: das gehört nur i h r an, nicht einer besonderen für sie ausgewirkten Leiblichkeit. Die Leiblichkeit ihrer kosmischen Wohnstätte im Allgemeinen ist ihr offen und zugänglich; aber nur in der Weise, wie die chemische Substanz eines Pflanzensamens für die im Samen schlummernde Triebkraft es ist, oder wie die Substanz einer Insectenpuppe für die in der Puppe schlummernde Lebenskraft und Seele des Schmetterlings. Wie diese nur beim Eintritt ein- für allemal feststehender Bedingungen zu der für sie vorausbestimmten Wirksamkeit gelangt, das heisst zur Ausgestaltung der erst mit dem Processe solcher Gestaltung sich auch nach Aussen aufschliessenden scheinbar todten Masse (— wird ja doch für die Dauer des magnetischen Schlafes selbst der lebendige Leib des Schlafenden annäherungsweise zu einer in der Weise einer Insectenpuppe erstarrten Masse) zum Organismus der Pflanze oder des Schmetterlings: ganz eben so auch die Triebkraft der von den Banden ihrer diesseitigen Leiblichkeit gelösten, aber damit zunächst nur dem strengeren Bann allgemeiner kosmischer Leiblichkeit anheimfallenden Seele. — Wir dürfen dieser Triebkraft Macht genug zutrauen, um in Seelen, welche noch vor erfolgter Wiedergeburt durch äussere Gewalt oder durch Krankheit des irdischen Leibes dieser Leiblichkeit entrissen werden, unter entgegenkommender Begegnung und Berührung des göttlichen Gnadenwillens die Wiedergeburt und mit

derselben die persönliche Unsterblichkeit noch im Zwischenzustande zu gewinnen, wie sie ja auch im diesseitigen Leben (§. 916 f.) nicht durch bewusste Willensthat, sondern durch unbewusste Werdethat gewonnen wird. (Dies noch zur nachträglichen Beantwortung der für manche edle Gemüther so beunruhigenden Frage nach der Zukunft der vor Erfüllung der normalen Heilsbedingungen schuldlos, aber annoch mit dem Todesgeschick der Erbsünde belastet, aus dem Leben abscheidenden Kinderseelen.) Nicht minder aber ist sie es, diese Triebkraft, welche dann in Folge der sei es im Diesseits des irdischen Lebens, oder im Jenseits des Zwischenzustandes eingetretenen geistigen Wiedergeburt, zunächst im Innern, in der Potentialität des fort und fort an die allgemeine Leiblichkeit der kosmischen Materie gebunden bleibenden Seelenlebens die Organe auswirkt, welche dann in dem grossen Momente der Endkatastrophe und der leiblichen Auferstehung auch zur actualen leiblichen Existenz gelangen.

Wesentlich in **diesem**, und **nur** in diesem Verhältnisse der abgeschiedenen Seele zur Leiblichkeit ist das Moment der Continuität des Auferstehungsleibes mit dem diesseitigen, irdischen Menschenleibe zu suchen, welches man in den Dogmen der Kirchenlehre mit Recht vermisst, in den Anschauungen des Schriftglaubens aber mit Unrecht vermissen würde. Denn Alles ist, in den hieher gehörigen Aussprüchen des Herrn sowohl, als auch desjenigen Apostels, der sich am meisten um Klarheit in der Fassung des Auferstehungsglaubens bemüht hat, auf das Bild des **Samens** gestellt, der in die Erde gesenkt wird, um dereinst aufzugehen. Dieses einfache, natürliche Bild, — das nämliche, welches auch in den Mysterien von Eleusis so nachdrucksvoll betont war, ganz ohne Zweifel auch dort im Sinne eines geistigen Zukunftsglaubens, der so deutlich durch die Hülle mythologischer Dichtung hindurchblickt, so einstimmig von den Alten als die grosse Segnung jener Mysterien bezeugt wird, — dasselbe genügt, jene Anklage eines gedankenlosen Supernaturalismus niederzuschlagen, welche von Spiritualisten und Materialisten um die Wette gegen den christlichen Auferstehungsglauben erhoben wird. — Als bedeutsam sei es insbesondere noch verstattet die Wendung hervorzuheben, mit welcher von dem Apostel Paulus in den Zusammenhang seiner Beantwortung der Frage (1 Kor. 15, 35): *πῶς ἐγείρονται οἱ νεκροί; ποίῳ δὲ σώματι ἔρχονται;* der Begriff der *δόξα* eingeführt worden ist (V. 40 f.). Man kann dem Apostel zwar nicht nachrühmen, mit theoretischer Gewandtheit diesen Begriff gehandhabt zu haben. Er nimmt einen Anlauf, allen Dingen, irdischen wie himmlischen, ihre eigenthümliche Doxa zuzuschreiben, und endigt dann doch damit, zu lehren, dass, was in Unehre gesäet, in Herrlichkeit erweckt wird. Aber gerade in diesem Schwanken, in dieser Unsicherheit des Ausdrucks lässt sich nur um so deutlicher erkennen, wie ihm der ächt alttestamentliche Begriff des כְּבוֹד יְיָ als das allein vollkräftige Bindeglied vorgeschwebt hat, um das für den irdischen Verstand so schroff Getrennte zu vereinigen; als das

flüssige Medium eines schöpferischen Wandlungsprocesses, welches auf allen Stadien solches Processes sich in eigenthümlicher Gestaltung ausprägt, um endlich in der letzten erst ganz sich selbst, ganz die seinem Begriffe entsprechende Daseins- und Erscheinungsform zu gewinnen. Fürwahr, schon der Gebrauch, welchen wir hier von dem Begriffe der „Klarheit“ oder „Herrlichkeit“ gemacht sehen (— so hat Luther an dieser Stelle, V. 40—43, abwechselnd das Wort *δόξα* übersetzt), — schon er würde genügen zu dem Beweise, dass auch in dem Geiste der Apostel die Idee des grossen Zusammenhanges lebendig war, welcher das Ende mit dem Anfange des Glaubensinhalts, die Auferstehung des Leibes mit der innergöttlichen Natur, mit dem Processe der ewigen Selbstzeugung dieser Natur verknüpft! — Aber freilich, schon im Glauben der Apostel war dem Eindringen jenes Supernaturalismus, der in der Kirchenlehre zur Herrschaft gelangt ist, in die Auferstehungslehre, ein weites Thor geöffnet durch das verhängnissvolle Missverständniss der Weissagungen des Herrn von der Zukunft des Sohnmenschen. Durch dieses Thor ist die Unnatur des supernaturalistischen Wunderglaubens zuerst in die Kirche eingedrungen; derselbe hat nur zu bald an allen Puncten, auch ausserhalb der Eschatologie, von ihr Besitz ergriffen, nachdem selbst der Versuch zur Unterscheidung der Momente, die in jener Weissagung enthalten sind, unter den Händen des Apokalyptikers und seiner zahlreichen Nachfolger nur in eine phantastische Dichtung ausgeschlagen war. Nicht als ob nicht auch selbst in diesen Dichtungen noch der Drang nach Erkenntniss eines lebendigen organischen Zusammenhanges deutlich zu bemerken wäre. (Wer wollte solchen Drang verkennen z. B. in den Worten des Engels im vierten Esrabuche [2, 50. 51], welche das *infernum* und die *promtuaria animarum justorum* mit einer *matrix* vergleichen?) Und auch nachfolgend finden wir dann in der ganzen Reihe philosophisch denkender Kirchenlehrer ein Bewusstsein des Problemes, welches hier ungelöst bleiben musste, noch immer bewahrt, nebst immer neuen, nicht selten ächt speculativen und tiefsinnigen Ansätzen zu seiner Lösung. Aber es war das Schicksal der kirchlichen Lehre bis auf die nächste Gegenwart herab, dass alle solche Versuche ohne wissenschaftlichen Erfolg bleiben mussten, weil die metaphysischen Prämissen fehlten, auf welche solcher Erfolg sich hätte begründen müssen.

969. „Der Himmel und die Erde wird vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen.“ Dieses mächtige Wort konnte nur von einem Geiste gesprochen werden, in welchem durch einen lebendigen Offenbarungsblick das Geschick zu klarer Intuition gekommen war, welchem die gegenwärtige Ordnung der irdischen Dinge, wie lange Zeiträume hindurch sie auch noch fortbestehen mag, zuletzt doch unaufhaltsam entgegengeht. Aber nicht zusammenhangslos, nicht aus dem Stegreife war diesem Geiste solche Intuition zu

Theil geworden. Sie bildet in ihm ein Ganzes mit der grossen Schauung vom Weltgerichte des Sohnmenschen; sie krönt diese Schauung durch die vorausschauende Gewissheit einer in lebendigem Zusammenhange mit dem Schöpfungsprocesse der irdischen Welt, mit der Heilsordnung im menschlichen Geschlecht, durch den schöpferischen Liebewillen der Gottheit herbeizuführenden Weltkatastrophe. Sie, diese Weltkatastrophe ist es, wodurch für diejenige kosmische Region, welcher das Menschengeschlecht angehört, die schöpferischen Kräfte, die *δυνάμεις κυρίου* (1 Kor. 6, 14) wieder frei werden, welche durch frühere Schöpfungsacte an die gegenwärtige Ordnung der irdischen Dinge gebunden sind; wodurch mithin auch die Triebkräfte zur Erzeugung einer unsterblichen Leiblichkeit aus den so entbundenen Weltstoffen in den Seelen der abgeschiedenen, ihrer Auferstehung entgegenharrenden Gotteskinder von dem Banne gelöst werden, der bis dahin diese Triebkräfte im Todesschlummer gebunden hält.

Wie hartnäckig auch die gegenwärtig nicht nur in der empirischen Naturwissenschaft, sondern auch in der bisherigen philosophischen Speculation vorwaltende Denkweise sich gegen derartige Erwägungen verschliessen mag: ein nur einigermaassen unbefangener Verstand wird es sich nicht verhehlen können, dass auch die nur irgendwie durch philosophische Reflexion zum Ganzen einer in sich folgerichtigen Weltanschauung zusammengefassten Ergebnisse der Naturwissenschaft die Annahme widerlegen, als ob die gegenwärtige Naturordnung des irdischen Universums zu unvergänglicher Dauer bestimmt sei, auf unvergängliche Dauer sich Rechnung machen dürfe. Man wolle nur dies Eine bedenken! In alle Wege ist ja doch diese Ordnung angelegt auf fortwährende Vermehrung des Menschengeschlechts. Naturgemäss sehen wir überall solche Vermehrung in steigender Progression eintreten mit den Fortschritten der Civilisation, mit Befestigung und Vervollkommnung der physischen und sittlichen Zustände, welche durch diese Fortschritte nach ein- für allemal feststehenden Naturgesetzen herbeigeführt werden. In wie unabsehbare Weiten man auch für jetzt noch Ursache haben möge das Ziel hinausgerückt zu glauben: irgendwann muss doch der Zeitpunct eintreten, welcher diesem Fortschritte ein Ziel setzt; irgendwo muss die Tragfähigkeit des Erdbodens, das Vermögen der Ernäherung seiner steigenden Bevölkerung eine Grenze finden. Dann nun, in diesem früher oder später unausbleiblich bevorstehenden Zeitmomente, einen stationären Zustand Platz ergreifend zu denken: das hiesse offenbar der Naturgesetze spotten, eben jener Gesetze spotten, welche man durch eine solche Fiction zu verewigen trachtet. Die moderne Naturanschauung, gründlich belehrt wie sie es ist durch die Ergebnisse der physi-

kalischen, der astronomischen und der geologischen Forschung über den langsam ansteigenden Verlauf der Werdeprocesse, aus welchen die gegenwärtige Bildung der Erdoberfläche hervorgegangen ist: möge sie doch endlich aufhören, sich beschämen zu lassen durch den gesunden Verstand jener Alten, die auch schon aus den dürftigen ihnen vorliegenden Thatsachen den so nahe liegenden Schluss zogen, dass die Erde zur Zeit noch nicht am Ende ihrer successiven Umbildungen angelangt ist. (*De novo seculo idem memorant, quia praeteritis maximae illius terrae motibus hoc aedificatur,* findet sich u. A. von den Manichäern erwähnt. *Secund. ep.* 2 *ad Aug.*). — Allerdings bilden den Hintergrund auch der gegenwärtigen Naturordnung ewige, schlechthin nothwendige Gesetze und Daseinsformen, solche, die für jede mögliche Naturordnung und also auch für die zukünftige unserer tellurischen, unserer solaren Daseinssphäre ihre Geltung behaupten. Die erste genauere Wahrnehmung dieser Formen und Gesetze, der für die gesammte creatürliche Natur und für alle Weltperioden ihrer Auswickelung und Gestaltung sich selbst gleichen und mit sich identischen: sie hat dazu verleitet, auch den Gesetzen und Daseinsformen unserer irdischen Natur und der mit ihr in nächster Verbindung stehenden Weltkörper, und mit ihren Gesetzen und Daseinsformen dieser Natur selbst, welche nur innerhalb dieser Formen, nur in Kraft dieser Gesetze das ist, was sie ist, die gleiche Ewigkeit zuzutrauen; sie hat der Naturforschung wenigstens vorwaltend die Neigung eingeflösst, die Unwandelbarkeit derselben so weit vorauszusetzen, als nicht eine bestimmte Erfahrung zur Annahme des Gegentheils nöthigt. Wir sind keineswegs gemeint, solcher Annahme innerhalb gewisser Grenzen ihre Berechtigung zu bestreiten. Liegt ihr ja doch jedenfalls, zugleich mit der Wahrheit wirklich allgemeingiltiger, schlechthin nothwendiger Gesetze und Daseinsformen, auch noch die Wahrheit zum Grunde, dass durch den Werdeprocess einer jeden Schöpfungssphäre, zugleich mit jenen ewig nothwendigen, noch andere Daseinsformen und Gesetze in die Wirklichkeit eintreten, solche, die, obgleich an und für sich nicht von gleich unbedingter Nothwendigkeit, also auch nicht von gleicher Geltung für alle Schöpfungskreise, dennoch fortan, in Kraft eben jener Werdeprocesse, für alle Zeiten an den Stoffen festhaften, woraus der besondere Schöpfungskreis gebildet ist, und die beharrende Grundlage bilden wie für die dermalen bestehende, so auch für alle nachfolgende Gestaltungen solches Kreises. (So z. B die Gesetze und Formen chemischer Massenbildung in ein- für allemal feststehenden stöchiometrischen Verhältnissen, vergl. §. 596; diese scheinen allerdings für alle Perioden der tellurischen, vielleicht der solaren Entwickelungsprocesse die nämlichen zu bleiben.) Ja es ist anzunehmen, dass die Summe dieses Beharrenden sich Stufe für Stufe vermehrt beim successiven Hervorgehen jedwedes neuen Schöpfungsstadiums; dass aus jedem einzelnen dieser Stadien gewisse Daseinsformen, gewisse Naturgesetze in sämmtliche nachfolgende übergehen, welche innerhalb der frühern Stadien noch nicht in Geltung waren. Hat das

dereinstige neue Schöpfungsstadium, auf welches uns die Analogie jener Succession der frühern Stadien, so wie die Undenkbarkeit einer ewigen Dauer des gegenwärtigen, erfahrungsmässig hinweist, hat dasselbe in der That die Bestimmung, welche die Glaubensanschauung des Christenthums ihm anweist, die persönlichen Creaturen, welche in dem gegenwärtigen nicht das Fleisch und Blut der irdischen Natur, sondern der Geist, der heilige, ausgebiert, erst in die ihrem innern Wesen vollständig entsprechende Lebensgestaltung einzuführen: so wird diese Identität der geistigen Substanz jedenfalls durch eine wenigstens relative Gleichartigkeit, durch eine nur eben aus stetiger Fortbildung, nicht aus radicaler Umwandlung hervorgehende Gestalt der Naturbedingungen des Daseins dieser Substanz unterstützt und getragen sein müssen. — Eine solche Identität oder vielmehr nur Continuität also ist nicht ausgeschlossen in dem *παράγει τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου* (1 Kor. 3, 17); eine solche hat auch Christus nicht ausschliessen wollen in jenem gewaltigen Worte, in welchem er die neue Ordnung der Dinge verkündigt hat. Dafür bürgt schon der Gebrauch, welchen Christus allerorten von dem Worte „Himmelreich" macht. Derselbe bezeugt, indem er auf die Immanenz solches Reiches schon in der gegenwärtigen Ordnung der Dinge hinweist, so ausdrücklich als möglich, dass die zukünftige Ordnung der Dinge ihre Wurzeln schon im Diesseits hat, dass sie mit der Ordnung des Diesseits in einer lebendigen, nicht blos sittlichen, sondern auch natürlichen Einheit steht. Unmittelbar an diesen Gebrauch schliessen sich, in der grossen Weissagung von der Erdkatastrophe, die bedeutenden Worte (Marc. 13, 25): *αἱ δυνάμεις, αἱ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, σαλευθήσονται.* Es ist erlaubt, in diesen Worten den festen Kern des Sinnes ihrer in kühner Bildlichkeit sich ergehenden Umgebung, der ihnen vorangehenden und der ihnen nachfolgenden Prophetenworte des Göttlichen zu erblicken. — Dass bei diesen letzteren, dass namentlich bei dem offenbar nur in dem typischen Sinne des A. T. gebrauchten Ausdrucke *ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ* (V. 31) die Absicht nicht ausdrücklich kann gewesen sein, einen Untergang des ganzen räumlichen Universums zu verkündigen, in dem Umfange, wie erst die modernen Jahrhunderte dasselbe von dem engern Umkreise des Kosmos, welchem unser Erdkörper angehört, haben unterscheiden lernen, ihn zu verkündigen: darüber ist es wohl nicht nöthig, auch nur ein Wort zu verlieren.

Es ist ein von kühner Glaubenszuversicht eingegebener Ausspruch Tertullians: *totus hic ordo revolubilis rerum testatio est resurrectionis mortuorum (Resurr. carn. 12).* Mag man Bedenken tragen, die schwülstige rhetorische Ausführung, welche dort diesem Satze gegeben wird, für eine schlagende zu erkennen; mag man namentlich die Anschauung jenes natürlichen Kreislaufs der Lebenserneuerung, welcher schon Platon mit weiser Zurückhaltung nur eine untergeordnete Beweiskraft einzuräumen wagte für die Unsterblichkeitshoffnung, eher bedenklich finden für einen Glauben, der ja gerade, um zu seinem Ziele zu gelangen,

eine Durchbrechung des Kreislaufs, wie er unter unsern Augen sich unablässig wiederholt in den irdischen Lebensprocessen, in Anspruch nehmen muss. Man wird trotz dem nicht in Abrede stellen können, dass, was auf der Erde in jedem Frühjahr sich begiebt, das sofortige Aufbrechen der überall aus einem vorangehenden Absterben hervorgegangenen, in den Todesschlummer der winterlichen tellurischen Stoffe eingehüllten Pflanzen- und Insectenkeime beim Eintritt allgemein kosmischer Lebensbedingungen, ein Moment in sich schliesst, allerdings geeignet, den sinnenden Blick des mit frischem Natursinn ausgerüsteten, für die Ahnung eines Höheren nicht verschlossenen Beobachters noch über die empirisch feststehende Gestaltung solches Kreislaufes hinauszuführen. — Und an diese in jeder Beziehung an und für sich selbst und durch ihre Analogien im Gebiete des Geisteslebens so tief bedeutsame Thatsache des Naturlebens schliessen sich auch noch anderweite einer ähnlichen Anwendung unterliegende Thatsachen an. Ist es doch, als ob die Natur selbst recht absichtlich uns darauf hätte hinweisen wollen, wie ein und dasselbe Geschöpf zugleich an den Kreislauf tellurischer Lebensfunctionen gebunden, und davon frei sein kann, wenn sie einerseits sämmtliche Lebensfunctionen der Pflanze, und mit ihnen in allen niedern Ordnungen des vegetabilischen Reiches die Lebensdauer der Individuen, an den Kreislauf der Jahreszeiten festband, in den höhern Ordnungen aber schon eben dieses Naturreichs dem pflanzlichen Individuum ein den Kreislauf überdauerndes Bestehen gewährt. Indess wird man dieses letztere Factum mehr noch als ein Merkzeichen dessen ansehen dürfen, was nach dem ursprünglichen Schöpfungsgedanken der Mensch durch geistige Wiedergeburt schon für dieses Erdenleben hätte werden sollen. Durch das Aufspriessen der Keime aber vor dem Blicke der Frühlingssonne werden wir mit einer Dringlichkeit, gegen welche nur ein für die leiseren Winke des Naturgeistes ganz abgestumpfter Sinn sich verschliessen kann, auf die Belebungswunder hingewiesen, von welchen wir die Evolutionen der allgemeinen kosmischen Natur auch da noch begleitet erblicken, wo sie selbst einem mechanischen Kreislauf eingefügt sind; um wie Vieles mehr, wo sie in ähnlich schöpferischer Weise erfolgen werden, wie ehemals in jenen Ereignissen der Urwelt, von welchen das gegenwärtige Erdenleben seine Anfänge datirt!

Der organische Zusammenhang, worin wir nach dem Allen die leibliche Auferstehung zu denken haben mit jener grossen Entwickelungskatastrophe, welcher unser Erdball, welcher mit ihm vielleicht noch andere Theile unsers Sonnensystems oder das ganze Sonnensystem entgegengehen: er verlangt ohne Zweifel, wenn im Sinne ächter Naturphilosophie mit ihm Ernst gemacht werden soll, dass die Triebkraft jener Lebenskeime, welche zu zeitigen jene Katastrophe die Bestimmung hat, auch trotz ihres Todesschlummers, — der ja, wie wir uns überzeugt haben, nicht jede Lebensbewegung von sich ausschliesst, — irgendwie als mitthätig gedacht werde zur Bereitung der Stoffe für jene, wenn

auch irgendwann, wie nach allen Zeugen der Geologie so manche frühere, rasch und unversehens (1 Kor. 15, 52) — nach den bekannten evangelischen Gleichnissen, wie ein Dieb in der Nacht oder wie der längst vergeblich erwartete Bräutigam — eintretende, doch nicht blos durch einen äussern Gewaltstreich zu vollziehende Umwandlung. Wie nach der Anschauung des heiligen Sängers (Ps. 139, 15) das Gebein des Menschen zu seiner Geburt in das gegenwärtige irdische Dasein in den verborgenen Tiefen der Erde ausgewirkt worden ist: so können wir nicht umhin, eine entsprechende stille, der Beobachtung durch menschliche Augen unzugängliche Bereitung der Stoffe für die neue, vollkommnere Leiblichkeit als vorgehend zu denken in den elementarischen Tiefen sei es nur des tellurischen, oder jenes auch seinerseits noch in feste Grenzen eingeschlossenen solaren Kosmos, von dem unser Erdball selbst nur ein gliedlicher Bestandtheil ist. Dabei aber scheint die Consequenz der teleologischen Principien, von welchen auch bei diesem vom nächtlichen Dunkel des Hades bedeckten Bildungsprocesse die mütterlich zeugende Potenz des Naturgeistes geleitet und beherrscht bleibt, es zu verlangen, dass die Substanz des nunmehr persönlich gewordenen Seelenlebens, welches in diesem Processe seiner neuen leiblichen Gestaltung entgegenstrebt, als eingegangen gedacht werde in diese Potenz, als lebendig regsame, obwohl in das Helldunkel eines nur schlafwachen Bewusstseins versenkte Trägerin jener immanent teleologischen Mächte. Da nun ist und bleibt uns freilich jede Möglichkeit versagt, den Schleier zu lüften, der über das Wie dieser geheimnissvollen Hergänge, dieser „Geburtswehen des Todes“ (Ap.-Gesch. 2, 24), hinweggebreitet ist. Nur die zwei Begriffe der bildenden Imagination, die auch im Schlafzustande, und gerade hier vorzugsweise, ihre Kraft bethätigt, in die Stoffe einzuschlagen, die Stoffe zu gestalten, und des die Wirksamkeit dieser imaginativen Kräfte regelnden „Rapports“, — nur diese zwei einigermaassen doch immer auch der Wissenschaft Stand haltenden Begriffsbestimmungen des auch uns zugänglichen Erfahrungsgebietes dienen uns auch hier als ein, dem menschlichen Verstande allerdings nur mit schwachem Lichte leuchtender Leitstern. Bei dem Allen jedoch ist das Wunder, wenn man es ein Wunder nennen will, was wir hier anzunehmen uns genöthigt finden, kaum ein grösseres, als die Wunder der Lebenserneuerung aus dem in den Keim verschlossenen und dennoch über die Stoffe, die organischen und selbst die scheinbar unorganischen, so augenscheinlich mächtigen Lebenskerne der organischen Individualität heraus, welche auch inmitten der an einen streng mechanischen Kreislauf gebundenen Ordnung der Dinge alltäglich und allnächtlich vor unsern Sinnen vorgehen; und wir haben zu seiner Verwerfung keinen Grund, nachdem sich solches Wunder uns als ein nothwendiges Glied in dem organischen Zusammenhange der Heilsordnung erwiesen hat.

970. Nicht auf gleiche Weise indess wird in diesem grossen

Tage des Gerichtes*) die letzte Entscheidung herbeigeführt für diejenigen, welchen das Gericht zur Besiegelung des ewigen Heiles, und für die, welchen es zur Besiegelung des Verderbens ausschlägt. Von der Neuschöpfung einer organischen Leiblichkeit nämlich, und von der Auswirkung einer kosmischen Naturgestalt, welche sich zu solcher Leiblichkeit entsprechend verhält, wie der gegenwärtige irdische Kosmos zur Leiblichkeit des dermaligen Menschengeschlechts; von einem „ewigen Leben" in dem himmlisch verklärten und verherrlichten Elemente solcher Leiblichkeit: von Beidem kann in alle Wege nur für solche Persönlichkeiten die Rede sein, an welchen sich, zufolge ihrer schon hier von ihnen erlebten oder dereinst im Zwischenzustande zu erlebenden Wiedergeburt und Rechtfertigung, und zufolge des, sei es hier oder im Zwischenzustande des Hades, zu vorläufigem Abschlusse gediehenen Processes der Heiligung, die Heilsverheissungen der göttlichen Offenbarung erfüllt haben. Die Seelen, welche nicht in diesem Falle sind: für diese kann die Entscheidung jenes grossen Augenblicks nur die Bedeutung eines fortan unwiderruflichen Ausschlusses haben von dem in solcher Weise geistleiblich neugestalteten Gottesreiche. Sie bleiben nach wie vor, wiefern die eintretende Entscheidung sie überhaupt noch in jenem Zustande eines ruhelosen, grauenvollen Todesschlafes antrifft, welches die Lösung des irdischen Leibes ihnen gebracht hat (§. 965), dem Geschicken ihrer Vereinsamung, und in Folge dessen einem früher oder später unausbleiblich eintretenden völligen Erlöschen ihres Daseins anheimgegeben. — Nur so vermögen wir, im Wesentlichen ihrem einfachen Wortsinne entsprechend, die Weissagungen des Herrn und die Lehre der Apostel uns zurechtzulegen, trotz aller Missverständnisse, welche sich, dies allerdings schon seit früher Zeit und seitdem zu allen Zeiten, in der Kirchenlehre an diese Aussprüche geknüpft haben.

*) Ἡμέρα διαγνώσεως, ein bedeutsamer Ausdruck des Weisheitsbuches (3, 18), welcher offenbar auf die entsprechenden Ausdrücke des N. T. zurückweist, und ohne die so eigenthümlichen Anschauungen des letzteren sicherlich nicht wäre gefunden worden. Das Entsprechende gilt von der Ausführung des Begriffs der Vergeltung im zehnten und eilften Capitel jenes Buches, von denen namentlich das letztere ganz das Ansehen hat einer Abhandlung über die ungelöst gebliebenen Räthsel des Römerbriefes. — Ueberhaupt wird man, wenn man unsere oben (§. 802) ausgesprochene Ansicht über diese denkwürdige Urkunde gelten lässt, durch die gesammte so überall die eschatologischen Anschauungen in den Vordergrund stellende Darstellung derselben recht eigentlich das

Siegel gedrückt finden auf unsere Auffassung der Eschatologie des Neuen Testamentes, sowohl in anderen Beziehungen, als namentlich auch in derjenigen, welcher die Erörterung des gegenwärtigen Paragraphen gewidmet ist.

Tiefsinnig und erhaben, wie die Idee des Weltgerichts im Geiste und im Munde ihres göttlichen Urhebers es ist, hat doch auch sie dem Schicksal nicht entgehen können, bei ihrer Einverleibung in einen dogmatischen Lehrzusammenhang zu einer banalen Vorstellung zu werden und zu irrthümlichen Consequenzen Veranlassung zu geben. Schon im Neuen Testament finden wir hin und wieder zu den Irrungen, die sich frühzeitig an sie geknüpft haben, einen Ansatz. So, wenn ich nicht irre, in dem Schlusse der Zusammenstellung eschatologischer Aussprüche im Matthäusevangelium (25, 31 ff.), wo ich in alle Wege nicht umhin kann, die prägnante Gediegenheit der ächten Christusworte zu vermissen. So aber noch mehr in der, wie ich mit Zuversicht voraussetze, nicht dem Apostel, sondern dem Bearbeiter des Evangeliums angehörenden Sentenz Joh. 5, 28 f., wo der auch dem Wortlaute nach weder den Stempel ächter Christusworte, noch ächter Johannesworte, wohl aber das Gepräge einer ungeschickten Nachbildung von Dan. 12, 2 tragende Gegensatz von *ἀνάστασις ζωῆς* und *ἀνάστασις κρίσεως* sichtlich aus einer Ueberstürzung der schon dogmatisch ausartenden und in's Banale übergehenden Gerichtsvorstellung entsprungen ist. Von der Vorstellung sei es einer Auferstehung zum Gericht, oder gar, wie es in jener Stelle kraft ihres Zusammenhangs verstanden werden muss, in Folge des Gerichts zu dem über die Bösen verhängten Strafgeschick: von solcher Vorstellung darf man wohl sagen, dass sie dem N. T. mit alleiniger Ausnahme dieser so deutlich eine apokryphische Färbung verrathenden Stelle durchaus fremd ist. Auch in der kühnen Bildlichkeit der Apokalypse, in der Vorstellung von den Todten, die das Meer und die der Hades herausgiebt (20, 13), auch dort ist das *βληθῆναι εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρός*, entsprechend dem *σκότος τὸ ἐξώτερον* in den synoptischen Christusreden, als *θάνατος δεύτερος* bezeichnet, nicht als *ἀνάστασις* (20, 14. 21, 8). Und wie doch könnte man die Grundanschauung, welche sowohl beim Apokalyptiker (21, 4), als auch beim Apostel Paulus (1 Kor. 15, 26. 54), in prägnanter Anwendung alttestamentlicher Redewendungen (Jes. 25, 8. Hos. 13, 14) von der Auferstehung der Gerechten gegeben wird, dass für sie der Tod hier nicht mehr ist, dass er verschlungen, vertilgt, ertödtet ist: wie könnte man sie dem Begriffe einer Auferstehung gemäss finden, welche die Alternative in sich schlösse, deren ein Glied der Tod selbst, der ewige Tod wäre? Fürwahr, die Vorstellung, wie sie aus Ueberspannung der Gerichtsvorstellung in der Kirchenlehre allerdings schon frühzeitig, doch keineswegs allgemein bei den Kirchenlehrern schon der ersten Jahrhunderte (man denke z. B. an die Polemik des Origenes gegen die Voraussetzung eines leiblichen Höllenfeuers) Platz ergriffen hat, die Vorstellung einer jenem „neuen Himmel und neuer Erde“ (Apok. 21, 1 nach

Jes. 65, 17. 66, 22) entsprechenden leiblichen Hölle für eigens zu den Qualen solcher Hölle neu geschaffene Leiber, — diese Vorstellung enthält eine solche Ungeheuerlichkeit, so schlechthin unvollziehbar jedem wissenschaftlichen, auf ächte Naturanschauung begründeten und auf Uebereinstimmung mit ächt ethischer Religionserfahrung gerichteten Denken, dass, sollte sie wirklich als unaustilgbar begründet erkannt werden müssen in den richtig verstandenen urkundlichen Zeugnissen der Gottesoffenbarung, sie dieser Offenbarung als ein Makel anhaften würde, nur allzu geeignet, jedes gesund empfindende Gemüth, jeden durch richtigere und würdigere Begriffe erleuchteten Verstand von ihr zurückzustossen oder an ihr irre zu machen! — Dies kann man anerkennen, ohne darum irgend geneigt zu sein, zu dem Verzweiflungsstreiche einer *ἀποκατάστασις πάντων* in dem Sinne, welchen man neuerdings diesem so sicherlich nicht gemeinten Ausdrucke (Ap.-Gesch. 3, 21) untergelegt hat, seine Zuflucht zu nehmen. Gegen den Begriff einer allgemeinen Wiederbringung Aller nämlich, dieses Schoosskind des modernen deistischen Rationalismus, dessen auch Schleiermacher sich angenommen hat, er wohl nur in der Absicht, damit den negativen Consequenzen der metaphysischen Prämissen seines Lehrbegriffs zu entgehen: gegen diesen hier noch eine Polemik zu eröffnen, halte ich für überflüssig. Wer noch nicht durch die gesammte Darstellung meines Werkes sich überzeugt finden sollte, wie durch solche Annahme allen Begriffen sowohl der Schöpfungslehre, als auch der Heilslehre des Christenthums die Spitze abgebrochen würde: von dem steht nicht zu erwarten, dass er sich noch einer weiteren auf Grund der bisher gewonnenen Ergebnisse anzustellenden Reflexion zugänglicher erweisen werde. Der Glaube an allgemeine Wiederbringung ist in der That zwar für nicht Wenige ein religiöses Bedürfniss. Er ist es für das Gemüth eines Jeden, der sich von der natürlichen Unsterblichkeit der Menschenseele überzeugt hält, und dabei doch nicht den barbarischen Voraussetzungen der Kirchenlehre über göttliche Strafgerechtigkeit und über Gnadenwahl seine Denk- und Empfindungsweise anbequemen kann. Man würde ein gutes Recht haben, ihn, diesen Glauben, auch in den Lehrwendungen des Apostels Paulus (namentlich im zehnten und eilften Capitel des Römer- und im funfzehnten des ersten Korintherbriefes) wiederzufinden, wenn es erlaubt wäre, jene Voraussetzung natürlicher Unsterblichkeit in den Lehrzusammenhang des Apostels hineinzutragen; wenn es nicht vielmehr aus der genaueren Erwägung dieses Zusammenhangs deutlich hervorginge, dass ihm so wenig, wie irgend einem Anderen, gleich ihm an der alttestamentlichen Scheolvorstellung Festhaltenden, der Inhalt solcher Vorstellung schon mit Seelenunsterblichkeit gleichgalt, sondern dass im Sinne seiner Lehre die Unsterblichkeit, nachdem sie in Adam verloren war, nur mittelst der Wiedergeburt durch Christus und in Christus wiedergewonnen werden konnte. Von einer „ewigen Verdammniss" im Sinne der späteren Kirchenlehre, von einer Ewigkeit leiblicher Höllenstrafen weiss Paulus Nichts: darüber kann Keinem, der ihn kennt,

kein Zweifel bleiben. Aber auch die mächtigen Worte des evangelischen Christus, welche die Aussicht auf eine Wiederbringung der Sünder, die zum ewigen Tod gesündigt haben, viel ausdrücklicher ausschliessen, als dies in der Lehre des Apostels geschieht: auch diese sprechen nicht von leiblichen Qualen. Der „Wurm, der nicht stirbt", das „Feuer, das nicht erlischt", das sind, eben so, wie jenes „Dunkel, wo Heulen ist und Zähneklappen", unverkennbar nur bildliche Ausdrücke für das Grauen und die Gewissensqual der Vereinsamung, für das düstere Feuer einer sich in sich selbst verzehrenden Imagination; und wenn von dieser Pein gesagt ist, dass sie nicht aufhören wird in der Seele, die sie erleidet, so ist doch nicht zugleich gesagt, dass auch das Dasein dieser Seele nicht aufhören wird. Allerdings zwar schliesst das Eintreten der Sünde in das Gebiet des pneumatischen Lebens, schliesst insonderheit — was hier für uns allein noch in Betracht kommt, da die Frage nach den in das Jenseits hinübergreifenden Folgen der lässlichen Sünden bereits im Obigen (§. 966) ihre Beantwortung gefunden hat, — das Umschlagen des Actes der Wiedergeburt in die Sünde gegen den heiligen Geist (§. 730) in alle Wege eine Tendenz zur Verleiblichung auch der Sünde in sich; und in diesem Sinne haben wir bereits in einem frühern Zusammenhange (§. 731) von einer dämonischen, gespenstischen Leiblichkeit der Sünde gesprochen. Allein schon die solcher Leiblichkeit dort beigelegten Prädicate schliessen den Begriff einer zu einem organischen Makrokosmos und Mikrokosmos ausgearbeiteten Körperlichkeit, eines in gleicher Weise, wie die „neue Erde", die zugleich das Prädicat des „Himmels" trägt, aus den elementarischen Stoffen der Weltmaterie künstlich zusammengefügten Höllenbaues, und einer solchem Bau entsprechenden, dem *τέλος* ewiger Qualen dienenden individuell organischen Leiblichkeit seiner Inwohner, — sie schliessen, sage ich, diesen äussersten Widersinn eines hohlen Verstandesdogmatismus, der leider in die Kirchenlehre theils in Folge ihres Spiritualismus im Dogma der allgemeinen Seelenunsterblichkeit, theils in Folge ihres Materialismus im Auferstehungsdogma allgemeinen Eingang gefunden hat, nicht nur nicht ein, sie schliessen ihn ausdrücklich von sich aus. Solche gespenstische Leiblichkeit, von welcher dort die Rede war, ist eben nur eine Steigerung jener krankhaft imaginativen Production, jenes Todestraumes oder Halb- und Schattenlebens der Nichtwiedergeborenen, der *σκιοειδέα φῦλ' ἀμενηνά*, und sie fällt zuletzt unausbleiblich, wie dieses, nur später und nach gewaltsameren, peinvolleren Kämpfen, der Vernichtung, dem „Untergange für immer" (*ὄλεθρος αἰώνιος* 2 Thess. 1, 9), dem „Tode der wirklich Tod ist" (*ὁ ὄντως θάνατος*, *ep. ad Diogn.* 10) anheim.

871. Die in Wirklichkeit Auferstehenden, zum ewigen Leben des Himmelreichs Auferstehenden betreffend aber: so liegt im Begriffe der Auferstehung, in der neutestamentlichen Fassung dieses Begriffs von vorn herein die Voraussetzung einer wesentlichen Identität des

Auferstehungsleibes mit dem irdischen; selbstverständlich nicht den stofflichen Bestandtheilen nach, die ja schon für den gegenwärtigen irdischen Leib in stetem Wechsel und Wandel begriffen sind, sondern der Form nach, das heisst dem Kerne der persönlichen Eigenthümlichkeit nach, wie solche sich ausprägt in der individuellen physiognomischen Erscheinung des geistigen, des sittlichen und ästhetischen Charakters in allen sichtbaren, sinnlich anschaulichen und wahrnehmbaren Momenten der Leiblichkeit. Auch die Verklärung, die Verherrlichung, welche den Leibern der Auferstandenen verheissen ist, auch sie kann nur verstanden werden als inwohnende Entwickelung der in dem wiedergeborenen, im unendlichen Fortschritte der Heiligung (§. 925) begriffenen Seelenleben der Auferstehenden verborgenen Keime einer Herrlichkeit, die zu ihrer Entfaltung eben nur jener Vollbereitung der Stoffe warten, aus welchen sich so dort, wie hier, der organische Leib immer neu zu erzeugen, immer neu das fort und fort sich Ausscheidende zu ergänzen hat, nach Lebensgesetzen, welche eben so, wie die solcher höhern Lebensstufe dienenden Stoffe, zugleich als dieselben und als nicht dieselben zu denken sind mit den gegenwärtig bestehenden, indem auch sie nur durch einen Act schöpferischer Neugestaltung, in durchgängiger organischer Continuität aus den Naturgesetzen der gegenwärtigen Lebensstufe hervorgehen können.

Der Gedanke an eine dereinstige Wiederausstattung der Seele mit einem neuen organischen Leibe ist auch den ernstlicher gemeinten Unsterblichkeitstheorien des rationalistischen Standpuncts wenigstens da nicht überall fremd geblieben, wo diese Theorien zugleich Unbefangenheit genug bewahrt hatten, um sich, wo nicht die völlige Undenkbarkeit, so doch die äusserst schwierige Denkbarkeit einer für den allseitig lebendigen Wechselverkehr mit der Aussenwelt vollständig aufgeschlossenen Daseinsweise der persönlichen Creaturen anders, als auf Grund der materiellen Realität des auch unserer Erfahrung aufgeschlossen vorliegenden räumlichen Universums einzugestehen. Aber nicht in gleicher Weise einfach nur die Voraussetzung der Unentbehrlichkeit eines materiellen Leibes irgendwelcher Art und Form für die Erfüllung der Daseinszwecke des persönlichen Geschöpfes, nicht solche Voraussetzung für sich allein ist der Grundgedanke der Auferstehungslehre des Christenthums. In dieser Lehre liegt alles Gewicht auf dem Glaubenssatze (1 Kor. 15, 53), dass d i e s e r unser gegenwärtiger vergängliche und verwesliche Leib die Unverweslichkeit, d i e s e s Sterbliche die Unsterblichkeit anziehen soll. D i e s, wesentlich d i e s ist (V. 54) die Ueberwindung, die Verschlingung des Todes, der Sieg des Lebens, welchen die Sohnmenscheit errungen hat. Das Princip des christlichen Auferstehungsglaubens, um es mit andern

Worten zu sagen, ist kein anderes, als der Begriff unendlicher Individualität der im Geiste wiedergeborenen Persönlichkeit (— *τὰ ὀνόματα ὑμῶν ἐγράφη ἐν τοῖς οὐρανοῖς* Luk. 10, 20; *οὐ μὴ ἐξαλείψω τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐκ τῆς βίβλου τῆς ζωῆς* Apok. 3, 5). Wie solches Princip bereits in diesem Leben der leiblichen Erscheinung jedweder solchen Persönlichkeit ein geistiges Gepräge aufdrückt, worin sich der eigenthümliche, von jeder anderen in einer Weise, für welche die Prädicate „unendlich" und „absolut" allerdings an ihrem Platze sind, unterschiedene Charakter derselben (§. 705) in eben so eigenthümlicher, einzigartiger Weise spiegelt; wie es schon hiedurch über die leiblichen Stoffe eine Gewalt beurkundet, die ihre Erklärung nur in der Voraussetzung findet, dass die körperliche Materie von Haus aus ein jhrem innern Wesen nach dem Geiste entstammendes, für den Geist in alle Wege zugängliches und durchdringliches Element ist: so bethätigt sich dasselbe Princip, nachdem es sich im Schlaf- und Traumzustande des Hades, in relativer Leiblosigkeit als ein in seiner unendlichen Individualität unzerstörbares durch unbestimmte Zeit, vielleicht durch eine lange Reihe von Jahrtausenden behauptet hat, auf's Neue durch eine in entsprechender Weise organisirende und individualisirende Gewalt über die dann in ungleich weiterem Umfange seiner aneignenden und bildenden Einwirkung geöffneten Stoffe. Es schafft sich aus diesen Stoffen nicht einen Leib überhaupt, sondern seinen Leib; denselben Leib, mit welchem die Seele, jede einzelne Seele schon in diesem irdischen Leben umkleidet war. Es schafft sich ihn, diesen Leib, nicht aus den Massentheilen des irdischen Leibes, — diese, wie sie bei Auflösung des irdischen Leibes nicht mehr als die nämlichen, wie bei dessen Zeugung und Geburt, vorhanden waren, sind durch den Verwesungsprocess unwiederbringlich in die Elemente verschwunden und haben als Theile eines organischen Gliedbaues zu existiren aufgehört; — aber er schafft sich ihn als einen der Form nach (*κατὰ τὸ εἶδος*, auch schon nach Origenes, nicht *κατὰ τὸ ὑλικόν*), das heisst dem physiognomischen Charaktergepräge nach, mit dem irdischen Leibe identischen. Solches Charaktergepräge ist jetzt vollständig in das Element jener himmlischen Doxa eingegangen, worein es (vergl. §. 967) auch schon im irdischen Leben, damals jedoch nur oberflächlich, eingetaucht war. Die Doxa selbst, damals nur ein leiser Anflug oder Anhauch an den organisch belebten Stoffen des irdischen Leibes, ist jetzt, aufgenommen durch den Fortgang des Heiligungsprocesses in das Princip der Persönlichkeit, wieder, wie sie es von Anfang an dies war und nur durch die Sünde zu sein aufgehört hatte, zur vollkräftigen Macht geworden über die Stoffe, aus welchen sich die erneuerte Leiblichkeit ausgebiert. — Dies, dieses *ὁλόκληρον τηρεῖν τὸ πνεῦμα καὶ τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα* (1 Thess. 5, 23), ist die klar zu Tage liegende Grundanschauung namentlich der paulinischen Auferstehungslehre. In ihr sind auch nicht die leisesten Anfänge jenes grob materialistischen Missverständnisses zu entdecken, welches leider nur allzubald in der kirchlichen Theologie

Platz ergriffen hat, wie dies sich auch in dem (vergl. 1 Kor. 15, 50) so unbiblischen und offenbar missverständlichen Ausdruck „Auferstehung des Fleisches“ kund giebt. Vielleicht durch einige Lichtblicke der pharisäischen Doctrin und der alt morgenländischen, von den Religionsanschauungen der Lehre des Zarathustra sich herschreibenden Theosophie dazu angeleitet, hat der Apostel Paulus solche Anschauung in sich zu einer klaren Entschiedenheit ausgebildet, wie wir sie sonst auch im N. T. nicht antreffen. Denn auch bei Johannes bleibt, was er mehrfach von der *δόξα* prädicirt, nur Ansatz, und die weissagenden Worte des Meisters sind hier, wie allerwärts, nur Räthselworte. — Wie vielen Antheil an dem frühzeitigen Ueberhandnehmen jener dogmatistischen Irrung die missverstandenen Dichterbilder der Apokalypse haben mögen, das können wir hier dahingestellt sein lassen. Am meisten ist dieselbe unstreitig durch den Widerspruch gegen den verflüchtigenden Dogmatismus der Gnostiker gefördert worden, dem das Ungeschick der philosophischen Apologeten, der Mangel einer speculativen Durchbildung des Individualitätsprincips schon in der Philosophie des Alterthums, nicht in anderer Weise zu begegnen wusste. Zwar hat bereits im Alterthum die alexandrinische Katechetenschule ehrenwerthe Anstrengungen gemacht zur Beseitigung jenes Materialismus, und namentlich bei Origenes lässt sich eine nicht geringe Anzahl wirklich tiefsinniger Aussprüche über den wahren Sinn der Identität des Auferstehungleibes mit dem irdischen Leibe zusammenbringen. Aber auch an diesen Aussprüchen, wie an der gesammten Lehre des Origenes, lässt sich beobachten, wie nahe solchem Streben die Gefahr lag, in eine gnostische Verflüchtigung des Begriffs leiblicher Auferstehung zurückzufallen. Derselben Gefahr sind dann immer auf's Neue wieder die Systeme theosophischer Mystik unterlegen, und eben diese Gefahr erklärt es, wie die Kirchenlehre in keiner ihrer zu allgemeinerer Geltung hindurchgedrungenen Wendungen den Muth hat fassen können zur Abschüttelung jenes dem Geiste und Sinne der Bibellehre so wenig angemessenen Materialismus. Und auch selbst das aus der Mitte des neuern speculativen Idealismus so mächtig sich zur Geltung emporringende Princip der unendlichen Individualität des Gehaltes der geistigen Persönlichkeit wird nicht zu einer auch von der Wissenschaft gutzuheissenden Gestaltung des Auferstehungsglaubens hindurchzudringen vermögen, so lange ihm nicht eine den Schwankungen und Unklarheiten, welchen sie bisher auch in allen neuern Systemen ausgesetzt war, entnommene Lehrbildung, den Begriff der allgemeinen Weltmaterie betreffend, aus der Mitte eben dieser ideal-realistischen Grundanschauungen zu Hilfe kommt.

Dem richtigen Verständnisse des christlichen Auferstehungsglaubens ist auch nach der hier in Rede stehenden Seite eine Unterstützung, deren Wichtigkeit nicht hoch genug angeschlagen werden kann, zu Theil geworden in der Ausbildung eines Erkenntnissgebietes, dessen eingreifende Bedeutung für das theologische in ihr rechtes Licht zu

stellen wir schon mehrfach im Verlaufe dieses Werkes beflissen gewesen sind (vergl. insbesondere §. 354. 357), des ästhetischen. Es ist eine Wahrheit des ästhetischen Gebietes, nur auf diesem zu deutlicher, erfahrungsmässiger Einsicht zu bringen, dass die Macht des persönlichen Geistes über die körperlichen Stoffe, — nicht die äussere mechanische, sondern jene lebendige organische, auf welcher alle künstlerische Schöpferthätigkeit des Menschengeistes beruht, — und dass mit derselben auch alle Möglichkeit eines physiognomischen Ausdrucks der innern Seelenthätigkeiten und Seelenzustände in den Elementen der äussern leiblichen Erscheinung, in geradem Verhältnisse steht zur Individualität, zur individuellen Eigenthümlichkeit des geistigen Gehaltes der Persönlichkeit. Auf der Voraussetzung dieser Wahrheit beruht Alles, was man im Bereiche der Kunstdarstellung, — diesen Begriff im weitesten Sinne genommen, so dass jede productive Thätigkeit, welche auf Manifestation des Inneren im Aeusseren abzielt oder eine solche Manifestation in ihrem Gefolge hat, darin eingeschlossen ist, — Stil, Originalität, Charakter nennt. Ganz eben so aber beruht darauf auch, wie so eben angedeutet, jedwede Möglichkeit, das Innere, das sittliche Selbst einer Persönlichkeit, und, wenn auch nur annäherungsweise, die wechselnden Zustände und Thätigkeiten dieses Selbst in ihrer äussern Erscheinung wahrzunehmen oder davon den der Beschaffenheit dieses Inneren entsprechenden lebendigen Eindruck zu gewinnen. — Nicht in allen aus der Mitte des modernen philosophischen Idealismus, welchem diese Wissenschaft ihren Ursprung dankt, hervorgegangenen Bearbeitungen der Aesthetik ist diese Wahrheit zu einem ganz unzweideutigen Ausdruck, zu einer gleichmässig folgerichtigen Durchführung gelangt. Nichts destoweniger ist sie das eigentliche Grundaperçu derselben. Sie blickt überall hindurch und macht sich unwillkührlich geltend auch in solchen Darstellungen, welche dadurch in einen ihnen selbst unbemerkt bleibenden Widerspruch treten zu der in der einen Hauptrichtung jenes Idealismus, der gerade auf dem ästhetischen Gebiet jetzt vorzugsweise tonangebenden, hartnäckig festgehaltenen Spitze des „absoluten Wissens“, der, angeblich nur im „Elemente des reinen Denkens“ vollständig zu sich selbst kommenden „absoluten Idee“ (vergl. auch hierüber das §. 357 Gesagte). — Ausdrücklich also diese Grundwahrheit oder Grundthatsache des ästhetischen Gebietes ist es, was dazu berechtigt, als die eigentliche Aufgabe der ästhetischen Wissenschaft, wie wir öfters im Verlaufe unsers Werkes darauf hingedeutet haben, die wissenschaftliche Ausführung des alt- und neutestamentlichen Begriffs der göttlichen *δόξα* zu bezeichnen; jener *δόξα*, welche auch der biblischen Anschauung zufolge schon im gegenwärtigen irdischen Dasein von der im Geiste wiedergeborenen Persönlichkeit aus als eine Macht wirkt, welcher die in die Formen solches Daseins hineingegossene körperliche Materie zwar einen perennirenden, aber keineswegs einen unbezwinglichen Widerstand entgegensetzt. Gebunden unter jenes *κατέχον* (2 Thess. 2, 6), welches allerorten diese Daseinsformen be-

herrscht, ringt das Princip der Doxa als inwohnende Macht jedweder solcher Persönlichkeit, welche den ἀῤῥαβών des Geistes empfangen hat, unablässig nach Befreiung, und jedes Hindurchschlagen der Kräfte dieser Doxa durch das Dunkel der Materie, sei es in der leiblichen Erscheinung der eben bezeichneten Persönlichkeiten, oder in der nach Aussen productiven künstlerischen Bewältigung der todten Stoffe, ist dem speculativen Bewusstsein, welches die Einsicht in die inneren Zusammenhänge der ästhetischen Gotteskräfte mit den ethischen gewonnen hat, eine Gewähr für den dereinstigen vollständigen Sieg dieser Kräfte in der Bildung eines organischen Leibes der Persönlichkeit aus ihrer mit den bildenden Kräften der verjüngten Weltmaterie lebendig in Eins gesetzten Substanz heraus.

972. Dem Begriffe der Vollkommenheit gemäss, wie wir ihn als bedingt durch die Nothwendigkeit eines unendlichen Fortschritts im eigenen Wesen der Gottheit erkannt haben (§. 528), wird auch von der Naturordnung des zukünftigen Reiches der Herrlichkeit sämmtlicher in die Gotteskindschaft aufgenommenen Menschenkinder das Entsprechende als Glaubenssatz gelten dürfen: dass sie sowohl die Möglichkeit, als auch die Nothwendigkeit eines intensiven Fortschritts der Glieder dieses Reiches in allen den Eigenschaften, die ihre Gottähnlichkeit bedingen, in sich schliesst. Solcher intensive Fortschritt aber lässt sich nicht annehmen ohne ein parallelgehendes, gleichfalls in's Unendliche fortschreitendes Wachsthum auch der Ausdehnung dieses Reiches innerhalb jeder einzelnen kosmischen Daseinssphäre durch unablässige Erwerbung neuer Glieder aus einer niederen, der gegenwärtigen natürlichen Menschheit entsprechenden Daseinsregion. Auf solchen Erwerb wird demzufolge die geistig, nicht sinnlich productive Thätigkeit der zu jeder Zeit vorhandenen Glieder des göttlichen Reiches in irgend einer, durch feste, obwohl auch ihrerseits einer successiven Erweiterung durch neue kosmische Schöpfungsthaten unterliegende Naturgesetze bestimmten und umgrenzten Weise fort und fort als gerichtet zu betrachten sein. Zugleich aber scheint der Begriff vollendeter Gemeinschaft der Heiligen, scheint der Begriff des den heiligen Gliedern dieser Gemeinschaft als Inbegriff ihrer Seligkeit und als Siegel ihrer Vollendung verheissenen Schauens der Gottheit, welche vollständig nur in dem Spiegel ihrer gesammten Schöpfung geschaut werden kann, auf einen allmählig eintretenden, irgendwie durch Naturgesetze vermittelten Wechselverkehr zwischen den verschiedenen Schöpfungsregionen hinzuweisen. — Von dem Allen jedoch eine wissenschaftlich näher motivirte Erkenntniss zu gewinnen: dazu

reichen die Analogien der Erfahrung nicht aus, welche innerhalb des dermaligen Weltzustandes uns geöffnet ist.

Das Eintreten einer völlig neuen Ordnung der Dinge mit der Auferstehung des Leibes, — einer Ordnung, auf welche die Analogien der gegenwärtigen wenn auch keineswegs gänzlich unanwendbar, doch überall nur mit Vorsicht anwendbar sind, — solches Eintreten wird vom Apostel Paulus auf charakteristische Weise bezeichnet durch die Wendung (1 Kor. 15, 28), dass der Sohn, nachdem er Alles sich unterworfen hat, sich selbst dem Vater unterwerfen wird, damit fortan Gott Alles in Allem sei. Wie dieser Ausspruch gemeint ist, das ist aus dem Zusammenhange deutlich zu erkennen. Er ist gerichtet gegen die pantheistische Anschauung Solcher (— wahrscheinlich jene „schismatische" Partei der korinthischen Gemeinde, die sich ausdrücklich nach „Christus" zu nennen liebte), welche auf Grund einer überspannten Meinung von der Gottheit, die in dem Meister erschienen war, sie, diese Gottheit des Sohnes oder Sohnmenschen, zu dem All in Allem machen und ihr, zugleich mit der persönlichen Unsterblichkeit und leiblichen Auferstehung der Gläubigen, auch die einige Gottheit des Vaters zum Opfer bringen wollten. Der Apostel begegnet dieser Ansicht, indem er den Begriff der Königsherrschaft des Sohnes ausdrücklich nur auf die gegenwärtige Ordnung der Dinge beschränkt; so jedoch, dass in diese Ordnung die zunächst durch die „Parusie" des Herrn herbeizuführenden Zustände (V. 23 ff.), das „tausendjährige Reich" der apokalyptischen Dichtung, noch als eingeschlossen gedacht werden sollen. — An die spätere Bedeutung des Trinitätsdogma darf bei dieser ausdrücklichen Unterordnung des Sohnes unter den Vater, bei dieser Uebergabe der Herrschaft vom Sohne an den Vater im eigenen Sinne des Apostels selbstverständlich nicht gedacht werden. So aber, wie ihr Sinn vorliegt, bietet die Stelle den bequemsten Anknüpfpunct und Beleg für die Schriftgemässheit der Grenzen, welche wir durch die gesammte Darstellung unsers Werkes dem Begriffe der Gottmenschheit, der Gottmenschheit nicht nur des historischen, sondern auch des idealen Christus gezogen haben; jenes Christus, welcher freilich auch in dieser Stelle, eben so wie anderwärts in der Lehre auch schon der Apostel, nicht so ausdrücklich, wie es die volle Wahrheit verlangt, von dem historischen Christus unterschieden wird. Mit der Auferstehung des Leibes, mit der grossen Weltkatastrophe, wodurch solche Auferstehung herbeigeführt wird, endigt auch für den tellurischen Kosmos die Periode der „Sohnmenschheit", wie sie dem Raume nach schon jetzt nur auf diesen Kosmos beschränkt ist. Es tritt an die Stelle dieser doch immer ein noch nicht ausgeglichenes Missverhältniss zwischen der natürlichen und der vergotteten Menschheit bezeichnenden Idee ein Zustand, in welchem solches Missverhältniss ausgeglichen und, statt jenes Mittelgliedes, die „Erlösung der seufzenden Creatur", die „Freiheit der verherrlichten Gotteskinder" (Röm. 8, 21 f.) eingetreten ist, für die es einer solchen

Vermittelung, wie die im Begriffe der Sohnmenschheit gesetzte, fortan nicht mehr bedarf.

Auf alle nähere Erkenntniss der durch jene Katastrophe herbeizuführenden Weltzustände muss die menschliche Wissenschaft aus demselben Grunde verzichten, aus welchem sie auf solche Erkenntniss verzichten muss in Ansehung der Weltzustände in sämmtlichen ausserirdischen Welträumen. Sie muss darauf verzichten; aber die Modalität solcher Verzichtleistung ist auch hier ganz die entsprechende, wie dort. Sie bezieht sich nur auf das Was und das Wie, nicht auf das Dass der Wirklichkeit des so hier, wie dort, in Frage stehenden Erkenntnissobjectes. Wie nämlich in dem einen Falle die äussere sinnliche Erfahrung, das Zeugniss des Gesichtssinnes sammt den mit der vollen Sicherheit der in der ewigen Natur der Dinge, in den nothwendigen Bedingungen alles Daseins begründeten Gesetze unsers Verstandes aus solchem Zeugnisse zu ziehenden Schlüssen: so giebt in dem andern Falle die innere, sittlich-religiöse Erfahrung, durch gleichartige Schlüsse unterstützt und erweitert, uns die volle Gewissheit von der Realität des Objectes, welches dabei freilich einer Erfahrung, die noch über das Ergebniss jener Schlüsse hinaus uns als Material seiner Erkenntniss dienen könnte, durch seine Raum- oder Zeitferne völlig entzogen bleibt. In den Begriff solcher Realität sind auch für das Object der eschatologischen Glaubensanschauung, für die Welt, welche dereinst aus einem Umwandlungsprocesse der gegenwärtigen irdischen hervorgehen wird, alle die Daseinsbedingungen, alle die Analogien der irdischen Erfahrung eingeschlossen, welche unsere Schöpfungstheorie (vergl. §. 568) als giltig von allen Weltregionen aufgewiesen hat, sofern in ihnen der grosse Werdeprocess des Daseins in ungehemmter oder nur vorübergehenden Hemmungen ausgesetzter Schöpfungsarbeit seinem Endziele entgegenstrebt. Denn solches Ziel schliesst, auch wenn es für die Creaturen höchster Ordnung, für die im realen, concreten Sinne (§. 691) gottebenbildlichen bereits erreicht ist, nichts destoweniger, als Basis und Lebenselement auch ihres Daseins den ununterbrochenen Fortgang desselben Schöpfungsprocesses, derselben Schöpfungsarbeit für alle unteren Daseinsstufen des ihre nächste Umgebung bildenden Weltschauplatzes in sich. So wenig, wie die Gottheit selbst, eben so wenig können diese ihre vollkommensten Geschöpfe als unbetheiligt gedacht werden an der in's Unendliche fortgehenden Schöpfungsarbeit; sie können es eben in Folge jener ihrer Gottebenbildlichkeit nicht. — Dies allerdings ist ein Satz, welchen wir aus den Ergebnissen unserer bisherigen Betrachtung in diese uns sonst unzugängliche Region eines Jenseits, welches noch nicht ist, welches erst werden soll, herübernehmen, und mit welchem wir als mit einem Schlaglichte das Dunkel, worin übrigens diese Region für uns gehüllt bleibt, beleuchten dürfen. Wie auch die Gestaltung der „neuen Erde" in ihren Besonderheiten ausfallen möge, — und wir haben allen Grund zu der Vermuthung, dass nicht allein uns diese Gestaltung annoch verborgen, dass vielmehr über ihre nähere Beschaffen-

heit im Einzelnen auch an und für sich noch nicht überall entschieden, dass vielmehr die Entscheidung darüber noch vielfältigen zukünftigen Ereignissen der Fortentwickelung des gegenwärtigen Erden- und Menschheitslebens, die ihr vorangehen muss, vorbehalten ist: — so viel dürfen wir nach allen Analogien nicht blos der sinnlichen, sondern auch der Glaubenserfahrung, und selbst nach den Ergebnissen metaphysischer Denknothwendigkeit als gewiss ansehen, dass die Seligkeit, welche dieser zukünftige Kosmos seinen Bewohnern, den Bürgern des von da an in seine volle Wirklichkeit eintretenden Himmelreiches gewähren wird, nicht in einer müssigen, that- und arbeitlosen Ruhe bestehen wird. Die Arbeit aber, welche auch dann fortdauert oder neu beginnt, die den Vollbürgern des jenseitigen Gottesreichs aufgegebene Tagesarbeit kann und wird, wie für die Gottheit selbst, keine andere sein, als die durch den von Ewigkeit her angelegten Gang des Schöpfungsprocesses nach innerer Nothwendigkeit herbeigeführte: die Anwerbung neuer Bürger für das Himmelreich durch Heranbildung der auf den Wegen natürlicher Fortpflanzung (— doch nicht durch die Vollbürger des Himmelreichs selbst, vergl. §. 753) immer neu erzeugten und naturgemäss durch die niedere, der natürlichen Menschheit entsprechende Lebensstufe hindurchgehenden persönlichen Creaturen für die höhere Stufe der eigentlichen Gotteskinder. Dass das Werk solcher Heranbildung hinfort ohne die Störungen der Sünde, auf demselben Wege geradlinigen, stetigen Fortschritts erfolge, welcher auch der gegenwärtigen Menschheit ursprünglich von ihrem Schöpfer zugedacht war: diese Sorge werden wir als das auch den Bürgern des vollendeten Gottesreichs obliegende Tagewerk zu betrachten haben. Die stetige Vollziehung dieser Arbeit innerhalb des eben durch sie, durch die gemeinsame Arbeit selbst, sich fort und fort enger zusammenschlingenden Bandes göttlicher Lebensgemeinschaft unterscheidet die wache Seligkeit dieser höchsten Daseinsstufe von der schlummernden und träumenden, von dem seligen Wachtraume des Zwischenreiches; sie bedingt zugleich ihr stetiges Wachsthum, ihre fortwährende Steigerung, welche auch in ihnen eben so, wie in der Gottheit selbst, nur als eine unendliche gedacht werden kann. — Dass diese Tagesarbeit für sie selbst eben so, wie für die immer neu entstehenden Geschöpfe, welche das Object derselben sind, nicht ohne die Begleitung natürlicher Uebel gedacht werden kann: das folgt aus dem in einem frühern Zusammenhange (§. 710) von uns festgestellten Begriffe des physischen Uebels. In sofern können allerdings auch wir nicht umhin, die Richtigkeit der öfters von Philosophen ausgesprochenen Behauptung anzuerkennen, nicht nur, dass eine von aller Empfindung des Uebels ungetrübte Seligkeit unserer gegenwärtigen menschlichen Vorstellungsweise unvollziehbar, sondern auch, dass sie an und für sich undenkbar ist. Keineswegs aber ist in dieses Zugeständniss auch die Nothwendigkeit der Fortdauer, oder auch nur der perennirenden Möglichkeit einer Neuentstehung des moralischen Uebels, des Bösen und der Sünde, sammt der dadurch bedingten Steigerung des physischen

Uebels eingeschlossen. Die Möglichkeit des moralischen Uebels, die Möglichkeit des Bösen und der Sünde ist unabtrennlich verbunden mit den Anfängen des Schöpfungsprocesses überhaupt; aber sie ist es nicht mit der Fortsetzung desselben in einer bestimmten Weltregion, von dem Puncte an, wo derselbe innerhalb solcher Region sein Ziel, das Dasein eines Geschlechts sündenfreier, gottebenbildlicher Creaturen erreicht hat, solcher Creaturen, deren Natur sich mit der Natur ihrer unpersönlichen Umgebung zu reinem, vollem Einklange ausgeprägt hat, und deren Willensfreiheit Gewähr leistet für die richtige Leitung der annoch im Werden begriffenen persönlichen Creaturen in den spontanen Thätigkeiten ihrer Werdeprocesse. Dies nämlich, meinen wir, geht aus der Gedankenfolge des zweiten Theiles unserer Darstellung mit gleicher Evidenz hervor, wie anderseits allerdings, nach dem so eben gemachten Zugeständnisse, die Unaustilgbarkeit des physischen, nicht zugleich moralischen Uebels für alle Stufen creatürlicher Entwickelung. — Dagegen würde von derselben Schwierigkeit, welche, wie vorhin bemerkt (§. 969), der Annahme einer unvergänglichen Dauer der gegenwärtigen irdischen Naturordnung unüberwindlich entgegensteht, bei der Annahme eines perennirenden Wachsthums seiner persönlichen Inwohner auch der Begriff des zukünftigen Kosmos gedrückt werden, wollte man ihn sich in der Geschlossenheit, die wir zunächst allerdings auch für ihn in Anspruch nehmen müssen, um überhaupt einen festen Boden der Existenz für ihn zu gewinnen, für alle Ewigkeit als beharrend denken. Aber nicht allein dies; auch der Begriff der Seligkeit selbst, welche durch die volle Gemeinschaft des Gottesreichs für die Bürger, oder, wie die Schrift es ausdrückt, für die „Kinder“ dieses Reiches erzielt werden soll, nöthigt uns, über die Annahme solcher Geschlossenheit noch einen Schritt hinaus zu thun. Mit Recht wird das eigentliche, innere Wesen dieser Seligkeit von der Kirchenlehre allerorten in das „Schauen Gottes“ gesetzt. Die Kirchenlehre drückt damit für die Zuständlichkeit der seligen Geschöpfe das Entsprechende aus, was unsere Lehre von den Attributen der Gottheit nach Vorgang und Anleitung der Schrift mit dem Namen der W e i s h e i t bezeichnet hat (§. 521 ff.). In alle Wege zwar ist solches Schauen, ist die jener göttlichen Selbstschauung, der „Weisheit“, entsprechende Zuständlichkeit in allen Creaturen, auch den höchsten, den vom eigenen Wesen der Gottheit erfülltesten, ein durch das Schauen der Schöpfung Vermitteltes. Gott kann von seinen Geschöpfen nur in seinen Werken geschaut werden; denn sein Selbst ist, a l s ein für seine Geschöfe anschauliches oder gegenständliches, eben in diese seine Werke übergegangen. Aber nur die Totalität seiner Werke offenbart ihn für die Geschöpfe auch in der äussern Vollständigkeit, welche zwar nicht unmittelbar gemeint sein kann, wenn in der Schrift von einem „Schauen des Antlitzes der Gottheit“ die Rede ist, da von d i e s e m Schauen ja auch selbst irdische Creaturen, wie nach dem A. T. sogar Mose, wie nach dem Neuen wenigstens Derjenige, welchem die Fülle der Gottheit leibhaftig inwohnt (Kol. 2, 9), nicht

ausgeschlossen sein sollen, aber welche doch, zur Bewährung jenes innern Schauens, in Aussprüchen der Art, wie 1 Kor. 13, 12, als ein unendlicher Progress der Annäherung an jene Totalität, unzweifelhaft in Aussicht gestellt wird. Und so muss denn schliesslich allerdings auch dies noch ausgesprochen werden: dass der volle Ernst des Begriffs jener zugleich extensiven und intensiven Steigerung des seligen Schaffens und des seligen Schauens in's Unendliche, welcher in dem richtig verstandenen Begriffe einer der eigenen Vollkommenheit des Schöpfers entsprechenden Vollkommenheit des creatürlichen Universums liegt, auch die Erwartung einer im Fortgange des zu jenen höheren Stadien seiner inwohnenden Teleologie gelangten Schöpfungsprocesses irgendwann erfolgenden, vielleicht auch irgendwo in den uns unnahbaren Fernen des Raumes schon jetzt erfolgten Aufschliessung der verschiedenen Schöpfungssphären wechselsweise gegen einander mit sich bringt. Dies freilich durch Mittel der schöpferischen, in den kosmischen Gestaltungsprocessen, die ja auch ihrerseits nie und nirgends als stillstehend zu denken sind, waltenden Allmacht, an deren Begriff die aus dem Material menschlicher Erfahrungserkenntniss zu bildenden Schlüsse nicht mehr hinanreichen. Auf den Geist wissenschaftlicher Forschung und Betrachtung, wiefern er aus der Glaubenserfahrung, aus der göttlichen Offenbarung, welche schon im Diesseits ihm zu Theil wird, die Ahnung dieser nach allen Richtungen nicht nur in unendliche Weiten, sondern auch in unendlichen Höhen und Tiefen vor ihm und für ihn sich ausbreitenden Zukunft schöpft, — auf ihn, nicht, wie ein philosophischer Denker vor uns, auf den in seine nach allen Richtungen hin so fest umgrenzte Vergangenheit sich versenkenden, wenden wir die Worte des Dichters an: „Aus dem Kelche dieses Geisterreiches schäumt ihm die Unendlichkeit“.

Druck von J. B. Hirschfeld in Leipzig.

